

Die wond sê dit aan my: die morele wêreldbeskouing van die |xam as eko- morele fenomenologie

Luan Staphorst



'n Verhandeling ingedien ter vervulling van die kwalifikasie *Magister Artium*
in die Departement Filosofie
Universiteit van Wes-Kaapland

Studieleier: Prof. A. E. Samuel
Mede-Studieleier: Dr W. Ellis
Mede-Studieleier: Dr O. Oyowe

Desember 2020

Die wond sê dit aan my: die morele wêreldbeskouing van die |xam as eko-morele fenomenologie

Luan Staphorst

Sleutelwoorde

|xam

||kabbo

Boesmanstudies

Bleek en Lloyd

Von Wielligh

Etiek

Ubuntu

Eko-Morele Fenomenologie

Afrikafilosofie

Afrika Hermeneutiese Filosofie



OPSOMMING

DIE WOND SÊ DIT AAN MY: DIE MORELE WÊRELDBESKOUIING VAN DIE |XAM AS EKO-MORELE FENOMENOLOGIE

L. Staphorst

M.A. Verhandeling, Departement Filosofie, Universiteit van Wes-Kaapland.

Ten spyte van die verlies van sprekers van |xam, een van die 28 Khoisantale wat eens regoor Suider-Afrika gepraat is, word 'n deel van dié sprekers se erfenis bewaar in hoofsaaklik twee argiewe: dié van Wilhelm H. I. Bleek en Lucy C. Lloyd (1911) en Gideon R. von Wielligh (1919-1921). Die argiewe vorm die spil van Boesmanstudies, en geniet lank reeds aandag in, onder andere, die antropologie, letterkunde en taalkunde. Hierdie studie bied 'n ondersoek in etiese sienings van die |xam, 'n ondersoek wat, met die enkele uitsondering van die studies van Antjie Krog (2004-), nog nie in die filosofiese tradisie onderneem is nie. Deur 'n vergelykende studie van tekste oor argiefgrense heen gaan ek eerstens krities met die etiese sienings van die |xam om, veral wat die ervaarbaarheid, of fenomenologiese aard, van etiese vraagstukke betref. Hiervoor word die hermeneutiese benadering in die Afrikafilosofie ingespan, 'n benadering wat die klem op identifiseerbare konsepte plaas wat in tekste uitgeken en ontleed kan word. Die bepaalde benadering tot die 'lees' van |xam tekste bly egter 'n belangrike vraagstuk, en die mate waartoe dissiplinêre grense toepaslik is, is aanvegbaar (Wessels 2010). As gevolg hiervan, asook die relatiewe digtheid van die beskikbare tekste, word insigte uit die antropologie, letterkunde, taalkunde, en selfs rotskuns, ingespan in die vergelykende studie. Ek bring tweedens die etiese sienings wat deur die vergelykende analise uitgeken is in gesprek met die dominante etiese raamwerk in Afrikafilosofie, naamlik Ubuntu. Waar Ubuntu al deur verskeie brille geles is (Van Niekerk 2013), ontbreek 'n fenomenologiese besinning. Verder, waar Ubuntu, en die etiek in Afrikafilosofie in die algemeen, telkens as humanisties verwoord word, skemer 'n sterk ekologiese bewussyn in die sienings van die |xam deur. 'n Vergelyking tussen Ubuntu en die sienings van die |xam verdiep vervolgens die diskoers om Afrika-etiek in die breë, en verskaf verdere insig in die unieke aard van die etiese sienings deur die |xam verwoord. Hierdeur word gepoog om Boesmanstudies en die Afrikafilosofie te verdiep, en daarby 'n stem eie aan Afrika wat by die brandende debat om ekologiese verval in die tyd van die antroposeen kan deelneem uit te lig.

*Sien latere bespreking oor die benamingskeuse tussen San en Boesman.

ABSTRACT

THE WOUND TELLS IT TO ME: THE MORAL WORLDVIEW OF THE |XAM AS ECO-MORAL PHENOMENOLOGY

L. Staphorst

M.A. Thesis, Department of Philosophy, University of the Western Cape

Despite the loss of speakers of |xam, one of the 28 Khoisan languages once spoken across Southern Africa, a part of the heritage of these speakers can be found in predominantly two archives: that of Wilhelm H. I. Bleek and Lucy Lloyd (1911) and Gideon R. von Wielligh (1919-1921). The archives form the heart of Bushman* Studies, and has long since received attention in, amongst others, anthropology, literature, and linguistics. This study presents an investigation into the ethical views of the |xam, an investigation which, with the single exception of the studies of Antjie Krog (2004-), has not been undertaken in a philosophical tradition. Through a comparative study of texts across archival boundaries, I engage critically with the ethical views of the |xam, specifically the phenomenological nature of these views. To this end, I use the hermeneutical approach in African philosophy, an approach which focuses on identifying and analysing concepts in texts. The approach to 'reading' |xam texts remains, however, a burning issue, and the limit to which disciplinary boundaries are appropriate, is debatable (Wessels 2010). Consequently, and as a result of the relative density of the available texts, insights from anthropology, literature, linguistics and rock art are incorporated within the comparative study. I secondly bring the ethical views which are identified through the comparative analysis into conversation with the dominant ethical framework in African philosophy, namely Ubuntu. Where Ubuntu as been 'read' through various lenses (Van Niekerk 2013), a phenomenological approach is absent. Further, where Ubuntu, African ethics broadly, is generally regarded as humanist, a salient ecological consciousness is present in the |xam views. A comparison between Ubuntu and the |xam views therefore deepens the discourse around African ethics in general, and further provides insights into the unique nature of the ethical views of the |xam in particular. Through this I attempt to add value both to Bushman Studies and African philosophy, whilst highlighting an important voice unique to Africa which could be added to the burning discussion around ecological decay in the time of the Anthropocene.


*See discussion as to the choice of naming between San and Bushman.

VERKLARING

Ek verklaar dat *Die wond sê dit aan my: die morele wêreldbeskouing van die /xam as ekomorele fenomenologie* my eie werk is, dat dit nie vir 'n ander kwalifikasie of eksaminering by enige ander universiteit ingedien is nie, en dat alle bronne wat ek geraadpleeg of aangehaal het deur volledige verwysings erken is.

Luan Staphorst

11 Desember 2020



Handtekening.....



To all faithful workers.



UNIVERSITY *of the*
WESTERN CAPE

ERKENNING

Ek erken graag die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns, die Afrikaanse Taal- en Kultuurvereniging, asook UWK se Centre for Multilingualism and Diversities Research (onder Prof Chris Stroud) vir hul ruim finansiële ondersteuning van die studie. Die Mandela-Rhodes Stigting, alhoewel nie direk aan dié kwalifikasie verbind nie, het verder beduidende ondersteuning in die inperkingsjaar van 2020 aan my gebied. Daarby word die Nelson Mandela Universiteit, spesifiek die Sentrum vir Filosofie in Afrika (onder Dr Mutinda Nzioki), die Departement Toegepaste Tale (onder Dr Jacqueline Lück), die Skool vir Media en Kommunikasie (onder Prof Marius Crous), en die Leerstoel in Kritiese Studies in Hoëronderligtransformasie (onder Prof André Keet), by wie ek in verskeie hoedanighede tydens die voltooiing van die studie werksaam was, se volgehoue ondersteuning waardeur. Die sienings en gevolgtrekkings hierin opgeneem reflekteer egter nie noodwendig dié liggame, instansies, of individue se sienings nie.

Vroeë wordingswroegings is by verskeie seminare, kongresse, en simposiums aangebied, en ek erken graag die goedgeunstige kritiek wat met my meegedeel is, veral by die volgende samekomste: *Rethinking KhoeSan Indigeneity, Language and Culture* (Universiteit van Johannesburg, Augustus 2018), *Language and the (De)Colonisation of the African Coast* (Nelson Mandela Universiteit, Oktober 2018), *Critical Perspectives on Human Rights* (City College New-York, Maart 2019), *Global Minority Rights Summer School* (Tom Lantos Instituut, Julie 2019), en die *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns Studentesimposium vir die Sosiale- en Geesteswetenskappe* (Oktober 2020).

Mede 2019 Abe Bailey-Reisgenote verdien ook erkenning vir die verskeie gesprekke – beide formeel en informeel – wat op meermale maniere my denke, oorwegings, en argumente help slyp het. Die vele gesprekke wat ek met Dr Mariana Kriel en Prof Marius Crous oor die drie jaar van my studie gehad het, het eweneens diep spore in my gedagtegang gelaat. Daarby het die voorleggings en gespreksruimte van die *Tributaries Group*, onder leiding van Prof Andrea Hurst (aan wie my begroting in filosofie ook te danke is), ‘n besonder stimulerende ruimte vir die uitruil en toets van idees gebied.

As optekenaar van die lewende mondelinge tradisie onder die Kalahari-Boesmans, verdien Me Coral Fourie erkenning nie net vir haar bydrae tot die voortsetting van die

tradisie wat deur Bleek en Lloyd en Von Wieligh ingelei is nie, maar vir haar bereidwilligheid om haar ervarings en insigte met my te deel.

Die studie se begroning in die breë veld van Boesmanstudies, en die begrip van die onlosmaaklike verbintenis daarvan met Afrikaans, is aan Prof Helize van Vuuren te danke: sonder jou voorgraadse- en honneursleiding sou my kennis van, en insig in, dié veld veel vlakker gewees het. Van dié het jy eenmaal geseg: “Dis net slaggate waarookal jy trap”. Dankie dat jy die rit veiliger gemaak het.

Aan my mede-studieleiers, Drs Ellis en Oyowe, gee ek graag erkenning vir hul entoesiastiese ondersteuning van die studie, veral Dr Oyowe se knopknik in die rigting van die hermeneutiese analise, en Dr Ellis wat my deelname by die *Rethinking KhoeSan Indigeneity, Language and Culture* seminaar bewerkstellig het.

Aan my studieleier, Prof Antjie Krog: dankie vir die kalmte van jou woord, jou insig so vrylik gedeel, en jou geloof in ’n studie waarop menigte hul rug sou gedraai het. Waar meetsnoere van dié studie in lieflike plekke geval het, is jou hand meermale te vinde.

Aan my familie: dankie vir die begrip van my vele ontvlugtings na boek en blaai, vir die verdraagsaamheid vir dit wat saam met daardie ontvlugtings gepaardgaan; en dankie, Mamma, vir die aandra van toebroodjies en tee: kortom, die herinnering om te eet.

Laastens, hetsy ons saamstem al dan nie, dankie aan dié wat my vooraf(ge)gaan (het) – alle getroue medewerkers.

quod tuum est qui similis mei est ut quod meum est sicut quod tuum est

...

sic corporis es creatus est

(verbastering van Trismegistus, in Petreius 1541: 363)

כִּי יֵשׁ לְעֵז אֲתִקְנֶה אִם-יִפְרַת וְעוֹד יִתְלַיֵּף וְיִבְקָאוּ לֹא תִהְדָּל:

(Job 14: 7)

‘Where did you learn that?’

‘From books. From grammars put together by missionaries in the old days. There are no speakers of Khoi languages left, not in South Africa. The languages are, for all practical purposes, dead ...’

...

‘What is the point of speaking Hottentot if no one else does? ... Once you have learned Hottentot out of your old grammar books, who can you speak to?’ she repeats.

...

‘The dead. You can speak with the dead. Who otherwise’ – he hesitates, as if the words might be too much for her and even for him – ‘who otherwise are cast out into everlasting silence.’

(Coetzee 2010: 103-104)

|xam-ka !ketən |ku #kakən au hi |enni !kauükən, au |hu|hũŋaŋ |ne é: #kakən au hi |enni |emm

(|han#kass’o 2004: 382)

INHOUDSOPGAWE

<i>HOOFSTUK 1 – Inleiding</i>	1
1.1. Navorsingskonteks	2
1.2. Probleemstelling	5
1.3. Vraagstukke	5
1.4. Hoofstukindeling	5
1.5. Benaming	6
1.6. Ortografie	7
<i>HOOFSTUK 2 – Afrikafilosofie</i>	9
2.1. Filosofie in Afrika	9
2.2. Filosofie vir Afrika	11
2.3. Filosofie uit Afrika	13
2.3.1. Afrikafilosofie se verskeie vorme	15
2.3.2. Oraliteit en Non-Filosofie	21
2.4. Gevolgtrekking	24
<i>HOOFSTUK 3 – Etiek</i>	25
3.1. Etiek in Afrika	25
3.2. Aard van Afrika-etiek	26
3.2.1. Die Samelewing as Ideaal	27
3.2.2. Die Individu se Verantwoordelikheid	27
3.3. Ubuntu – ’n voortlopende definisie van ’n medewoord	27
3.4. Benaderings tot Ubuntu	34
3.4.1. Etnofilosofiese Benadering	34
3.4.2. Bonatuurlike Benadering	35
3.4.3. Konstruktivistiese Benadering	36
3.4.4. Analitiese Benadering	36
3.4.5. Die vyfde benadering, en die benadering wat wag om beskryf te word	37
3.5. Ubuntu en die Boesmans – motivering as medewoord	38
3.5.1. Die Kalahari Debat	40
3.6. Gevolgtrekking	41
<i>HOOFSTUK 4 – Die Argiewe</i>	42
4.1. Die Bleek en Lloyd-argief – ’n Vlugskrif	42
4.1.1. Aard van die Optekeninge	45
4.1.2. Die Denkers	50
4.2. Die Von Wielligh-argief – ’n Weerskrif	54
4.3. Die Derde Argief – ’n Naskrif	59
4.4. Gevolgtrekking	62

HOOFSTUK 5 – Etiek in die Kukummi	63
5.1. k''Amma	64
5.1.1. <i>Presentiments</i> , 'n Opsomming	65
5.1.2. 'n Mistiese Lesing	67
5.1.3. 'n Transformerende Lesing	68
5.1.4. 'n Simpatieke Lesing	69
5.1.5. 'n Rotsgerigte Lesing	70
5.1.6. 'n Geletterdheidslesing	71
5.1.7. 'n Hermeneutiese Lesing	72
5.1.8. 'n Etiese Lesing	77
5.1.9. Gevoel en die Vreemdeling	87
5.2. dabba	87
5.2.1. <i>men turned into trees by the glance of a new maiden</i> , 'n Opsomming	88
5.2.2. Ooglopende Lesings	89
5.2.3. 'n Transformerende Lesing	90
5.2.4. 'n Hermeneutiese Lesing	92
5.2.5. 'n Moontlike Teenlesing	104
5.3. kaŋ	107
5.3.1. Skilpad, Haas, en 'n Kalf	108
5.4. xam sin-tese as samevatting	112
5.4.1. Die Deel-Heel Verhouding	112
5.4.2. Hongerte en Meegevoel	113
5.4.3. Die Self en die Blik	113
HOOFSTUK 6 – 'n Voorlopige Gesprek	114
6.1. Die mens en die ander	115
6.2. Die mens en die gemeenskap	117
6.3. Die plek en die plek	118
6.4. 'n voorlopige gevolgtrekking	119
HOOFSTUK 7 – Samevatting	120
VERWYSINGS	123
ADDENDUM A	153
ADDENDUM B	154

HOOFSTUK 1 – Inleiding

In 1997 word daar vir Suid-Afrika 'n eerste inskrywing in die Verenigde Nasies se Opvoedkundige, Wetenskaplike en Kulturele Organisasie (UNESCO) 'Memory of the World' register geplaas. Dié register het ten doel om die belangrikste dokumente, argiewe, en versamelings van die ganse mensdom te beskerm en bevorder. Dié eerste inskrywing is die Bleek en Lloyd-argief, en verskaf, aldus UNESCO (2012: 329), "'n unieke insig in die taal, lewe, geloof, mitologie, folklore en stories van 'n nou-uitgestorwe" *[alle vertalings vanuit Engels is my eie] groep mense. Dié beeld van die Boesmans, as 'n uitgestorwe groep, maar tog 'n groep met een van die "mees fassinerende 'verlore stemme' van die mensdom" (ibid. 330), is algemeen, en is ook in die 'nuwe', post-1994 Suid-Afrikaanse verbeelding gewild (Voss 1995). Dié opname van die |xam in die nasionale verbeelding is ook gereflekteer in die keuse om Boesmanrotskuns, asook die |xam taal, op ons landswaapen te inkorporeer. By die inhuldiging van die nuwe waapen is |xam deur oud-president Mbeki as 'n antieke taal beskryf, en dit het só die plek van Latyn ingeneem (Deacon 2004) – en, soos Latyn, het dit dalk eens vir mense iets beteken, maar nou is dit iets vir die geskiedenis.

Veel is reeds oor die argief geskryf, en die meeste benader dit met 'n tipe poëtiese ingesteldheid wat die magiese krag daarvan weerspieël: "dit verteenwoordig 'n tipe verseëlde koevert van onversteurbare verhoudings, tussen idees, beelde, herinneringe en waarnemings – 'n tragiese en lewensbevestigende etnografiese na-beeld" (Hewitt 2002: 33). Van al die dissiplines waarmee die argief reeds in aanraking gekom het, bly die sterkste daarvan kuratorskap – kuratorskap wat veral literêre vertalings en verwerkings insluit (James 2001, Krog 2004a en 2004b, Marais 1927, Markowitz 1956 en 1971, Staphorst 2017b, Watson 1991 – vir 'n breedvoerige bespreking, sien Van Vuuren 2016). Anne Solomon (2014) argumenteer egter dat alhoewel dié kreatiewe omgang met die argief waardevol is, studies van die tekste sigself nie agterweë gelaat moet word nie. Daar is, volgens Solomon, 'n noodsaaklike terugkeer na die tekste nodig, met 'n indringende behoefte om die tekste met diepgang en intensie te bestudeer aangesien die |xam in die besonder, en die Boesmans in die breë, gereeld uitgebeeld word as in die besit van wysheid en besonderse kennis, terwyl daar min gedoen word om met dié wysheid en kennis te worstel. Verder is daar in die filosofie geen interaksie met |xam beskouings/sienings nie – ten spyte dat daar, soos reeds genoem, vermeld word dat die |xam uitsonderlike kennis en wysheid besit. Dit is dan hoofsaaklik dié oorweging wat dié

studie dryf – ’n terugkeer na die tekste van die argief, om ’n beter begrip van die idees daarin verberg, te verkry.

1.1. Navorsingskonteks

Boesmanstudies se oorsprong is in die antropologie, en die meerderheid studies benader die argief en ander kulturele erfenis vanuit dié dissipline. Soos die antropologie tans daar uitsien, word ’n sterk klem op sogenaamde nuwe animisme gelê. Soos die ‘ou’ animisme, kyk dié lens na die wyses waarop veral jagterversamelaarsgemeenskappe, soos die Boesmans, hul kosmologieë uitdruk, met ’n bepaalde fokus op die uitdrukking en toekenning van geesteslebens aan verskeie wesens en voorwerpe. Dit is daarom nie vreemd dat ’n string studies oor die afgelope dekade dié benadering inspan by die bespreking van die sienings van veral die |xam nie, insluitend die werk van Mathias Guenther (2015, 2017, 2020a, 2020b), Chris Low (2014), en Mark McGranaghan (2014a en 2014b). Al dié studies bied insiggewende gevolgtrekkings, maar daar is rede tot kommer. Eerstens, daar is ’n eng fokus op die Boesmans as jagterversamelaars, en die toedigting van hul sienings hieraan. Alhoewel daar oortuigende argumente gemaak kan word vir ’n tipe pan-jagterversamelaarswêreldsiening wat by sulke gemeenskappe die wêreldoor gevind kan word, is ek huiwerig om |xam sienings bloot aan hul sosio-ekonomiese bestel toe te dig – veral wanneer, soos in die studie duideliker sal word, daar geweldige konseptuele ooreenstemming met nie-jagterversamelaarsgemeenskappe is. Verder plaas die nuwe animisme veral klem op die mens-dierverhouding, met bykans geen aandag aan ’n breër konseptualisering van mens-mensverhoudings nie – ’n kritiek wat ook duideliker sal word deur die loop van my bespreking.

Daarnaas is daar die godsdienwetenskappe. Toe die Breekwater-Boesmans gevange geneem is, is hulle in die tronkrekords as heidene opgeneem: “[a]s mense van die bos en amper wilde diere geag, was hulle beweer om weinige menslike eienskappe soos godsdien te openbaar” (Wessels 2010: 265). Wilhelm Bleek, ’n sleutelfiguur in Boesmanstudies, het egter nie met dié siening saamgestem nie. Toe hy met Drakensbergse rotskuns gekonfronteer is, het hy opgemerk dat dit ’n “poging is, hoe ookal onvolmaak, om ’n werklik artistiese verbeelding van die idees wat die Boesmanbewussyn diep beweeg het, en dit met religieuse gevoel gevul het”, voor te stel (Bleek 1874: 13). Dat Bleek verder belanggestel het in die geloofsoortuigings van die |xam blyk uit die vele sideriese

tekste oor die son, maan en sterre wat opgeneem is, met Bleek wat hierin bewyse gesoek het van sons- (Guenther 1996) en maanaanbidding (Wessels 2010).

Hier is ook oorwegend twee kampe te bespeur – die godsdiensgunstigdes en die meer skeptiese. Die eerste kamp plaas veral die klem op die figuur |kaggen, wat as ’n triekster-god verbeeld word, en !khwa, die Reënbees, nóg ’n bekende in die |xam kosmologie, wat as goddelik beskryf word. Dié kamp word veral deur Mathias Guenther (1989, 1996, 1999, 2002, 2006) voorgestaan. Hiernaas word klem op sjamanistiese gebruike onder die |xam gelees as sleutel tot hul religie, ’n siening wat deur David Lewis-Williams (1988a, 1988b, 1996, 1998, 2000, 2015a) voorgehou word. Laastens argumenteer ander, veral Alan Barnard (1988), vir ’n meer omvattende pan-Khoisan studie wanneer dit om geloof handel. Dié sienings – die argument vir goddelike figure, die sjamanisme-as-godsdiens, en die pan-Khoisan geloof – word egter steeds betwis. Sigrid Schmidt (1973 en 2018) wys uit op die wyse waarop |kaggen, byvoorbeeld, ’n hoogs diskursiewe lewe deur die eeue heen aangeneem en verskillende goed vir verskillende mense in verskillende tye beteken het. Belangwekkend, hy is heel moontlik meer ’n legendariese figuur, as goddelik. Hiernaas het Roger Hewitt (2008) ons lank reeds op die verhouding tussen die |xam en !khwa attent gemaak, ’n figuur wat wel die |xam se respek en aansien verdien het, maar anders as ’n goddelike figuur, verbind is aan bepaalde kulturele praktyke en seisoenale gebeurtenisse, eerder as volslae deel van hul geesteswêreld. Laastens het Anne Solomon (1997, 2007, 2008, 2009, 2011) reeds telkens die sjamanistiese teorie (of ten minste dele daarvan) oortuigend weerlê, asook die pan-Khoisan geloofsteorie bevraagteken. Om by dié debatte betrokke te raak is dus ’n studie opsigself. Gideon von Wielligh som onwetend die verwikkeldheid van dié vraagstuk op wanneer, ter inleiding van ’n hoofstuk in sy versameling oor die Boesmans, argumenteer dat “hul bedroef weinig [van die godsdiens] af weet” (2010: 50), net om vyf bladsye later op te merk dat die Boesmans se bygelowe “so sterk by hulle ingewortel [is] dat dit amper net soos ’n soort godsdiens beskou kan word” (ibid. 55) (Sien Lombard 2014b vir ’n bespreking van Von Wielligh se verwikkelde, insiggewend-teenstellende sienings oor die geloof by, en van, die Boesmans). Wat ons wel oor seker is, is dat die vraag om godsdiens by die |xam ’n belangrike verwikkeling in die godsdienswetenskappe skep deur juis aanvaarde konsepte omver te werp (Chidester 1996). Die gepaardgaande onsekerhede om die godsdienstige gebruike, en in welke mate só ’n beskrywing gepas is, tesame met die besef dat ten minste twee notaboeke wat die religieuse gedagtes van die |xam ingesluit

het, verlore is (Solomon 2019), motiveer my om godsdienswetenskaplike oorwegings buite my studie te laat – behalwe in enkele gevalle waar dit as agtergrondinligting by die bespreking van ’n bepaalde teks uitgelig word.

’n Laaste belangwekkende gegewe wat die konteks van die navorsing beïnvloed, is die aard van die materiaal wat in die argief opgesluit is, naamlik geskrewe weergawes van ’n mondelinge tradisie. Die mondelinge tradisie, anders as geskrewe diskoerse, is meer omvattend, en telkens moeilik peilbaar binne dissiplinêre of genre-grense: “die tekste self [kan] ‘letterkunde’, ‘geskiedenis’, ‘geneeskunde’, ‘religie’ en ander dinge ... saamvoeg” (Barber 1989: 13). Die gevolg is dat alhoewel daar in ’n bepaalde tradisie gedink word, dié onderliggende wispelturige aard van die materiaal onder bespreking die navorser dwing om meer interdisziplinêr te werk. “Die eenheid van [dissiplinêre] velde in mondelinge tekste dui daarop dat die metode van interpretasie ook verenig moet wees” (ibid.). Die bestudering van die |xam materiaal kan dus nie slegs op ’n enkele veld aangewese wees nie.

Dit laat ons met twee gevolgtrekkings: a. die |xam word gereeld beskryf as intiem verbind met die aarde as geheel, veral met diere, met dié verbintenis as intens lyflik van aard. Dit is daarom dat ek, voorlopig, die |xam-wêreldsiening as eko-morele fenomenologie beskryf, met die klem op die lyflike aard van die kennis en etiese ingesteldheid teenoor ander en die natuur. b. die studies wat dusver onderneem is in verhouding tot |xam sienings, is hoofsaaklik in die antropologie en die godsdienswetenskappe gefundeer. Met die enkele uitsondering van die filosofiese studies van Antjie Krog (2006, 2008a, 2008b, 2009, 2013, 2014a, 2014b, 2015), bestaan daar dus ’n leemte in die veld. En omrede daar ’n leemte in die begrip van die sienswyses van die Boesmans is, is daar ook ’n leemte in Afrikafilosofie, en die filosofie as geheel (Nicolson 2008). Dié studie poog dus om dié leemte aan te spreek, en omdat dit een van die eerste daadwerklike pogings is om filosofies met die argieftekste om te gaan, verkies ek om my gevolgtrekkings as sienings, of wêreldsienings, te beskryf. Dit, teenoor die meer gevestigde tradisie van Ubuntu-filosofie, of die Afrikafilosofie, byvoorbeeld. Deur die gevolgtrekkings as sienings te beskryf, is egter nie ’n poging om dit, of die kultuur waaruit ‘gelees’ word, as minder as filosofie af te maak nie. Die hoop is egter dat soos meer studies onderneem word, soos meer stemme bykom, daar ’n daadwerklike filosofiese tradisie in die juiste sin van die woord om die |xam en hul sienings vorm sal aanneem.

1.2. Probleemstelling

Ten spyte dat die |xam en hul kultuurerfenis reeds aansienlike aandag geniet in verskeie studieverde, is tekste van die |xam-argiewe nog nie na behore bestudeer met 'n fokus op die etiese wêreldsiening van die |xam nie, en nog minder teen die agtergrond van Afrikafilosofie.

1.3. Vraagstukke

Die studie poog om die volgende drie vrae aan te spreek ten einde 'n dieper begrip van die wêreldsiening van die |xam, soos gereflekteer in argieftekste, te verkry:

A. Wat is die etiese konsepte wat in geselekteerde |xam argieftekste gereflekteer word?

B. Tot watter mate kan die sienings in die argieftekste gereflekteer met Ubuntu in gesprek tree?

C. Tot watter mate kan die |xam-wêreldsiening as eko-morele fenomenologie beskryf word?



1.4. Hoofstukindeling

In dié hoofstuk verskaf ek 'n kort inleiding tot die onderwerp van die studie, omskryf die sentrale probleemstelling, stel my ondersoekvrae, en gee konteks om die gebruik van sekere name en skryfwyses.

In die tweede hoofstuk kom die vraag van Afrikafilosofie aan bod. Ek verskaf 'n oorsig oor die tradisie, die verskeie benaderings wat gevolg kan word, en beskryf my metodologie.

In die derde hoofstuk val die klem op die etiek in die Afrikafilosofie, spesifiek die diskoers om Ubuntu. Ek verskaf 'n oorsig oor die 'stand' van huidige navorsing in die veld, en lig uit waar daar 'n leemte is.

In die vierde hoofstuk word 'n oorsig oor die argiewe verskaf. Dit het die doel om aandag te vestig op van die uitdagings wat 'n navorser in die gesig staar wanneer daar met

die argief gewerk word, en watter tipe oorwegings in ag geneem kan word in die ‘lees’ van die tekste.

Hoofstuk vyf bevat die bespreking van enkele sleuteltekste uit die argief, en word in drie afdelings verdeel. Die doel van dié hoofstuk is om ’n oorsig oor die teks, asook die teks se resepsie, te gee, waarna ek krities met die konsepte in die tekste gereflekteer omgaan.

In die sesde hoofstuk word die verskeie konsepte wat in hoofstuk vyf geïdentifiseer en bespreek is, met Ubuntu in gesprek gebring – hierdeur poog ek om te illustreer hoe die idees en konsepte uit die |xam-wêreldsiening die moontlike leemtes van Ubuntu, soos in hoofstuk drie geïdentifiseer, kan aanvul.

Die sewende hoofstuk vorm die samevatting van die studie, en hier lig ek enkele moontlikhede vir toekomstige studie uit.

1.5. Benaming

Benaming bly ’n brandende vraagstuk. Dit is een van die mees kontroversiële kwessies in Boesmanstudies, dog bly dit die onomkombaarste: om te kan praat, moet daar genoem, en benoem, word. In my skrywe verkies ek die beskrywing Boesman, bo San, Sonqua, Basarwa, en AbaThwa, in so neutraal ’n wyse as moontlik. Dit is eerstens in volging van die meerderheid teenswoordige Boesmangroeperings wat dit verkies bo die gebruik van San (Grant 2019, Kruiper en Bregin 2020); tweedens is daar ’n erkenning dat alhoewel Boesman ’n hoogs neerhalende term is, veral in historiese dokumente, die woord San eweneens neerhalende konnotasies het; derdens, in beide die Bleek and Lloyd asook Von Wielligh-argiewe, wat die sentrale verwysingspunt in my studie aanneem, word Boesman, oftewel Bushman in Engelse vertaling, as benaming gebruik.

’n Derde term wat veral in meer populêre ruimtes gebruik word, is die benaming Khoisan. Hier moet daarop gelet word dat dit ’n relatiewe resente akademiese konstruksie is. Die Duitse antropoloog Leonard Schultze het die term geskep ná hy ’n studie in die destydse Duits-Suidwes-Afrika, oftewel Namibië, onderneem het. Hy het die begrip geskep uit die twee onderlinge ‘groepe’ wat hy uitgeken het (naamlik die Khoikhoin en San in sy terme), wat volgens hom, ten spyte van hul verskille, ’n enkele ‘rasgroep’ uitgemaak het – vandaar Khoisan. Só ’n samevoeging, hetsy op grond van ras of kultuur, is aanvegbaar, en dit “resoneer min met [teenswoordige groepe]” (Suzman 2019: xii). Ek vermy dit dus eerder, behalwe in daardie ruimtes waar reeds aansienlike navorsing gedoen

is wat op betekenisvolle, en gedeelde, kulturele uitdrukkings dui wat onder Khoisan-groepe gevind kan word. Ek gebruik dit egter skroomloos in 'n taalkundige sin, met Khoisan wat na 'n taalfamilie verwys waar klapklanke geredelik voorkom (Du Plessis 2019, Jones 2019).

Ek wil dit egter duidelik onderstreep dat ek, ten spyte van dié sienings en gebruike, nie die gebruike van ander wil afmaak as verkeerd of ongewensd nie. Ek laat daarom die gebruik van Boesman, San, Basarwa, Khoisan, ensovoorts, onveranderd in direkte aanhalings van ander. Dit word gedoen met die “verwagting dat [sulke uiteenlopende gebruike en perspektiewe] debat sal stimuleer en die waarde van die uitruiling van idees [uitlig] ... [en is daarom bedoel om enige vorm van] uniformigheid” (Deacon en Skotnes 2014: 5) en sensuur teen te staan. Die sienings van Alan Barnard som dit miskien die beste op – alhoewel hy eens volmondig vir die gebruik van Boesman geargumenteer het (1992), het hy later (2007) sy posisie verander, en 'n meer ambivalente houding ingeneem. Daarby moet Hein Willemsse (2008) se argument dat die gebruik van Boesman in Afrikaans miskien net te problematies is om van die rassistiese toon van die verlede te ontheg, onthou word, 'n siening wat moeilik weerlêbaar is (Sien ook Ellis 2014 en 2015; Raper 2010, 2011, 2012; en Wright 1996 vir verdere besprekings).

1.6. Ortografie

In my studie volg ek Bleek en Lloyd se 1911 ortografie vir die spelling van |xam. In dié ortografie word die dentale (sagte tandklik) en laterale (sylingse) klapklanke met ‘|’ en ‘||’ uitgebeeld, en nie ‘/’ en ‘//’ nie. In die Von Wielligh-argief word alle klapklanke deur 'n enkel tipografiese afkappingsteken (‘) voorgestel. Alhoewel ek dit onveranderd laat, verskaf ek die meer akkurate eweknie soos dit in die Bleek en Lloyd-argief voorkom (sien Staphorst hangend.b vir 'n talig-argeologiese ondersoek van die Von Wielligh-argief). Daarnaas gebruik ek slegs hoofletters by Romeinse letters indien dit nie op 'n klapklank volg nie: die ‘d’ in Diä!kwain word dus met 'n hoofletter geskryf, maar nie die ‘k’ in ||kabbo nie. Ek vermy verder die uitligging van |xam woorde deur hulle nie in kursief te plaas nie. Dit is omrede ek hulle, soos meer breedvoerig geargumenteer sal word, nie as vreemd tot Afrikaans wil uitmaak nie, maar eerder hul regmatige posisies as volslae deel van die woordeskat wil toe-eien. Soos met die kwessie om benaming, laat ek egter die ortografiese keuses in 'n direkte aanhaling onveranderd (sien Du Plessis 2019 vir 'n oorsig oor die geskiedenis van ortografie met betrekking tot Khoisantale). Laastens, siende “dat

ons 26 letters van die ABC nie genoeg is om al die klanke in die Boesmantaal in geskrif weer te gee nie” (Von Wielligh 2010: 42), ’n opsomming van die klapklanke:

| - die dentale klapklank, oftewel sagte tandklik, “word gemaak deur die punt van die tong teen die boonste voortande saggies vas te druk en met ’n suig skielik weg te trek” (ibid. 41)

|| - die laterale klapklank, oftewel die sylingse klik, “word gemaak deur die tong een kant toe teen die kieste te druk en dit met ’n suig skielik weg te ruk” (ibid.).

! – die alveolar klapklank, oftewel die keelklik, “word gemaak deur die tong bo teen die gehemelte op te krul, met ’n trek skielik na agter” (ibid.).

‡ - die palatale klapklank, oftewel die harde klik, “word gemaak deur die punt van die tong teen die voortandvleis vas te druk en dan skielik weg te ruk” (ibid.).

⊙ - die bilabiale klapklank, oftewel gesmaklik, “is die sagste van algar en word gemaak deur die twee lippe opmekaar te plaas en met ’n gesuig skielik te verwyder” (ibid.)



HOOFSTUK 2 – Afrikafilosofie

2.1. Filosofie in Afrika

Afrika, so dikwels geplunder, gesuiwer, gebrand!

Afrika staan in die teken van vuur en van vlam ...

(Breytenbach 2001: 296)

Die vrae rondom Afrikafilosofie word beide gereeld geopper, en met lang penhale bespreek. Nie alleen dra dit swaar aan die vraag of dit wat Afrika bied wel filosofie is nie, maar die meeste geskille gaan oor die woord 'Afrika'. Dis gevolglik uiters belangrik dat die gebruik van die begrip 'Afrikafilosofie', asook hoe daar in so 'n denkrigting gewerk gaan word, duidelik omskryf word. Ek poog om in dié hoofstuk 'n kort opsomming oor die vraagstukke rondom Afrikafilosofie te verskaf en te bespreek, waarna ek my benadering binne dié tradisie sal omskryf.

Die vraag 'is daar 'n Afrikafilosofie?', wat gewoonlik verder gevaardgaan met 'wat is Afrikafilosofie?', lei 'n gesprek in wat meer reflekteer oor die posisionering van die vraag en vraagsteller, as die antwoord daarop. Die bevraagtekening of 'n filosofiese tradisie in Afrika gevind kan word, het 'n geskiedenis wat teruggelei kan word tot Aristoteles (Ramose 2005). Aristoteles se bekende aforisme, wat met die verloop van tyd ook as 'n tipe motto van die filosofie geag is, is: 'man is 'n rasonale dier'. Wat Magobe Ramose vir ons uitlig, is dat 'man' hier nie 'n inklusiewe verwysing is nie. Vrouens is byvoorbeeld uit Aristoteles se definisie van die 'groep diere' wat rasoneel kan dink uitgesluit. Wat Ramose uitwys, is dat die stelling 'n siening van 'man' ontbloot wat die houdings en dade van geslagte groepe mense beskryf, veral daardie mense wat koloniale magte gevorm het. Dié stelling kan beskou word as die begin van die "stryd om rede ... tussen die kolonialiste en die Afrikane ... Aristoteles se definisie van die mens was diep ingegroef in die sosiale etos van daardie gemeenskappe en samelewings wat die sogenaamde ontdekkingsreise onderneem het" (ibid. 5).

In die werk van Georg Hegel (1984: 177-178) word dié siening van Afrika en Afrikane tot 'n uiterste gedryf, met Hegel wat rasonale denke buite die vermoëns van Afrikane plaas:

Die karakteristieke eienskap van die swart mens is dat hul bewussyn nog nie 'n bewustheid bereik het van enige noemenswaardige objektiwiteit – byvoorbeeld, oor God of die reg – waarin die wil van die mens kan deelneem en waarin hy bewus kan word van sy eie wese nie. Die Afrikaan, in sy ongedifferensieerde en gekonsentreerde eenheid, het nog nie daarin geslaag om die onderskeid tussen homself as 'n individu en sy essensiële universaliteit te maak nie, met die gevolg dat hy niks van 'n absolute wese wat anders en hoër as homself is ken nie ... Dus, in Afrika as geheel, maak ons 'n staat van onskuld mee, waarin die mens kwansuis in eenheid met God en die natuur woon. Want in dié staat, is die mens nog onbewus van homself.

Die rassistiese en reducerende sienings is skrypend. Maar dit was, en tot 'n bepaalde mate is steeds, die oortuiging waarteen denkers wat ten gunste van Afrikafilosofie is moet redeneer. Daarom argumenteer Achille Mbembe (2001) dat die diskoers rondom Afrika, alhoewel bespreek in die naam van rasionaliteit, ironies genoeg heeltemal irrasioneel is. Om “rasioneel oor Afrika [te praat is] iets wat nog ooit natuurlik gebeur het nie” (ibid. 1). Die begrip Afrika en Afrikaan, en alles wat daarmee gepaardgaan, is 'n onderwerp wat aldus Mbembe altyd met twee voetnote onderskryf word. Eerstens, dat die ervarings van Afrikane slegs deur 'n negatiewe interpretasie uitgebeeld word: “Afrika word nooit gesien as in besit van dinge en eienskappe wat werklik deel uitmaak van ‘menslike natuur’ nie” (ibid.). Tweedens, dat die diskoers om Afrika en Afrikane in 'n raamwerk geskied wat in wese deel van 'n meta-tekst om die dier, of, meer spesifiek, die gedierte, vorm. Sodoende word die Afrikaan 'n na-mens: na-aan en naby die mens (lees Westerling), maar terselfdertyd 'n navolg-mens, behoewend om ge-kultiveerd en ver-mens (lees ver-Westers) te word. En met die Afrikaan 'n na-mens, word die kontinent 'n na-land – 'n ‘uitvindsel’ (Mudimbe 1988) van die Westerse verbeelding. 'n Uitvindsel, argumenteer Mbembe (2001), wat Afrika en die Afrikaan as ‘absolute ander’ verbeel.

Dus vra Valentyn-Yves Mudimbe (ibid. 188): “Wat is 'n Afrikaan? Waar en hoe verkry mens kennis van sy of haar wese? Hoe definieër mens hierdie wesenlikheid, en na watter gesag wend mens sigself vir 'n moontlike antwoord?” Dié vrae werk teen die essensialistiese beskrywing van wat Afrika en Afrikane mag wees. Uit Hegel se skrywes, byvoorbeeld, blyk Afrika en Afrikaan gelyk aan ‘Swart’, en terselfdertyd ook as een homogene groepering. Deur krities om te gaan met die konsepte van Afrika en Afrikaan,

lei Mudimbe 'n gesprek in rondom Afrika as 'n ruimte van moontlikhede. Eerder as eenduidig, dit wil sê eenvoudig, dui dit op 'n “glibberige, onophoudelike ondersoek” (Morakinyo 2016: 125).

Die miskenning, of eerder radikale ontkenning, van 'n filosofiese tradisie in Afrika het 'n blywende indruk op die dissipline gemaak. “Afrikafilosofie ... is gereeld in die posisie van non-filosofie ... Daar is baie wyses waarop Afrikafilosofie as non-filosofie uitgebeeld word sonder om daardie woorde te gebruik ... Dit mag vereer word as tydloos of diepgaande of ewigdurend, maar niks hiervan is dieselfde as filosofie nie” (Janz 2018: 9). Dit is om dié rede, naamlik die doelbewuste ontkrywing van Afrikafilosofie, dat Kwasi Wiredu (2006: 1) die dryfkrag daarvan in die postkoloniale era as “'n soektog na self-defininiëring [ag, en dat dit daarom baie gepas is] dat Masolo sy geskiedenis van kontemporêre Afrikafilosofie, die eerste vollengte geskiedskrywing van die dissipline in Engels, *African Philosophy in Search of Identity* titel”.

Christoper Ogbogbo (2017) argumenteer dat die tradisie gevolglik ‘arm’ is; hoofsaaklik as gevolg van 'n gebrek aan uitsluitel rondom wat die tradisie is, wat dit wil bereik, en hoe dit te werk wil gaan. In teenstelling hiermee argumenteer ek dat die tradisie, indien enige iets, nie arm is nie, maar verarm. Binne die vestiging van Westerse instellings onder die koloniale projek, is filosofiese tradisies, net soos bykans alle ander fasette van lewe onder Afrikane, verwoestend geplunder. Wat as 'n tradisie van filosofiese besinning eie aan Afrika geag kan word, is nooit deur die Westerse akademie aanvaar of erken nie.

Met die vestiging van die Westers-georiënteerde akademie in Afrika, was dit gevolglik dié sienings wat bevorder is: “enige afwyking hiervan is nie as filosofie geag nie. Dus, soos gepionier deur Westerse denkers[,] of hulle wat in Westerse skole ... hul opvoeding ontvang het, [was] die vestiging van filosofie van die begin reeds gemodelleer op die Westerse tradisie wat Afrika filosofie verbind het aan grotendeels Westerse raamwerke” (Ogbogbo 2017: 13). Dat dié siening van Westerse filosofie as allerbelangrikste met 'n alleenreg geïnternaliseer is deur filosofie in en van Afrika, is duidelik uit Peter Bodunrin se stelling in 1989 dat “jy slegs kan leer om te filosofeer by die meesters van die vakgebied en sulke meesters is te vind in die Westerse geskiedenis”.

2.2. Filosofie vir Afrika

Die vraag of daar Afrikafilosofie mag wees, en hoe só 'n tradisie mag lyk, is egter sinneloos indien die sinvolheid daarvan nie uitgelig word nie. Hier wend ek my na Antjie

Krog (2009: 156) se argument wanneer sy beklemtoon, in 'n gesprek rondom 'n kritiese Afrika-etiek, dat dit wat deur dié filosofie ondersoek en beskryf word “nog NIE deur die Weste begryp is nie”. Belangwekkend is dat Krog die argument insien van hulle wat dink dat wat Afrika filosowe probeer sê dieselfde is as wat Westerse filosowe sê, dalk 'n teken is dat “ons van Afrika dit nog nie reg gekry het om [die filosofie] behoorlik uit te druk nie. En dit is moeilik”, som sy op teenoor 'n Westerse filosoof: “ons moet Westerse gereedskappe gebruik ... julle hoor ons nie deur ons eie stem nie. Julle hoor ons slegs deur *julle* stem” (ibid.; tensy anders vermeld, word die klem by alle aanhalings in die oorspronklike gevind).

Hierin lê die laaste deel van die beweegrede om Afrikafilosofie as tradisie te erken, en aktief daarin te werk. Die rassistiese sienings van Hegel en ander, die aktiewe ontkywing van Afrikafilosofie as diskoers (Ramose 2005, Okbogbo 2017) en die gepaardgaande beskrywing daarvan as “bloot uitgediende Westerse filosofie” (Janz 2002: 12), neem vorm in die skadu van kolonialiteit. Dit moet gevolglik deur die lens daarvan, en nie bloot kolonialisme nie, gelees word. Tussen dié twee terme lê 'n belangrike onderskeid, naamlik 'n historiese tydvak, en 'n ontologiese posisie (Maldonado-Torres 2007 en 2016). Waar kolonialisme na 'n tyd in die geskiedenis van die verhouding tussen die Weste en Afrika verwys, 'n tyd wat grotendeels verby is ná politieke onafhanklikheidswording van die kontinent se meerderheid lande in die 20ste-Eeu, is kolonialiteit 'n denkwys. Kolonialiteit, asook dekolonialiteit, is die “logika, metafisika, ontologie, en magsmatrikse geskep deur die grootse prosesse van kolonisering en dekolonisering” (Maldonado-Torres 2016: 10). Die gevolg: “[d]ie kolonisering van die verstand [wat] manifesteer in die wyse waardeur 'n groep mense se geskiedenis ontken word” (Ahluwalia 2001: 41). Deur die geskiedenis van 'n filosofiese tradisie eie aan die Afrikabodem te ontken, en voort te werk in 'n diskoers wat so 'n tradisie ontken, verskaf geen werklike verandering in die kolonialiteit van 'n epistemologiese ruimte in Afrika nie. Daarom, “met die gegewe dat Afrikastudies uitgedink is deur Europeërs, moet Afrikane vandag nie bloot die dissiplines oordra soos beraam in Europa nie. Afrikane moet hulle herontdek. So 'n herontdekking impliseer 'n skerp kritiese bewussyn van die ideologiese grense en die teoretiese en metodologiese tekortkominge van die vorige gebruike” (Hountondji 1996: xix).

As koda tot die motivering om in 'n Afrikafilosofiese tradisie te werk, luister ek na die argumente van Steve Biko. Sonder om die Weste af te maak as waardeloos, verskaf hy

'n insig in die toevoeging wat Afrika maak tot 'n breër menslikheid: “[d]ie groot magte van die wêreld mag dalk wonders verrig het deur vir die wêreld 'n industriële en militêre voorkoms te gee, maar die grootste geskenk moet nog uit Afrika kom – om aan die wêreld 'n meer menslike gesig te gee” (Biko 1987: 66). Die behoefte om Afrikafilosofie kan teen dié agtegrond gelees word – die toevoeging en omvorming van 'n “meer menslike gesig”; en filosofie, die wêreldoor, wat dieper en ryker resoneer met 'n gedeelde menslikheid.

2.3. Filosofie uit Afrika

In die soeke na 'n juiste defnisie van Afrikafilosofie, is daar reeds uit vele oogpunte ondersoek ingestel en argumente gelewer – soms teenstrydig, maar altyd insiggewend in die verdieping van die debat. Wat spruit uit dié debat, is hoofsaaklik twee argumente wat teen mekaar opgeweeg word. Die eerste veronderstel 'n kwaliteit inherent aan Afrika se kulturele erfenis, en die tweede 'n geografiese verbintenis (Morakinyo 2016).

In die eerste argument word Afrikafilosofie as nou verbind aan “Afrika-‘konsepte’ en -‘probleme’” geag, asook die “‘metodologiese en kritiese ondersoek’ na dié konsepte en probleme” (Serequerbehan 2000: 38). Die konsepte en probleme wat as eie aan Afrika geag word, verwys hoofsaaklik na die kulturele konteks van Afrikane, met 'n siening wat gereeld as essensialisties uitgebeeld word (sien 2.3.1) Hierteenoor argumenteer Paulin Hountondji (1996: 33, 66) vir 'n geografies-gebonde definisie:

Met ‘Afrikafilosofie’ bedoel ek 'n stel tekste, spesifiek die stel tekste geskryf deur Afrikane en beskryf as filosofies deur hul outeurs self ... Met ander woorde, ons is slegs bemoeid met die filosofiese bedoeling van die outeurs, nie met die graad van effektiewe verwesenliking nie ... Die essensiële punt hier is dat ons 'n radikale nuwe definisie van Afrikafilosofie geskep het, die maatstaf is nou die geografiese oorsprong van die outeurs eerder as 'n veronderstelde spesifisiteit of inhoud.

Soortgelyk aan die kritiek teen die kulturele argument, word die geografiese as essensialisties uitgemaak. Daarby is daar die “betwistings rondom die terme soos ‘Afrikaan’, ‘pan-Afrikaan’, ‘Sub-Sahara Afrikaan’, en so voorts” (Krog 2013: 196). Uit dié debat blyk dit die denkers wat hulself wil skaar by Afrikafilosofie, een van die twee argumente moet voorstaan (Morakinyo 2016). In my studie verkies ek om die eenvoudige

tweedeling agter te laat, en plaas my gebruik van die term eerder in die omskrywing van Bruce Janz (2009).

Beïnvloed deur die denke van Giles Deleuze en Felix Guattari aangaande plek en ruimte in die filosofie, argumenteer Janz dat die debat rondom Afrikafilosofie bykans altyd vassteek in 'n ruimte wat deur Europeërs gekarteer is. Eerder as om die vraag te vra 'wat is Afrikafilosofie?', moet daar gevra word: 'waarom filosofeer ons in Afrika, en hoe kom dit uit dié plek?' Met 'plek' verwys Janz nie bloot na die gekarteerde, die geografiese, die afbakenbare ruimte nie, maar posisie en leefwêreld. Die konsep van plek verwys dus na 'n geheel van kultuur, erfenis, wisselwerking met ander, asook fisieke ruimte wat saam gesnoer word in 'n refleksiewe en kritiese daad. Volgens Janz is die klem op 'plek' veral van toepassing op Afrikafilosofie, en is dit juis die tradisie wat die beste geplaas is om 'n kritiese inslag daarop te grond "siende dat (ongegag of die beoefenaars dit in eksplisiete terme plaas of nie) dit 'n slaaf is van plek in die filosofiese wêreld in die algemeen, die plek daarvan in verhouding tot kulturele oorsprong en huidige milieu, die plek daarvan in die formulering van die identiteit van beoefenaars" (Janz 2009: 12). Om Afrikafilosofie as sulks 'te plek', deur dit te plaas in 'n verweefde wisselwerking van kultuur en natuur, hede en verlede, skep die moontlikheid om die eenduidige vereistes van filosofiese onderwerp of geografiese herkoms te oorbrug. Sodoende kan Afrikafilosofie se plek in die wyer filosofie beklemtoon word, en volslae "'n naam vir 'n meervoudigheid 'posisies' en moontlik 'n meervoud meervoudighede'" word (Wamba dia-Wamba 2003).

Wat verder van belang is in die besproke tweedeling, is die struweling tussen wat as tradisioneel, of partikulêr, gegag word, en dit wat as universeel uitgebeeld word. Dié skeiding spreek van een siening van die filosofie (partikulêr) wat dit as konteksgebonde ag – met konsepte, logikas en gevolgtrekkings veelvoudig en bepaald tot 'n konteks – terwyl die ander (universeel) dit lees as konteks-vry en dus alomvattend – met konsepte, logika en gevolgtrekkings in die eenvoud, en gegag as absoluut (Chukwu 2017). Janz (2009: 248) se idee van plek weerlê die argument van die universele, deur te beklemtoon dat by "enige plek, Europa, Afrika, of enige plek elders, filosofie by die geleefde ervarings van mense begin, en vandaar word abstraksies en konsepte geskep wat bruikbaar is, maar wat artefakte van filosofie is, of bewys dat filosofie wel daar teenwoordig was". Filosofie is lank reeds aan geografie, geloof en ander 'ruimtes' verbind: "ons het almal dissiplinêre huise" (Janz 2017: 155). Hierteen kan Walter Mignolo (2017) se argument gelees word dat universaliteit nie 'n inherente eienskap van enige filosofiese tradisie is nie, maar 'n

diskoers. Daarom beskryf hy eurosentriese kennis, wat as universeel geag word, bloot as lokale kennis wat deur globalisering verwoord is tot universeel: “die konsep van universeel, snaaks genoeg, het globaal geword, en die globale was verwar met die universele” (ibid. 287). Wat as universeel geag word, is gevolglik verbind aan mag, maar is in wese niks anders as partikulêre kennis nie. Die debat rondom Afrikafilosofie se verhouding tot die partikulêr-universeel kwessie is nie werklik ’n debat nie, bloot die bevordering van ’n valse tweedeling.

2.3.1. Afrikafilosofie se verskeie vorme

Benaderings tot Afrikafilosofie het sedert politieke dekolonisering toegeneem, en neem hoofsaaklik een van vier vorme aan: etnofilosofie, wysheerfilosofie, nasionalisties-ideologiese filosofie, en professionele filosofie (Oruka 1981). Waar die wysheer- en nasionalisties-ideologiese filosofiese tradisies minder aandag ontvang in die wyer debat rondom Afrikafilosofie, vorm die etno- en professionele filosofiese tradisies steeds die spilpunt van bespreking.

Die etnofilosofiese tradisie, wat ook as die tradisionele siening beskryf word (Chukwu 2017), kan as ’n direkte respons op die koloniale uitbeelding van Afrikane gelees word. Waar koloniale magte telkens Afrikane as geskiedenis- en kultuurlose barbare verbeeld het, het denkers soos Placide Tempels en John Mbiti teruggekeer na die kulturele goedere van Afrikaan-gemeenskappe. Hulle werk, wat ’n antropologiese inslag het, het die doel om die gedeelde gedagtegang van ’n gemeenskap voor te stel. Só argumenteer Tempels in *Bantu Philosophy* dat die “Afrikaan Weltanschauung” gesetel is in ’n fyn netwerk van verskeie kragte wat op mekaar inwerk en teenwerk. Mbiti omskryf in *African Religions and Philosophy* die verskil in die konseptualisering en ervaring van tyd tussen Europeërs en Afrikane. Die waarde van studies soos dié van Tempels en Mbiti is dat waardes en idees van Afrikaan-gemeenskappe uitgelig kan word. Gyekye (1987: 11-12) omskryf dié benadering binne ’n konseptualisering van Afrikafilosofie soos volg:

Dit is inderdaad ’n fout om te bly glo dat die term “Afrikafilosofie” net gebruik moet word om die filosofie te dek, dit wil sê die geskrewe filosofie, wat tans vervaardig word deur kontemporêre Afrika filosowe. Want filosofie, in die sin van ’n wêreldsiening of in die sin van ’n dissipline – dit wil sê, in die sin van sistematiese kritiese denke oor probleme gedek in filosofie as

wêreldsiening – kan in tradisionele denke van Afrikaan-gemeenskappe gevind word.

Die etnofilosofiese benadering is egter lank reeds ’n twispunt in die filosofie. Die sterkste en mees aanvaarde argument daarteen, is dat filosofie ’n aktiwiteit is waarin die mens as individu krities en self-refleksief werk. Kritici argumenteer dus dat enige groep of kollektief, soos ’n Afrikaan-gemeenskap, nooit ’n gedeelde wêreldsiening kan openbaar nie (Hountondji 1996). Hierby word daar geargumenteer dat indien dit so mag wees dat ’n groep mense ’n bepaalde houding of siening deel, die bestudering en opskrywing daarvan nie filosofies van aard is nie, maar eerder antropologies:

Etnofilosofie ... verkondig om die beskrywing van ’n implisiete, onuitgesproke wêreldsiening te wees, wat nooit iewers bestaan het anders as in die antropoloog se verbeelding nie. Etnofilosofie is ’n pre-filosofie wat sigself verkeerdelik identifiseer as ’n meta-filosofie, ’n filosofie wat, eerder as om ’n eie rasonale regverdiging te bied, lui wegkruip agter die gesag van ’n tradisie, wat eie idees en oortuigings op die tradisie projekteer (ibid. 63).

Ten spyte van sulke fel kritiek is dit egter belangwekkend om te onthou dat die benadering van Tempels, Mbiti en ander nie die eerstes was met hul inslag nie. Soortgelyke ‘antropologiese’ sketse kan gevind word in die skrywes van Raoul Allier (*The Mind of the Savage* (1929)) en William Vernon Brelsford (*Primitive Philosophy* (1935), *The Philosophy of the Savage* (1938)). Wat reeds uit die titels van dié skrywes afgelei kan word, is dat dit ’n eksplisiete voortsetting van die tradisie, soos deur Hegel verwoord, is. Dié antropoloë het geen “filosofie of enige singewende betekenis gesien in wat hulle as die “mind of the savage” beskryf nie. Hulle vermoed eerder ’n neiging tot tradisionele eenstemmigheid tiperend van die dierlike instink daarin” (Oruka 1990: 15). Die bydraes van Tempels, Mbiti en ander wat binne ’n sogenaamde etnofilosofiese tradisie werk, is gevolglik nie bloot voortspruitend uit ’n benadering of denkwyse eie aan sigself nie. Dit is eerder ’n reaksie op die rassistiese en reduserende antropologiese werke van dié wat hulle voorafgegaan het (Ukpokolo 2017).

Hountondji (2018: 11) hou egter vol dat dié tipe werk self sekere koloniale idees and praktyke voortsit: “die werke deur Afrika denkers was nie hoofsaaklik bedoel vir hulle

mede-Afrikane nie maar eerder vir 'n Westerse gehoor ... die denkers [was] ge-ekstrovert, dit wil sê ekstern-georiënteerd. Hulle het hulself as woordvoerder van hul eie mense geag wat 'n Westerse gehoor aanspreek in 'verdediging en illustrasie' van hul mense se kultuur". Dié beskrywing sluit nou aan by Gayatri Spivak (1999: 6) se omskrywing van die rol van die inheemse informant in 'n breë diskoers van kolonisering, met die inheemse informant die "leë, aldus vrugbare teks van kulturele identiteit wat slegs die Weste (of 'n Westers-gemodelleerde dissipline) kon inskryf ... [tot] die self-marginaliserende of self-bevestigende migrant of postkoloniaal wat vermom is as 'inheemse informant'". Die gevaar wat die etnofilosof in die gesig staar, is juis om die enkele gesig vir die geheel aan te sien.

Tog ag Hountondji (ibid.) nie etnofilosofie sonder meriete nie. Hy erken terugskouend dat sy vroeëre kritiek moontlik te fel was, en dat daar wel waarde in sulke studies is, maar dat dit steeds nie as filosofies geag, of by die filosofie betrek, moet word nie. Daarby argumenteer hy dat die veronderstelling van 'n kollektiewe gedagtegang onsin is, maar dat daar wel iets soos 'n dominante sisteem van geloof en denke teenwoordig mag wees – met so iets wat as 'n tipe "sosiologie van kollektiewe verteenwoordiging" (ibid.) bestudeer behoort te word.

In teenstelling met die etnofilosofiese tradisie, argumenteer die sogenaamde professionele filosowe, ook bekend as die universaliste, vir 'n benadering wat nader is aan dié wat in die Weste gevind kan word. Die professionele filosowe, wat Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu en Peter Bodunrin insluit, beskou Afrikafilosofie as 'n ondersoek wat sigself behoort toe te spits op ondersoeke en vraagstukke met spesifieke verwysing na Afrika. Professionele filosofie argumenteer dat "geen filosofie Afrikafilosofie is tensy dit handel oor 'n spesifieke Afrika-tema, -onderwerp, of -probleem" nie (Bello 2006: 263). Alhoewel die professionele filosowe gekant is teen die benadering van die etnofilosowe, glo hulle wel dat 'n "ernstige studie van Afrikakultuur en die filosofiese erfenis" (Wiredu 1996: 149) van belang is, mits so 'n studie "krities en rekonstruktief" (ibid.) is. Hulle argumenteer dus dat daar iets soos "beginsels van die rede" (Oruka 1975: 53) is, wat skrif en 'n wetenskaplike metodiek insluit (Chukwu 2017). "In lig hiervan is tradisionele paradigmas in Afrikaan-gemeenskappe nie die status filosofie werd nie sedert hulle gekenmerk word deur oortuigings onbewys deur argumente" (ibid. 814). Filosofie word gevolglik gelees as behorende tot 'n universele raamwerk, 'n taal wat deur filosowe die wêreld oor gedeel word, en as sulks aan 'n streng grammatika moet voldoen.

'n Derde benadering wat dié problematiek probeer oorbrug, is Oruka (1990) se beskrywing van wysheerfilosofie. Waar die etnofilosowe 'n holistiese beskrywing van die waardes en idees van 'n groep of gemeenskap beskryf, en die professionele filosowe 'n individuele aanslag in die tradisionele Westerse sin van filosofie beoefen, bied Oruka die wysheer aan as 'n bemiddelende figuur tussen dié twee tradisies. Die wysheer is gevolglik 'n individu wat binne 'n gemeenskap 'n bepaalde filosofiese ingesteldheid het. Die wysheer bied insig in 'n bepaalde gemeenskap se waardes en gedeelde bewussyn, maar kan dit ook argumenteer en krities daarmee omgaan. Die belang van wysheerfilosofie is gegrond op 'n spesifieke 'informant' in die gemeenskap wat nie bloot inligting verskaf nie, maar meer genuanseerde lesings van hul kultuur gee. Op hierdie wyse betrek die wysheer beide etnografiese gegewens in die vorm van mondelinge oorlewings, maar openbaar ook die eienskap wat die professionele filosowe nastreef, naamlik individuele refleksiewe denke.

Wysheer kan verder in twee kategorieë verdeel word: volkswysheer en filosofiese wysheer (ibid.). Hier maak Oruka egter myns insiens 'n aanvegbare onderskeid, met die volkswysheer – wat 'n tipe antropoloog is – wat as versukkelde filosowe uitgebeeld word teenoor die filosofiese wysheer – 'n persoon wat aan die Westerse filosofiese praxis voldoen. 'n Eerste kritiek is dat Oruka hierdeur stereotipes van Afrikane as onkrities en skuldig aan groepdink voortsit (Ochieng 2008). 'n Tweede kritiek is dat die kategorisering te vaag en arbitrêr is, met weinige verskil in die praxis van die sogenaamde volkswysheer en filosofiese wysheer (Presbey 2017).

Ten spyte van dié kritiek, bied Oruka se benadering 'n belangwekkende metodologiese vernuwing in die wyse waarop Afrikafilosofie beoefen kan word. Filosofie hoef nie net tot 'n akademiese diskoers gerelegeer te word nie, nog minder hoef dit in breë trekke uit antropologiese waarnemings afgelei te word. Wysheerfilosofie is vir Afrika wat die Sokratiese benadering vir die Weste is. Die hoeksteen van dié benadering is die onderhoud. Ongeag of die wysheer kan lees of skryf, die gespreksgenoot (wat gewoonlik 'n navorser of formeel opgeleide akademikus is) kan die onderhoud gebruik om met die wysheer in gesprek te tree oor 'n wye verskeidenheid van onderwerpe en vraagstukke. Die wysheer kan sodoende in een of ander vorm opgeneem word, met hul argumente wat geboekstaaf is en daarna in ander filosofiese literatuur kan sirkuleer.

Daar is verder twee relatief nuwe tendense in Afrikafilosofie, naamlik die post-etnofilosofie en die hermeneutiese filosofie. Post-etnofilosofie beskryf 'n radikale breek

met die bestaande tradisies binne Afrikafilosofie. As basis ag dit die kwessie van Afrikafilosofie as a priori, voor-die-hand-liggend en die debat gevolglik oorbodig (Mungwini 2014). Die tradisie is bemoeid met die kontekstualisering van Afrikafilosofie in die hede. Verwyderd van kwessies rondom oorsprong of erfenis, beweeg die post-etnofilosofie om “die kompleksiteit van kontemporêre Afrikanisme waarin vrae om ras, plek en behorendheid verder as die primêre kwessies van etnofilosofie handel” (Osha 2011: ix). Die post-etnofilosofie kan as ’n ontwikkeling in die professionele filosofie geles word – een wat gemoeid is met konsepvorming en vernuwende denke, maar wel in die konteks van Afrika. Dié konteks, die sogenaamde “kontemporêre Afrikanisme” (ibid.), is nou verbind aan Maldonado-Torres se teoretisering van kolonialiteit (Mungwini 2014), eerder as kolonialisme. Dit staan gevolglik in die breër kritiese tradisie van epistemiese dekolonisering:

in die eerste plek ... ’n konstante stel prosesse waarin *die middele die einde is*; en tweedens, die aanhoudende stel prosesse veronderstel as epistemologiese dekolonisering is nie georiënteer tot ‘die dekonstruksie van Westerse metafisika’ nie, maar, eerder, om die drogbeelde van moderniteit, vooruitgang, en ontwikkeling te ontbloot deur sy donker kant, kolonialiteit, te onthul (Mignolo 2003: 456)

Deur ’n kritiese lens op die Weste en Westerse denkwyses te veronderstel, neem post-etnofilosofie ’n belangrike posisie in as alternatiewe stem in verhouding tot die kwessies wat die huidige milieu in die gesig staar. Alhoewel ek nie met die verwerping van al die etnofilosofiese beginsels deur die post-etnofilosowe saamstem nie, is dit ’n belangrike nuwe stroom in die Afrikafilosofie – veral teen die agtergrond van Janz se omskrywing van plek. Met kolonialiteit wat in die histories-teenwoordige tyd afspeel, kan die post-etnofilosofie ’n leidende rol in ’n konseptuele landskap van verzet en verandering speel.

Die tweede tendens handel oor ’n inslag: hermeneutiese filosofie. Die hermeneutiese inslag kan soortgelyk in gees aan die Westerse analitiese filosofie geles word (Kayange 2018). Soos die Westerse tradisie, is die hermeneutiese tradisie hoofsaaklik gemoeid met taal, en die onderliggende betekenis wat in ’n taal ingebed is. Die leidende figuur in dié benadering, Barry Hallen (2000: 1), argumenteer dat “die sistematiese analise van gewone, alledaagse taalgebruik in nie-Westerse, spesifiek

Afrikaan, kulture bewys kan word om van fundamentele filosofiese waarde te wees”. Alhoewel Hallen tot dusver die omskrywing van die tradisie gelei het, argumenteer Grivas Kayange (2018) dat Kwame Gyekye en Kwasi Wiredu se werk Hallen se teoretisering voorafgaan. Soos in die werk van Gyekye en Wiredu, plaas ’n hermeneutiese benadering die klem op die gewone, alledaagse taalgebruik. Die filosoof ekstraheer die konsepte soos reeds deur die sprekers gebruik in ’n poging om ’n sienswyse of redenasie oop te maak. Hierteenoor sal die nie-hermeneutiese filosowe fokus op die skep en ordening van abstrakte teorieë en betekenis buite die ‘gewone’ taal. Die nie-hermeneutiese filosowe kan dus as gelyk aan die Westerse kontinentaliste geles word, waar die “betekenis van konsepte en teorieë [geskep word wat] verteenwoordigend” is van groepe, soos in die werk van Placide Tempels en John Mbiti (ibid. 4). Die hermeneutiese inslag vorm gevolglik nie ’n tradisie opsigself nie, maar eerder ’n benadering wat binne enige van die vier raamwerke toegepas kan word. Die belang van só ’n benadering wat die integriteit van die taal respekteer, word deur Ngũgĩ Wa Thiong’o (1986: 15-16) opgesom:

Taal as kommunikasie en as kultuur is ... produkte van mekaar. Kommunikasie skep kultuur: kultuur is ’n wyse van kommunikasie. Taal dra kultuur, en kultuur dra, veral deur mondelinge tradisie en letterkunde, die ganse liggaam van waardes waardeur ons onself en ons plek in die wêreld waarneem. Hoe mense hulself verstaan affekteer hoe hulle na kultuur kyk, na hulle politiek en na die sosiale produksie van welvaart, na die ganse verhouding met die natuur en met ander wesens. Taal is dus onwegmaakbaar van onself as ’n gemeenskap van menslike wesens met ’n spesifieke vorm en karakter, ’n spesifieke geskiedenis, ’n spesifieke verhouding met die wêreld.

Hierin beskryf Ngũgĩ indirek die belang van ’n hermeneutiese benadering vir die nuwer omskrywing van plek as spilpunt vir die filosofie deur Janz. Taal, en spesifiek die omgangstaal, reflekteer ’n bepaalde verhouding met identiteit, geskiedenis en die wêreld as leefruimte.

2.3.2. Oraliteit en Non-Filosofie

Afrika haal deur stories asem ... [o]ns is deels mens, deels stories
(Okri 1996: 24, 26)

Om vir 'n oomblik terug te keer tot 'n definisie of omskrywing van wat Afrikafilosofie mag wees: ek dink dis belangrik om weer, en veral na aanleiding van die verskeie tendense en benaderings wat bespreek is, Ogbogbo (2017) teen te staan wanneer hy argumenteer dat die dissipline arm is as gevolg van 'n gebrek aan uitsluitel rondom terminologie en metodologie. Ek glo die gebrek aan uitsluitel kan as 'n tipe impetus in Afrikafilosofie gelees word. Daarby argumenteer Mogobe Ramose dat, in wese, die hele filosofie aan 'n identiteitskrisis lei. Die relatiewe vryheid waarmee daar gewerk, gedebatteer en gekonseptualiseer word, getuig van 'n kreatiewe energie en honger vir deelname. Tog is raamwerke belangrik, en ek wend myself, in terme van hierdie tesis, tot dié van Godfrey Tangwa (2017) rondom wat onder Afrikafilosofie geplaas kan word, spesifiek om die lees van oraliteit as filosofiese materiaal uit te lig. Tangwa identifiseer twee noodsaaklike elemente vir filosofie: eerstens 'n element van refleksiwiteit, tweedens die inspan van kritiese denke.

Theophilus Okere (1983) verskaf 'n insiggewende beskrywing van wat onder refleksiwiteit ingesluit kan word. Met dié doel voor oë beskryf Okere die non-filosofie van Afrikafilosofie. Non-filosofie, volgens Okere, verwys na alle materiaal, tekste of idees wat nie as tradisionele filosofiese materiaal geag word nie. Sulke materiaal, tekste of idees, is nie uit nature onfilosofies nie, maar is eerder bloot tot op die punt van ondersoek en refleksie uit die diskoers van filosofie gelaat. Dit is die “nie-gereflekteerde, daardie ongereflekteerde baggasie van kulturele herkoms ... [V]ir enige refleksie om hoegenaamd te gebeur, moet sommige data eers as vanselfsprekend aanvaar word, sonder bewyse” (1983: 88). Enige refleksiewe aksie, soos die filosofie, moet dus sommige ongereflekteerde ‘data’ besit. Filosofie is aangewese op non-filosofie. Die logiese gevolg van Okere se argument is dat enige iets die basis van filosofiese ondersoek kan vorm, met filosofie wat voorkom waar daar oor non-filosofie ge-filosofeer word.

In die lees van non-filosofiese materiaal is dit insiggewend om ook na Toyin Falola te luister. Hy argumenteer dat in Afrikaan-gemeenskappe, ritualistiese argiewe bestaan wat “ongebonde in grootte en omvang” (2017: 703) is. “Die inhoud van dié

argiewe is nie bloot ... splinters wat van 'n verlore tyd en plek spreek nie, maar eerder dinamiese kennisruimtes. Omdat rituele argiewe nie ontweidings soos vele Westerse argiewe is nie (deurgelief in dissiplines en versnipper tot ondersoekvelde), verteenwoordig dit 'n komplekse weefsel" (Staphorst 2021). Die fokus van Afrikafilosofie se bron van non-filosofie, moet gevolglik nie bloot by Westerse bronne en optekeninge gesoek word nie. Dit moet eerder binne die lewende tradisies van 'n gemeenskap gevind word.

Selfs Kwasi Wiredu, een van die groot anti-etnofilosowe, erken die waarde van die mondelinge tradisie wat byna altyd deel sal uitmaak van die korpus non-filosofie in kulture van Afrika: "mondelinge tradisie is 'n oordrag van idees van generasie na generasie deur middel van gesproke woorde en enige verwante middele kort van skryf ... Hulle is gereeld van filosofiese belang ... Baie van hulle druk diep filosofiese konsepte uit" (2009: 10). Mondelinge oorlewering word egter telkens opgeweeg teen geskrewe tradisies, en minder geag. Dit word beskou as vasgevang in 'n "wip van die tradisionele" (Amato 1997: 89). In antwoord hierop wil ek eerstens vir Wole Soyinka (1995: 53) aanhaal wanneer hy argumenteer dat vele denkatradisies in Afrika gegrond is in die voortdurende "evolusie van stamwysheid deur 'n aanvaarding van die elastiese aard van kennis". Dié elasticiteit van kennis dui op die dinamiese aard daarvan, iets wat voortdurig verander en aanpas na gelang van tyd en ruimte. Die vermelde 'wip' is dus 'n valstrik, maar meer vir dié wat van buite af inkyk. Die argument van Bénézet Bujo (1998) dat die meerderheid denkatradisies in Afrika deur 'n palaver-model gelees moet word, sluit verder hierby aan. Volgens dié model vind beredenering alewig plaas, maar die sterk gemeenskaplike begroning van die samelewing verduister gereeld hoe, waar en wanneer beredenering plaasvind. Die gevolg is 'n meer verfynde diskoers, maar tog een waarin uiteenlopende interpretasies en sienings 'getoets' en geargumenteer word. Soyinka verwys na "stamwysheid" as evolutionêr, dit wil sê dinamies van aard. Wat ek (2021) verder argumenteer, is dat die opposisionele tweedeling tussen die mondelinge en die geskrewe oorbodig is. "Om te skryf of nie te skryf nie, is nie die vraag nie, maar hoe. En hier vind ons dat die grootste geweld teen mondelinge tradisies die aanname is dat die teenstelling daarvan die geskrewe woord is. 'n Woord is 'n woord, of dit gespreek of geskryf is. Daar bestaan geen spanning tussen dié veronderstelde teenoorgesteldes nie" (ibid.). Die mondelinge tradisie van die |xam vorm gevolglik die 'non-filosofiese' materiaal in my studie.

Verder, dat Wiredu die mondelinge tradisie met konsepte assosieer is belangwekkend. Deleuze en Guattari (1994) identifiseer konsepte as die spilpunt waarom die filosofie draai. Die taak van die filosoof, argumenteer hulle, is om konsepte te skep wat nuwe filosofiese kennis kan saamvat: “[d]ie objek van filosofie is om konsepte te skep wat altyd nuut is” (ibid. 5). Alhoewel ek grotendeels saamstem met die klem op die konsep soos deur Deleuze en Guattari omskryf, argumenteer ek dat konsepte wel ‘gevind’ kan word deur refleksiewe lees – die refleksie op mondelinge tradisie – of ge-erf kan word van ’n ander.

In hierdie studie poog ek dus om konsepte te identifiseer, en krities daarmee om te gaan. Om dié rede beklemtoon ek die oorspronklike |xam-woorde, en probeer dié woorde te lees en ontleed tesame met taalkundige asook kulturele kennis van die |xam. Verder gebruik ek die term medewoord in verwysing na soortgelyke en nabye filosofiese terme en teorieë te verwys wat ingespan word in analise en bespreking. Alhoewel die hermeneutiese benadering waarin die studie gegrond is die klem lê op sogenaamde gewone taalgebruik, kan dié taalgebruik nie afgesonder word van ’n groter filosofiese diskoers nie. Ingevolge gebruik ek medewoorde, konsepte van ander filosofiese tradisies, in gesprek met |xam – met Ubuntu as die sleutelmedewoord in my studie.

Om te vermy dat dié woordbelaaide fokus slegs ’n studie in etimologie en leksikologie word, gaan ek verder sin-gewend te werk. Met sin-gewing bedoel ek ’n benadering waar die konsepte in die mondelinge tradisie met mekaar in gesprek gebring word, om ’n tipe filosofiese grammatika tot stand te bring – ’n filosofiese sin. Dit is, soos die term waarop dit sinspeel, ’n poging om singewend met die tekste om te gaan – om sin, dit wil sê betekenis, uit te lig verby ’n blote beskrywing van die teks. Hoe, is die sentrale vraag, word ’n logika, ’n rede, in en deur die teks voortgebring, en hoe werk die verskillende konsepte in en op mekaar in? Laastens, na dié oefening van sin-gewing voltooi is, poog ek om ’n sin-tesis te verskaf – ’n snoering van die verskeie sin-ne saam tot ’n geheel, in die poging om ’n begrip te formuleer van hoe die onderskeie konsepte tot mekaar praat, en daardeur ’n meer omvattende denkraamwerk voor te hou.

2.3.2.1. Die talige wending

Hier moet genoem word dat ek reeds ’n tentatief-talige wending in Boesmanstudies bespeur, ’n wending waar konsepte benadruk word. Hier is die skrywes van Francis Thackeray (1983, 1994, 2005) resente studies deur David Lewis-Williams (2015a, 2015b,

2020), asook 'n onlangse voorlegging deur William Ellis (2018) veral van belang. Thackeray argumenteer vir 'n meer leksikaal-gefundeerde studie van rotskuns, en argumenteer dat 'n tipe vergelykende studie van woorde met soortgelyke vorm en betekenis oor verskeie Khoisantale heen ingespan kan word om klarigheid oor wat hy noem 'konseptuele assosiasies' te verkry. Lewis-Williams argumenteer op 'n soortgelyke manier vir leksikaal-gefundeerde studies van beide rotskuns en die |xam verhaalskat. Aldus Lewis-Williams moet mens aan woorde as 'betekeniskerne', oftewel 'nuggets', dink, wat ontsluit behoort te word soos 'n teks bespreek word. William Ellis argumenteer dat die Afrikaans van teenwoordige Boesmangroeperings in die Kalahari meer aandag moet geniet, siende dat daarin bepaald gesitueerde diskoerse bestaan wat hul kwessies en uitdagings konseptualiseer en waardeur daardie kwessies en uitdagings self uitgedaag word. Dié sienings verteenwoordig, tot 'n sekere mate, wat ek die tentatief-leksikale wending in Boesmanstudies wil noem. Hoekom tentatief? Hul studies bemoei sigself met enkele woorde, en dit veral in die konteks van kosmologiese en rotskunsgerigte studies, terwyl my benadering, naas op woorde in hul verskeie vorme, die klem lê op sinsformulering. Ek probeer dus 'n tipe filosofiese grammatika formuleer.

2.4. Gevolgtrekking

Om oor Afrikafilosofie te praat, bly 'n besonders moeilike gesprek om aan deel te neem. Daar is 'n mate waarin sekeres die gesprek "oorbodig [ag], terwyl ander [dit] onvoldoende beskou" (Van Niekerk 1998: 52). Die kortste antwoord in ondersteuning daarvan mag dalk Magobe Ramose (2003) se posisie wees, wanneer hy bloot opsom: ek twyfel, daarom bestaan dit. Ek wil egter argumenteer dat daar iets te sê is vir die voortdurende gewroeg om Afrikafilosofie, naamlik dat dit beide 'n simptoom van, en 'n kuur kan wees vir, die onderliggende twyfel en onsekerheid wat in die Westerse filosofie bestaan, naamlik die twyfel en onsekerheid om die besit van die 'rede'. Afrikafilosofie, soos ander nie-dominante filosofiese tradisies die wêreldoor, daag die hegemonie van die redevoering uit, en kring daardeur die moontlikhede van die rede uit.

HOOFSTUK 3 – Etiek

3.1. Etiek in Afrika

Dat filosofie, of iets wat filosofie se eweknie is, bestaan in, en vanuit Afrikabodem, is lank reeds betwis – soos reeds in die vorige hoofstuk breedvoerig bespreek. Dit volg dus dat die etiek – as onderdeel van die filosofie – ook weggeskryf is uit die diskursiewe raam waarbinne Afrika verbeel(d) is. Gevolglik is Afrika en haar kinders “’n tabula rasa of, ten minste, ’n grammadoela” (Mudimbe 1991: 37). Dié siening beskryf Munyaradzi Murove (2009b) as die ontkeningsbenadering tot ’n etiese tradisie in Afrika – ’n benadering wat nihilisties is, en bloot enige en alle bewyse van die teendeel probeer weerlê. Dit is egter net een van drie sienings, aldus Murove, wat etiek in Afrika wegskryf en ontsê. Dit is seker die mees direkte, en ooglopende, maar myns insiens, in vergelyke met die ander twee benaderings, dalk nie die mees bedrieglike, of gevaarlike, nie.

Die tweede benadering is vernedering. Wanneer die gebruike en gelowe van Afrikane opgeskryf, beskryf, en bespreek word, maar saam met die woord en gedagte “barbaar” gepaard gaan, is vernedering ter sprake. Murove argumenteer dat dié benadering teruggelei kan word tot ’n obsessie met die evolusionêre teorie van Charles Darwin: “Afrikane was bestudeer om die oorspronklike staat van etiek te ontdek voor die opbloeï van westerse [sic] beskawing en moderniteit” (ibid., 20). Die gevolg is ’n groot groeskrifte waarin die etiese beginsels en uitdrukkings van groeperings uit Afrika opgeteken is, maar teenoor Westerse ideale opgeweeg word, en as minder geskat is. Dié benadering is ook, myns insiens, nie die gevaarlikste van Murove se drie benaderings nie. Geweldig besmet met die oorwegend neerhalende en afkerende lens van die optekenaars, is bepaalde tradisies, sienings en gebruike, alhoewel soms net ten dele en oorwegend in ’n volksvreemde idioom en taal, wel opgeteken. Dié optekenings kan nou herbekyk, heroorweeg, en vanaf herbesin word.

Die derde benadering is ’n oorskrywing, ’n herskrywing in koloniale gelid. Wanneer die etiek uit Afrika-bodem, soms selfs na oortuigende, deurdagte en lang nadenking, direk aan Westerse konsepte, raamwerke, en tradisies gelykgestel word, bykans asof die Afrikabydrae bloot vervangbaar is met die Westerse argument, kom die laaste vorm van ontsegging ter sprake. Dié benadering is die mees verborge, en daarom die gevaarlikste. Deur ’n kwansuis eenvoudige gelykstelling word ’n gevolgtrekking bereik wat ’n rat voor die oë van die aanskouer draai – Afrika-etiek, soos alle ander

aspekte van dié filosofie, is bloot in 'n eggospel gewikkel; verdoem om die Weste na te aap en aan te gaap. “Die Weste is soos 'n stofsuiër, alles aan die opsuig, wat dit tot stukke maal binne die oorskot van eie gebreke, en dan word gesê: Maar ons het dit reeds al gesê. Niks kan gesê word wat die Weste nie reeds gesê het nie” (Krog 2009: 155).

Hier wil ek wel kortliks stilstaan. Ten spyte van Murove se insiggewende oorsig, is daar wel 'n dinamiek hier te bespeur wat nie by ander areas van die Afrikafilosofie teenwoordig is nie. Dit is 'n (tipe) erkenning. Waar die Afrikafilosofie, soos reeds vermeld in die vorige hoofstuk, steeds swaar gebuk gaan onder kwessies van aanvaarding, definiëring, en metodiek, is daar wel iets te sê vir die (moontlik benyde) ingesprektrading met 'n Afrika etiese tradisie – al is dit slegs om dit uit te maak as onoorspronklik, of as blote skadu van Westerse raamwerke. Ek wil argumenteer dat die rede hiervoor is dat ten spyte van die sentrale rol wat etiek binne die filosofie inneem, genoeg bespreking daarvan buite die filosofie bestaan om dit as 'n bykans a-dissiplinêre fenomeen te beskryf. Hiermee word bedoel dat die etiek nie noodwendig die filosofie, in die juiste sin, benodig om objektief waarneembaar te wees nie, nog minder benodig dit die individuele totstandbring van raamwerke, stelsels of argumente om aanwesig te wees nie. Hoekom? “Moraliteit is in die strengste sin universeel aan menslike kultuur. Inderdaad, dit is essensieel aan alle menslike kultuur. Enige samelewing sonder 'n greintjie moraliteit moet verval” (Wiredu 2003: 287). Dit is dus a priori vir enige begrip van 'n menslike samelewing of groepering, maak nie saak in welke sin daardie groepering of samelewing uitgemaak sou word nie (hetsy primitief, barbaars, of ‘beskaafd’, byvoorbeeld). Die oomblik wat daar dus toegegee is dat Afrikane groeperings vorm, is daar toegegee dat daar ten minste 'n etiese drif te bespeur is.

3.2. Aard van Afrika-etiek

Met die gebruik van die beskrywing Afrika voor etiek, loop ek die gevaar om, soos in die vorige hoofstuk, van essensialisering beskuldig te word. Ten einde die gesprek oop te maak, oop te hou, en dog met 'n mate van juistheid om te gaan, verwys my gebruik van die begrip Afrika-etiek na daardie etiese sienings en teorieë wat onder beide groeperings en individue Suid van die Sahara geredelik voorkom. Geredelik “impliseer nóg dat dit uiters eksklusief aan hulle nóg heeltemal allesomvattend van hulle is” (Metz 2017a: 62). Veel is reeds geskryf oor die onderskeie beginsels, waardes, en deugde wat moontlik as

basis van 'n Afrika-etiek beskou kan word, en hieruit kan twee a priori's, twee grondslaggewende beginsels omskryf word.

3.2.1. Die Samelewing as Ideaal

Die mens, as mens, is eerstens en laastens verbind aan die samelewing, en aan ander mense. Die samelewing is gevolglik hoër in belang, met individue daaraan onderdanig. Die mens “skuld sy bestaan aan ander mense ... Hy is eenvoudig deel van die geheel ... Wat ookal met die geheel gebeur, en wat ookal met die hele groep gebeur, gebeur met die individu. Die individu sê: ‘Ek is, omdat ons is; en sedert ons is, is ek gevolglik’”. Dit is die kardinale punt in die verstaan van die Afrika veronderstelling van mens” (Mbiti 1969: 108). Die gevolg hiervan is dat daad gemeet kan word teenoor welke mate dit die gemeenskap, die geheel, bevorder, of aan afbreek doen.

3.2.2. Die Individu se Verantwoordelikheid

Grootliks as gevolg van die samelewingsgesentreerdheid bespreek in 3.2.1., moet die individu hul verantwoordelikheid teenoor die samelewing erken, asook hul verantwoordelikheid teenoor hulself, as deel-van-die-geheel. Daarom word Afrika-etiek telkens as 'n karakter-gesentreerde etiek beskou – een waar die mens bou aan die self, om sodoende 'n ideale wesentlikheid te bereik: “mensheid is die soort ding wat verkry moet word, en word verkry in direkte verhouding tot mens se deelname in gemeenskaplike lewe deur die uitoefening van die verskeie verpligtinge bepaal deur mens se posisie” (Menkiti 1984: 176).

3.3. Ubuntu – 'n voortlopende definisie van 'n medewoord

Alhoewel die twee a priori's beskryf in 3.2. in verskeie maniere uitdrukking kan vind, en onderliggend aan uiteenlopende filosofieë mag wees, word Ubuntu telkens as bepaald suksesvolle Afrika etiese teorie beskryf (Biney 2014). Ten spyte hiervan, bly dit 'n term wat vastigheid weerstaan. Die eerste noemenswaardige omskrywing van die begrip verskyn in 1963 in die roman, *An African Explains Apartheid*, deur Jordan Kush Ngubane (1963: 76). Hierin word 'n doelgerigte gesprek met Ubuntu aangebied:

Opperste deug lê daarin om medemenslik te wees, in die aanvaarding van die mensdom as deel van sigself, met 'n reg om van niks wat jy besit, ontsê te word nie. Dit is onmenslik om die honger vreemdeling van jou deur weg te keer, want jou buurman se smart is jou eie. Die kode vorm 'n lewensfilosofie, en die groot Sutu-nguni [sic] familie ... het, noemenswaardig, *ubuntu* of *botho* ... die praktyk van medemenslik te wees genoem.

Hierin word die kern van wat later die Ubuntu-diskoers sou word, saamgevat – die sentraliteit van die self se verhouding met ander, die betekenisvolle uitlewing van so 'n siening in 'n daaglikse bestaan, en die gedeelde aard van dié siening, ten minste onder sprekers en lede van die Sotho-Nguni taalgroepering. Ngubane lig ook vir ons 'n sinoniem vir Ubuntu, Botho, uit. Ubuntu en Botho word gereeld as wisselvorme in akademiese studies gebruik, en verder word daar vele ander terme uit suider-Afrikaanse tale voorgehou, insluitende unhu (chiShona), vhuthu (Thsivenda), en bunhu (Xitsonga) (Broodryk 2002). Ubuntu is egter die begrip wat beide die meeste in omloop is, en die meeste filosofiese aandag geniet.

Om terug te keer na die aanhaling: die rede daarvoor, is dat Ngubane deur Tom Lodge (1999) uitgelig word as die eerste skrywer-denker om Ubuntu doelbewus aan te spreek en uit te lê in skryfwerk. Dié roman is egter net een van Ngubane se vele skrywes, met Ubuntu wat onderwerp van sy artikels reeds in die 1950's, gepubliseer in *The African Drum*, uitgemaak het. Hierteenoor meen Gabriel Setiloane dat Ubuntu vir die eerste maal in 'n konferensiereferaat in Durban in die 1960's gebruik is (sien Bhengu 1996). Verder is Wim van Binsbergen (2001) dit eens dat die eerste publikasie gewy aan Ubuntu, 'n 1980-studie in die politieke wetenskap is. Die studie deur Stanlake Samkange, in Zimbabwe uitgegee, is in direkte gesprek met 'n ander 'inheemse' politieke filosofie, Hunhuisme, en weeg die twee sienings teen mekaar op. Die drie sienings is egter net ten dele korrek. Ubuntu is nie vóór die 1950's in enige doelgerigte, sistematiese en noemenswaardige manier beskryf of ingespan nie. Christian Gade (2011) het egter bewys dat die term Ubuntu in ten minste 31 tekste vóór 1950 voorkom, met die eerste optekening wat uit 1846 dateer.

Wat die soeke na 'n oorsprong en ontwikkelingslyn verder belemmer, is dat, soos vermeld, die term Ubuntu beklemtoon word ten spyte van soortgelyke begrippe in ander tale. Indien die geskiedskrywing uitgekring word na Botho, byvoorbeeld, sien ons dat

Thomas Mofolo se roman *Moeti oa Bochabela* (1907) deurspek is met 'n kreatiewe worsteling wat die invloed van Ubuntu op die Suid-Afrikaanse uitdrukking van die Christendom, veral onder Sotho-sprekers, ondersoek (sien Chaka 2016). Daarby vorm Mofolo se bekendste werk, *Chaka* (1925), 'n ondersoek in die verhouding tussen Botho en leierskap (sien Krog 2016). Daar is dus vele ander tale, ander letterkundes, en ander begrippe, wat eweneens ondersoek moet word voor ons die ware diepgang, asook reikwydte, van dié etiese sisteem kan begin peil.

Om terug te keer na Ubuntu in die besonder. Die belang van Gade se oorsig lê egter myns insiens nie in die weerlegging van die voorafgaande idees om die oudheid, of datering, van die begrip nie, maar eerder in die bewys van die merkwaardige eendersheid wat oor meer as 150 jaar, uit bronne verspreid uit Suid-Afrika, gereflekteer word. Die mees tiperende sinoniem of beskrywing wat voorkom voor die 1980 studie, is die begrippe *menslike natuur* (human nature), *medemenslikheid* (humanity), en *mensheid* (humanness). Enkele studies lig ook woorde soos *goedheid van aard* (goodness of nature), *ware medemenslikheid* (true humanity), en *goeie morele aard* (good moral nature) uit. Daar is dus nie bloot eendersheid in konseptualisering nie, maar 'n bepaalde positiewe, eerder as bloot neutrale, ondertoon aan die Engelstalige beskrywings.

Soos wat Ubuntu ingespan is tydens die politieke oorgang vanaf 'n minderheid na meerderheidsbedeling tydens die 1980's in Zimbabwe, het dit in Suid-Afrika veral aandag gekry tydens die 1990's. Anders as in Zimbabwe, is Ubuntu, altemit tydelik, in die 'kontrak' van die Nuwe Suid-Afrika ingeskryf deur in die interim grondwet van 1993 ingesluit te word. In dieselfde tyd publiseer Augustine Shutte 'n teks, *Philosophy for Africa*, waarin 'n belangrike 'kode' as't ware geskep, of eerder herontdek is, wat Ubuntu in beide akademiese sowel as populêre ruimtes sou definieër. Shutte (1995: vi) wys op die verband tussen die woord Ubuntu, en 'n nou-alombekende Nguni-gesegde:

Sentraal tot my boek is the opvatting van menslikheid beliggaam in die tradisionele Afrika-gesegde *umuntu ngumuntu ngabantu* ('n mens is 'n mens deur mense). Hierdie verstaan van menslike natuur het sy teenhanger in die morele ruimte in die idee van ubuntu. In Engels is dit gelyk aan *humanity*, verstaan as 'n morele begrip wat 'n algemene kwaliteit van karakter, of 'n houding of gedrag of lewenswyse beskryf.

Hierdie oomblik van gelykstelling verskaf myns insiens 'n belangrike insig in die aard van Ubuntu as 'n etiese diskoers. Ten spyte van die onbetwisbare historiese teenwoordigheid daarvan as begrip, het dit die vermoë om met 'n sekere gemak ander, bekende en minder bekende, waardes, gesegdes, kennisse en logika's op te neem. Ubuntu openbaar hierom 'n kwaliteit van inskriptiwiteit – dit is vatbaar vir toevoeging en vervoeging. 'n Soortgelyke inskrywing ten opsigte van Ubuntu, is die aforisme: ek is, omdat jy is. Soos aangehaal in 3.2.2., is die aforisme vir die eerste keer deur John Mbiti gebruik, maar nie in direkte verwysing na Ubuntu nie. Dit is eerder ingespan om die verskil tussen, in breë terme, 'n individualistiese etiek, een wat met die Westerse beskawing geassosieer word, en 'n meer kommunale etiek, wat met Afrika beskawings verbind is, uit te wys.

Die inskrywing van dié twee, terugskouend afsonderlike stellings, vervloei saam in 'n definisie wat Aartsbiskop Desmond Tutu (2011: 21-22) verskaf:

In ons Afrika *weltanschauung*, ons wêreldsiening, het ons iets genaamd ubuntu. In Xhosa, sê ons, 'Umuntu ngumuntu ngabantu.' Die uitdrukking is baie moeilik om in Engels oor te dra, maar ons kon dit vertaal deur te sê, 'n Mens is 'n mens deur ander mense'. Ons benodig ander mense om vir ons te leer hoe om mens te wees, want geeneen van ons kom heelgevorm die wêreld in nie ... *Ubuntu* is die essensie van menswees, Dit praat tot hoe my menslikheid vasgevang en onlosmaaklik verbind is tot joune. Dit sê nie, soos Descartes gedoen het, 'Ek dink, daarom is ek' nie, maar eerder, 'Ek is, want ek behoort'. Ek benodig ander mense om mens te kan wees.

In dié paragraaf beweeg Tutu gemaklik van gesegde en aforisme tot 'n uitlegging van Ubuntu wat die twee stellings nou verbind. Ubuntu het myns insiens sodoende 'n 'gesegde-forisme' word – iets waar die definisie deur veral ander gesegdes en aforismes, buiten 'n meer formele uitleg, uiting geniet.

Daar is twee noemenswaardige nuanserings in die vraag om 'n definisie van Ubuntu, met beide nuanserings wat ongelukkig nie dieselfde aandag as die gesegde-forisme geniet nie. Die eerste is talig. In 'n 1986-uitgawe van die tydskrif uitgegee deur die Black Sash-beweging, verskaf die sosiolinguis Buntu Mfenyana 'n kort teorie oor die oorsprong van die woord Ubuntu. Mfenyana (1986: 18) breek die woord op in die voorvoegsel en stam, ubu- en -ntu: "Die voorvoegsel UBU verwys na die abstrakte

[terwyl] NTU die voorouer is wat die menslike samelewing aan die gang gesit het. Hy het ons ons lewenswyse as mense gegee”. Alhoewel kort, en tot ’n sekere mate kripties, verskaf die uitleg insig tot die talige herkoms van die begrip, en wat dit kan impliseer vir ’n definisie. Voor ek dit verder bespreek, haal ek breedvoerig uit Magobe Ramose se bespreking van die woord aan. Soortgelyk aan Mfenyana, breek Ramose (2005: 36) die woord op, maar bereik ietwat anderste gevolgtrekkings:

Ubuntu is eintlik twee woorde in een. Dit bestaan uit die voorvoegsel *ubu-* en die stam *ntu-*. *Ubu-* roep die gedagte van wese in die algemeen op. Dit is verweefde wese voor dit in die konkrete vorm of be-staanswyse van ’n bepaalde entiteit manifesteer ... In die sin is *ubu-* altyd aangewese op *-ntu*. Op die ontologiese vlak is daar geen streng of wesenlike skeiding tussen *ubu-* en *-ntu* nie. *Ubu-* en *-ntu* is nie twee radikaal aparte of onversoenbaar teenoorgestelde werklikhede nie ... *Ubu-* as die algemene veronderstelling van wese, mag as duidelik ontologies beskryf word. *-Ntu* as die knooppunt waar wese konkrete vorm of manier van wese aanneem in die proses van voortgesette ontvouing, mag as duidelik epistemologies beskryf word.

Daar is nie duidelike uitklaring in welke mate Ramose se lees van die begrip Ubuntu deur Mfenyana beïnvloed is nie. Beide sienings belig die kontras tussen ’n meer abstrakte, en meer konkrete uitdrukking wat in die samevoeging *ubu-ntu* ’n bykans onvatbare kwaliteit verskaf. Die grootste verskil, egter, is Mfenyana se oproep van die goddelike. Waar Ramose *Ntu* beskryf as ’n ‘knooppunt’, ’n punt waar die konkrete vorm van wese gevind kan word, beskryf Mfenyana dit as die uitdrukking van die Eerste, die goddelike oorsprong. Die afwesigheid van die goddelike by Ramose verteenwoordig myns insiens nie noodwendig ’n leemte in die gesprek om Ubuntu nie. Deur beide Mfenyana en Ramose se beskrywings word *Ntu* ’n punt van konkrete voortvloeiing – waar wese beliggaam word, en verliggamend die wêreld betree. Wat dus deurskemer in beide Mfenyana en Ramose se hermeneutiese analyses, is dat Ubuntu van ’n voortdurend veranderende krag spreek wat konkreet gemaak word in die self – ’n ewige wording. Om dit na te streef, is dus om na dié voortwordendheid te smag. Dié siening van Ubuntu-as- wording sluit nou aan by antropologiese werk wat onder Afrikaan-gemeenskappe gedoen is, veral soos deur John en Jean Comaroff (2001: 269, 271) verwoord: “die mens’ [is] ’n

konstante ... proses ... [dit] verwys nie na 'n staat van wese nie maar na 'n staat van wording. Geen lewende self kan staties wees nie. Stilstand beteken sosiale sterfte”.

Die tweede nuansering na die vraag om 'n definisie kom na aanleiding van een van die eerste daadwerklike debatte wat rondom Ubuntu uitgeken kan word. Soos bo vermeld, het Wim van Binsbergen 'n historiografie van Ubuntu probeer skryf. Deur die diskoers van Ubuntu terug te trek tot en met die 1980 publikasie van Stanlake Samkange, beweer Van Binsbergen dat Ubuntu nie so oud of outentiek aan Afrikabodem is soos veel dit wil laat lyk nie. Hierteenoor word Ubuntu eerder as 'n nuwe konstruksie bestempel wat direk uit die sosio-politieke omstandighede van die dag spruit. Christian Gade se 2011 studie weêrlê Van Binsbergen se ‘oorsprongsmite’ van Ubuntu deur te wys op die veel ryker tradisie van besprekings wat veel verder terugstrek. Die ‘datering’ van Ubuntu is egter net een deel van wat Van Binsbergen aangespreek het, en die hart van sy kritiek is dat daar 'n diskoers om Ubuntu bestaan wat duidelik polities van aard is. Die skeptiese houding herinner sterk aan kritiek wat teen die Waarheids- en Versoeningskommissie geopper is: “Ubuntu moet erken word vir wat dit is: 'n ideologiese konsep met meervuldige betekenis wat mense regte, restoratiewe geregtigheid, versoening en nasiebou saambind binne die populistiese taal van pan-Afrikanisme” (Wilson 2001: 13).

Die waarde van die siening is egter nie die skeptiese bevraagtekening van Ubuntu nie, maar die gevolg wat dit vir die begrip van die diskoers te weeg gebring het: 'n besef van die veelduidigheid daarvan, en veral die invloed wat politieke, sosio-historiese en kulturele diskoerse op die konseptualisering van Ubuntu het. Leonhard Praeg (2014) maak gevolglik 'n onderskeid tussen Ubuntu en ubuntu. Ubuntu, met 'n hoofletter, moet onderskei word van ubuntu, met 'n kleinletter, aldus Praeg. Waar Ubuntu na 'n diskoers om 'n postkoloniale filosofiese konsep verwys, spreek ubuntu van 'n praxis – 'n wêreldsiening en -wyse wat 'n prekoloniale oorsprong het. Die huidige gesprekke om Ubuntu is daarom, in 'n sekere mate, slegs 'n spieëlbeeld van ubuntu – dit spreek daartoe en daarvanaf, maar is tog 'n verwronge beeld ten swakste, en 'n eggo ten sterkste. Dié argument van Praeg vorm gevolglik 'n belangrike oomblik in die metaskrywing van Ubuntu; 'n oomblik waarvan iemand wat in die Ubuntu-diskoers werk nie mag vergeet nie, en waarna daar verwys moet word.

Die gevolg van só 'n onderskeid, met die klem op konteks voor en na kolonialisme, plaas Ubuntu in 'n politiese, en daarmee polemiese, ruimte: “Ubuntu is nooit eenvoudig 'n intellektuele ondersoek, 'n seggingswyse, nie, maar eerstens en

laastens 'n manier om polities te verkeer, om dinge te doen” (ibid. 5). Daarom beskryf Praeg (2014: 37) Ubuntu as 'n bepaalde “glokale fenomeen”, een waarop “globale diskoerse (Christendom, Menseregte en so voorts) 'n partikulêre uitdrukking ... laat, maar in 'n wyse wat toelaat dat die gevolglike Ubuntu in die globale diskoerse terugvoer [kan word] as 'n lokaalgebaseerde kritiek en uitbreiding van daardie selfde diskoerse”. Dit is dus nie bloot 'n eenrigting-invloed nie, maar eerder dinamies. Ubuntu word tot 'n bepaalde mate diskursief geskep, maar terselfdertyd skep dit self ander diskoerse. “Die gevolg ... is dat Ubuntu nog hier nog daar is, nog eenvoudig van ‘daar oorkant’ nog reduceerbaar tot wat ‘daar oorkant’ is. Dit is terselfdertyd hier en daar” (ibid.). Die besef het Praeg (2017b) verder genoop om die verskeie posisionerings teenoor die ‘glokale’ diskoers te identifiseer, en hy beskryf die volgende ses posisies of houdings wat bestaan:

1. Ubuntu is 'n filosofie eie aan Afrika, gereed om ontplooi te word vir bevryding in die postkoloniale ruimte.
2. Ubuntu is 'n filosofie eie aan Afrika, maar waardevol vir samelewings die wêreld oor. Dit is toepasbaar in 'n verskeidenheid kontekste, en kan ingespan word ten einde veral die negatiewe gevolge van individualisme teen te werk.
3. Ubuntu is 'n kommunitêre en humanistiese tradisie onverdraagsaam teenoor individuele vryheid, en dwing die individu om tot die kollektiewe wil te konformeer.
4. Ubuntu is nie uniek aan Afrika nie, en die waardes wat daarmee geassosieer word is tekenend van enige pre-kapitalistiese samelewing.
5. Ubuntu kan ingespan word, maar daar is niks bepaald uniek daaraan nie, en is gelyk aan vele ander filosofieë en denktradisies.
6. Die historiese Westerse optekeninge in en van Afrika as geheel inhibeer, tot op die punt van totale negering van, enige poging om Ubuntu betekenisvol te kan herbedink en herverbeeld.

Van Binsbergen se aanvanklik skeptiese houding het gelei tot dieper insig van hoe Ubuntu gebruik, asook misbruik, word. Praeg se taksonomie is tekenend nie net van die uiteenlopende posisies, en definisies, wat om Ubuntu bespeur kan word nie, maar illustreer eerder die fundamentele rykheid daarvan.

As voorlopige definisie – ’n potloodlyn teen die rots – neem ek Mfenyana en Ramose se voortwordendheid as diepe sin wat die meer bekende gesegde-forisme van die ek-jy-in-verhouding-tot-ons onderskraag, en beoog om my bespreking by Praeg se tweede taksonomiese onderskeiding te plaas, maar met die medewete van die potensiële slaggate, veral die inperkings wat op die argief inwerk, en deur die sesde taksonomiese onderskeiding uitgelig word. Die doel is dus om sober met die konsep om te gaan, eerder as dogmaties en ideologies.

3.4. Benaderings tot Ubuntu

Alhoewel die historiese inspanning en uitlegging van die begrip Ubuntu grootliks ’n bepaalde eenstemmigheid openbaar, kan daar wel geargumenteer word dat daar ’n noemenswaardige verskuiwing in dié tendens in die onlangse verlede plaasgevind het. Ubuntu het bykans, soos Suid-Afrika se verlede self, ’n belangrike tweeskeiding – breedweg ’n voor-1994-periode, en ’n ná-1994-periode. Die voor-, of pre-1994-periode is die tyd van redelike eenstemmigheid. Net soos Suid-Afrika, het 1994 ’n demokratiese, en dit wil sê meerstemmige en meerduidige, tydsvak meegebring. Daar kan verskeie redes hiervoor bespeur word, maar dit is myns insiens die gevolg van ’n meer ingrypende ondersoek en debat om die begrip Ubuntu, en die betekenismoontlikhede wat dit mag inhou in ’n demokratiese Suid-Afrika, as ’n filosofiese diskoers in ’n akademiese omgewing, en as wetlike en regs-konsep. Vier oorhoofse benaderings tot Ubuntu as ’n filosofiese diskoers kan uitgeken word (Van Niekerk 2013). Die benaderings is nie ewe invloedryk nie, nog minder is hulle ewe geslaagd in hul sienings en argumente. Ek benader nie dié afbakening met die oog om ’n waardeoordeel te vel nie, maar eerder dit beredeneerd uit te lê, en probeer daardeur die vernaamste sterkpunte en swakpunte wat dit karakteriseer te belig.

3.4.1. Etnofilosofiese Benadering

Seker die oudste en mees invloedryke benadering, is etnofilosofies van aard. In die gees van die wyer etnofilosofiese tradisie in Afrikafilosofie, bespreek in hoofstuk 2, plaas die etnofilosofiese benadering die klem op die wesentlike volksaard van die begrip. Ubuntu word as ’n konsep eie aan die Nguni-volke geag, en bespreek as ’n ‘tradisionele’ uitdrukking, lewenswyse en wêreldsiening. Die benadering lees gevolglik Ubuntu teen dié

agtergrond, maar sal soms vergelykende werk onderneem om dit met ander, soortgelyke sisteme of konsepte in ander Afrikatale and -kulture te vergelyk. As gevolg van die benadering se geworteldheid in beleefde ervaring en kulturele erfenis, dra dit telkens die gewig van die mees betroubare en outentieke interpretasie van Ubuntu. Die benadering loop egter gereeld onder kritiek deur vir 'n essensialisering van Ubuntu, Afrika, en Afrikane, met opmerkings en gevolgtrekkings wat telkens baie wyd, oordrewe, en onsensitief is vir moontlike teenstand en nuanse.

3.4.2. Bonatuurlike Benadering

Nou verbind aan die etnofilosofiese benadering is die bonatuurlikes, wat 'n klem op die spirituele aard van Ubuntu plaas. Alhoewel denkers soos Magobe Ramose, 'n etnofilosofiese ubuntu-denker, geensins die teenwoordigheid van die spirituele hoegenaamd ontken of weglaat nie, vorm dit nie 'n hoeksteen van hul argument nie. Dit is, myns insiens, wat die etnofilosofiese posisie so oortuigend maak vir vele buitelanders, of nuutkommers, tot die Ubuntu-debat. Hul argument kan sonder enige verwysing tot 'n goddelikheid, bonatuurlike mag, of meer verweefde metafisiese realiteit gemaak word.

Die bonatuurlike benadering kan in twee strominge verdeel word. Die eerste stroom, wat deur die skrywers van Augustine Shutte verteenwoordig word, bou op die idees van Placide Tempels en Gabriel Setiloane (1986) wat krag en velde as 'n ontologiese beginsel benadruk in metafisiese beredenerings. Shutte (2001: 22-23) skets dié uitdagende en radikale beeld van weseing soos volg uit:

Europese kultuur het ons geleer om onself as iets privaats, weggeberê in ons liggame te sien ... Die Afrikabeeld is anders: die self is buite die liggaam, teenwoordig en oop aan almal. Dit is omdat die self die resultaat van die uitdrukking van die kragte wat op ons inwerk is. Dit is nie 'n ding nie, maar die somtotaal van die meewerkende kragte. So ons moet leer om onself buite te sien, in ons voorkoms, in ons dae en verhoudings, en in die omgewing om ons.

Hiernaas, in die tweede stroom, is daar die bonatuurlikes wat deur 'n religieuse raam, telkens die Christelike geloof, Ubuntu benader. Soortgelyk aan die etnofilosowe, is daar gereeld die teenwoordigheid van essensialisme wanneer denkers opmerkings maak dat

“Afrikane onlosmaakbaar religieus is” (Kunhiyop 2008: 15), of dat “Afrikane die debat aangaande die bestaan van God as lagwekkend beskou” (ibid. 16). Waar die eerste bonatuurlike stroming byna geheel en al saamstem met die etnofilosowe, verteenwoordig dié van die tweede stroming soms ’n ander blik op die aard van Ubuntu – meer in lyn met die konstruktiviste (soos hieronder bespreek), waar ’n aanvaarding van Ubuntu as sinkreties voorgehou word, met die potensiaal om dit met ander raamwerke te vereenselwig of saam te bind.

3.4.3. Konstruktivistiese Benadering

Die konstruktiviste, anders as die etnofilosowe en bonatuurlikes, heg nie veel waarde aan die geskiedkundige wortels van Ubuntu nie. Hulle argumenteer eerder vir ’n meer gesetelde benadering wat a) die diskursiewe aard van Ubuntu erken en benadruk (soos in die skrywes van een van die vooraanstaande konstruktiviste, Leonard Praeg, bespreek in 3.3.), en b) eerder fokus op hoe Ubuntu in gesprek gebring kan word met ander teorieë, hetsy met regsgeleerde teorieë, soos in die skrywes van Drucilla Cornell (2009), of met politieke teorieë, soos in die skrywes van Leonhard Praeg (2014). ’n Klem, veral by Praeg en sy denkgenote, is die vergelykende analise en lees van Ubuntu in verhouding tot soortgelyke politiese teorieë wat onder die sambreel van Afrika Humanisme ingesluit kan word (sien Biney 2014).



3.4.4. Analitiese Benadering

Die analitiese benadering kan as die laaste ‘groot’ benadering bestempel word wat tans gevolg word, en is grootliks ook die ondervteenwoordigste in terme van denkers. Thaddeus Metz publiseer in 2007 ’n artikel getiteld “Toward an African Moral Theory”. Hierin word ’n analitiese lesing van die diskoers om Ubuntu verskaf, en waardes word geïdentifiseer onderliggend aan bestaande begripsformulerings en argumente ten gunste van Ubuntu. Dié lens het ten doel om ’n hoogs bruikbare dog rigiede raamwerk daar te stel waardeur etiese kwessies opgelos kan word. Die teorie is normatief, en verskaf ses beginsels waarteen etiese besluite geneem en gemeet kan word om sodoende eties te lewe. Metz se artikel maak opslae onder Ubuntu-denkers, met Metz wat in dieselfde jaar ’n repliek op vier artikels lewer wat sy teorie bevraagteken en kritiseer. Ná Metz, vorm ’n doktrale student van hom deel uit van die analitiese tradisie, Jason van Niekerk.

Alhoewel Metz en Van Niekerk nie oor alle punte saamstem nie, deel hulle 'n aanslag en gees wat kenmerkend is van die wyer analitiese tradisie, naamlik 'n klem op streng logika, rigiditeit, en die afkeer van enige “onbewysbare” veranderlikes. Die analitiese benadering is gevolglik volslae antroposentrië, met geen ruimte waarin enige holistiese of spirituele blik bespreek kan word – dié afkeur vir die metafisiese is nie net iets wat afgelei kan word uit bespreking nie, maar vorm 'n volslae argument (sien Metz 2014b).

3.4.5. Die vyfde benadering, en die benadering wat wag om beskryf te word

Die vier besproke benaderings vorm die spil waarom die meerderheid gesprekke om Ubuntu vandag wentel. Hiermee word nie noodwendig aanvaar dat denkers self hul teoretisering in só 'n raamwerk sou plaas nie, nog dat hulle noodwendig saamstem met hul mededenkgenote soos hierdeur beraam. Die benaderings vorm eerder 'n glyskaal – van dié wat 'n redelik omvattende filosofiese sisteem voorstel, tot hulle wat dit tot bepaalde reëls en beginsels wil afbaken. Ek wil argumenteer dat meer as 'n merker van futiliteit of fundamentele verval en verlies van gesprek en gedagtewisseling, is dié vermeerdering van benaderings en tradisies binne die groter raamwerk van Ubuntu 'n bewys van die lewensvatbaarheid, en voortgesette relevansie, daarvan. Daar is egter 'n vyfde benadering wat ek wil identifiseer, en dit is, myns insiens, die belangrikste. Moontlik minder 'n benadering as 'n tipe ingesteldheid, is dit wat deur Bernard Matolino en Wenceslaus Kwindigwi in 2013 ingelei is. Deur 'n artikel getiteld *The End of Ubuntu* het dié twee denkers die belangrikste resente debat in Ubuntu ontketen, 'n debat wat tot op die been van Ubuntu sny. Aldus Matolino en Kwindigwi is Ubuntu 'n politieke diskoers – hol en bedrieglik. Dit berus op 'n swart elite wat 'die mense' probeer verenig deur 'n nasiebouprojek. Die projek is egter reeds, aldus hulle, verdoem, veral wanneer soortgelyke projekte in ander Afrikalande bestudeer word. Dié doemprofessie het tot 'n rits replieke gelei, onder andere deur Thaddeus Metz (2014a), Jonathan Chimakonam (2016), Mojalefa Koenane en Cyril-Mary Pius Olatunji (2017) en Leonhard Praeg (2017a). Alhoewel die meerderheid stemme Metz, die oorspronklike repliekskrywer, se optimistiese siening ondersteun, bly daar 'n sentrale element van die oorspronklike argument wat moeilik betwis kan word. Matolino en Kwindigwi roep die beeld op van 'n taxibestuurder wat 'n oënsynlik onskuldige voetganger koelbloedig omgery het, waarna die bestuurder die omgeryde, dog lewendige, voetganger te voet skop en aanrand. Die bestuurder rand verder 'n vrou aan, en ry voort – sonder dat enige iemand in die onmiddellike omgewing van die

voetganger enigsins die voetganger te hulp snel. Teen dié agtergrond sê Matolino en Kwindingwi: Ubuntu is dood.

Dié debat is myns insiens dus nie net een wat teoreties of diskursief met Ubuntu omgaan nie, maar wat 'n sentrale breuk in die projek uitwys. Indien Ubuntu wel 'n merkwaardige en betekenisvolle etiek is wat 'n nasie, dalk selfs 'n kontinent dra, hoe is dié toneel moontlik? Ek wil dié vraag beskryf as eksistensialisties teenoor Ubuntu, en ek wil sê dat dit van kardinale belang is dat dié vraag gevra word. Om terug te keer tot die verskeie definisies, betekenisonderskeidings en benaderings wat geskets is, is dit duidelik dat daar 'n gros literatuur bestaan wat Ubuntu se intellektuele bydrae tot die mensdom duideliker en meer onomwonde daarstel. Hierteenoor is daar 'n leemte wat weergalm – 'n leemte van 'n lyflike, fenomenologiese begripsformulering. 'n Eksistensiële vraag is bloot 'n simptoom van dié leemte, dié afwesigheid. Ek skaar my hierom by die kritiek van Emmanuel Eze (2008a en 2008b) wat Ubuntu beskryf as té groot 'n skema, té abstrak, terwyl dit 'n merkbare afwesigheid van konkrete toepasbaarheid ontsluit. Anders as Eze, ag ek egter nie dié eksistensiële moment as 'n eindpunt nie, maar eerder as 'n beginpunt waar vanaf die ryk geskrewe tradisie van Ubuntu nadergekom kan word aan ubuntu, as lewende praktyk. My lees van die xam tekste het gevolglik dít as doel – 'n soeke na hoe die verhale lyflike besinnings voorstel waarlangs Ubuntu geleef kan word.

3.5. *Ubuntu* en die Boesmans – motivering as medewoord

Die betrekking van Ubuntu as spesifieke medewoord kan op twee bene rus. Daar is 'n argument om te maak vir die inspanning daarvan bloot ingevolge die invloed en statuur daarvan as bepaald Afrika-etiek – 'n konsep eie aan ons kontinent. Daar is bykans geen ander begrip eie aan Afrika wat die aandag en gebruikskapitaal van Ubuntu in beide 'n akademiese en populêre ruimte ewenaar nie. Dit is dus maklik om dit as kontinenteie te ag, en daarom, en daarvandaan, te bedink. Die gevaar hierin is 'n essensialisme, met 'n verwagting dat daar uit nature 'n verbintenis tussen denktradisies in Afrika is. Om die verhouding *ubuntu* : *afrika-etiek* : *boesman etiek* daar te stel, is een wat vasgevang is in ideologie, eerder as gegrond in filosofie. Die ander been is meer oortuigend en verantwoordbaar. Dit is 'n mengsel van filosofie, en bloot fisieke gegewens. Terwyl die Boesmans, aldus argeologiese, mondelinge en kunshistoriese bewyse, reeds vir honderde, indien nie duisende, jare hulself in die suide van Afrika bevind, het die sogenaamde Bantu-migrasie van volkere vanuit Wes-Afrika later in hul geskiedenis plaasgevind.

Ubuntu, 'n woord uit die Nguni-taalgroepering, kom uit die mond van dié volke. Hierom vra Antjie Krog (2009: 184) hóé daar so groot 'n verskil in geloofsuitdrukking tussen groeperings Noord in die kontinent, teenoor hulle meer suid, bestaan:

Wanneer ek lees oor die Nigeriese gode en godhede, dink ek ... miskien nie, en wanneer ek lees dat die sendelinge geskok was toe hulle in Suider Afrika aangekom het omrede hulle “geen godsbeelde [gevind het] om te breek nie, geen altare om te buit nie, geen afgode om te verbrysel nie” [(Comaroff en Comaroff 1992: 271)], in kontras met die res van Afrika, dan dink ek, miskien is die bepaalde vorm van interverbondenheid wat ek geleer het tot die Suidelike deel van die kontinent beperk.

Krog beskryf dié teorie in gesprek met Australiese filosoof Paul Patton. Wanneer Patton op dié siening antwoord, en vra of dit nie saam met “swart mense [wat] afwaarts [van die Noorde] beweeg” het nie, antwoord Krog dat die siening van interverbondenheid, van Ubuntu, van elders kom:

die interverbondenheid met “die heelheid van lewe” – religieus en sekulêr, spiritueel en materieel, wat nooit gekompartimentaliseerd of in isolasie van mekaar verstaan kan word nie – was geërf van die Eerste Mense bevolking, wat meestal in Suider Afrika geleef het ... Daar is genoeg bewyse in die rekords oor die San en Khoi wat so 'n gesofistikeerde wêreldsiening suggereer. Ek glo dat net soos die klapklanke in ons (suidelike) Afrika tale oorleef het, so het die breë filosofie van 'n interverbondenheid na iets meer spiritueel, meer heel, meer na die potensiële mag van alles, in die gedagtes van die sprekers van daardie tale oorleef.

Dié idee word elders, vlugtig, genoem, deur Richard Nicolson (2008) in sy inleiding tot een van die eerste boeke uitsluitlik gewei aan die Afrika-etiek. Nicolson merk op die leemte in sy geredigeerde boek, naamlik die stemme van die Khoi en Boesmans. Soos Krog, glo hy dat “hul sienings van interpersoonlike verhoudings en tussen mense en die wêreld van die natuur ook in wat ons nou Afrika-etiek noem opgeneem is” (ibid. 8). Krog se inspan van die tale-invloed is egter noemenswaardig, siende dat taal een van die

belangrikste bewyse van interkulturele kontak tussen Boesmangroeperings, en ander groepe in Suider-Afrika is. Tot 1989 was die gewildste siening betreffende die Boesmans een van afsondering. Die wetenskaplike uitbeelding van die Boesmans as ‘steentydperkmense’ (’n beeld wat veral deur Laurens van der Post gepopulariseer is) is verleng tot ’n blik waarin hulle vasgevang was in ’n diskoers waarin en waardeur hulle buite-geskiedenis, en konteksloos, gelees is. Dié eens dominante siening is egter sedertdien veel bevraagteken en weêrlê in wat nou as die Kalahari Debat bekendstaan.

3.5.1. Die Kalahari Debat

In 1989 publiseer Edwin Wilmsen die boek *Land Filled With Flies* – ’n teks wat verreikende gevolge vir die begrip van die Boesmans, hul geskiedenis, en die sosio-kulturele wisselwerking van Suider-Afrika sou hê. Hierin argumenteer Wilmsen dat die dominante antropologiese siening om die Boesmans, een wat hulle as geïsoleerde jagterversamelaars gelees het, nie hul geskiedenis reflekteer nie, maar ’n skepping van die akademiese en koloniale verbeelding is. Die Boesmans leef ingevolge die teorie as ’n tipe laer sosiale klas binne die groter Suider-Afrikaanse milieu. Wilmsen se kritiek het tot twee kampe gelei: die voorstanders vorm die revisioniste, en die teenstanders die tradisionaliste. Wat gevolg het is egter nie ’n debat wat bloot in die Kalahari gebly het nie. Robert Gordon publiseer in 1992 ’n teks wat Wilmsen se politieke-ekonomiese analise in Namibië toepas, en tot soortgelyke gevolgtrekkings kom. In 2015 publiseer Mark McGranaghan ’n artikel waarin die !xam gelees word as ’n groepering voortdurend in beweging tussen jagterversamelaars- en pastorale bestaan, met ’n meer verweefde geskiedenis met omliggende Khoi en Nguni-Sotho groeperings as voorheen beskou. Om die hele debat op te som en te betrek is nie doenbaar in my studie nie, nog minder wil ek ’n bepaalde posisie ten opsigte daarvan inneem. Wat die debat egter openbaar is die bevraagtekening wat benodig word ten opsigte van aanvaarde raamwerke, sienings en teorieë oor hoe lewe in Afrika uitgespeel het, en steeds doen. Met betrekking tot die Boesmans is daar egter twee sienings wat ek wil uitlig – een, daar is genoegsame bewyse dat nie bloot hul tale, maar ook hul kultuur- en wêreldsiening ’n invloed op omliggende groepe gehad het (sien Prins en Lewis 1992, Jolly 1996a en 1996b), en tweedens, dit is hierom meer toepaslik om hulle te erken as “teenwoordig en sosiaal gesitueerde individue en gemeenskappe, wie se geskiedenis, kulture, tale en gene interverweef is in verwikkelde en bestrede wyses met die van ander in die streek” (Wessels 2014a: 467). Die sienings wat die debat navore

gebring het, kan ingespan word ten einde 'n belangrike teenvoeter tot die voortdurende lees van etiese teorieë in Afrika daar te stel – 'n lesing wat etiese tradisies bykans uitsluitlik as behorend tot “swart en Bantu-sprekende mense” (Metz 2017b: 97) uitmaak.

3.6. Gevolgtrekking

Ubuntu, alhoewel 'n ryk veld om in te werk en vanaf te dink, bly 'n hoogs onsekere en onvaste ruimte. Daar is uiteenlopende sienings rondom die definisie, rol, asook metodiek. Daar is dié wat dit 'n wêreldsiening noem, en ander wat dit as 'n etiese sisteem beskou. Wat ek egter wil uitsonder, is dat dié inskriptiwiteit nie noodwendig as 'n swakpunt in die diskoers gelees hoef te word nie. Soos met Afrikafilosofie, wil ek argumenteer dat dit 'n teken van lewensvatbaarheid is, van die relevansie daarvan, asook die honger om etiese denke vanuit Afrikabodem te ontwikkel. Myns insiens, meer as al die verskillende benaderings en twispunte, is die afwesigheid van 'n fenomenologiese tradisie in Ubuntu – een wat van 'n lyflike, meer gesitueerde aard getuig – die grootste leemte wat die Ubuntu-diskoers moet aanspreek. Die vrae wat die eksistensialiste opper, is nie bloot belangrik nie, maar reflekteer van die diepgewortelde uitdagings wat Suid-Afrika, asook die wêreld, in die gesig staar, en wat Ubuntu – soos dit *tans* daar uitsien – nie blyk om 'n goeie antwoord op te bied nie. Ek herhaal egter weer my siening dat daar rede is vir optimisme, en dat 'n daadwerklike poging om fenomenologies te dink, om lyflik te besin, 'n belangrike toevoeging kan wees.

HOOFSUK 4 – Die Argiewe

die panne is nie opgedroog. Die spoor
van die grootwild het ek 'n rukkie net verloor
en leef intussen van die enkel reël
wat springend ritsel om die oog en oor
(Opperman, 1987: 202)

4.1. Die Bleek en Lloyd-argief – 'n Vlugskrif

In 1855 sit Wilhelm Bleek voet aan wal van die Natalse kus om aan 'n Zoeloe-grammatika te werk. Alhoewel slegs 28 jaar oud, is dié Duitse taalkundige reeds genooi om by verskeie navorsingsprojekte betrokke te raak – veral met 'n klem op Afrika-tale. Sy jongste tog lei egter tot meer as 'n grammatika wanneer hy te hore kom van die Drakensbergse Boesmans. In 1856 word hy aangestel as Sir George Grey, eertydse goewerneur van die Kaapkolonie, se private vertaler, vertaler en bibliotekaris. Met Grey se ondersteuning kan Bleek sy filologiese belangstellings uitleef. Hy publiseer wyd, geniet die aansien van gerespekteerde taalkundiges die wêreldoor, en is betrokke in briewewisseling met van die invloedrykste denkers van die tyd, insluitende Charles Darwin. Dit is dalk dié verhouding wat sy wêreldsiening die meeste beïnvloed: wat Darwin argumenteer vir die evolusie van lewe op aarde, sien Bleek in die verhoudings tussen tale (Thornton 1983). En waar hy Europese tale as die toppunt van ontwikkeling en beskawing beskou, ag Bleek Afrika-tale as primitief. Sy *A comparative grammar of South African languages*, waarvan die eerste twee dele in 1862 en 1869 gepubliseer is, staaf dié siening. Alhoewel beplan as sy magnum opus, laat Bleek sy vergelykende ondersoek agterweë in diens van 'n studie wat hy as van groter belang ag.

Bleek se lewe en werk word dan ook uiteindelik oorskadu deur die studie van die |xam-taal. Tydens die laat-1860's kry hy die geleentheid om verskeie |xam-sprekers te ontmoet wat na die Kaap gestuur is op verskeie aanklagte van diefstal en moord. Hy word bewus van 28 |xam-sprekers in die Breekwater-gevangenis. Vir die volgende paar jaar kry Bleek toestemming om hulle by hom aan huis te laat bly, as deel van hul vonnis, om sodoende hul taal te bestudeer. Bleek ontwikkel 'n ortografie, en sy Engelse skoonsuster, Lucy Lloyd, is aanvanklik sy assistent in sy poging om kommunikasie tussen hulle en die |xam te vergemaklik. Lloyd raak egter vinnig baie meer as net assistent. Sy is Bleek se

eweknie, en later, volgens sy eie beskrywing, sy meerdere wat die transkribering en vertaling van die |xam mondelinge vertellings betref. In 1871, 'n jaar na hulle |xam in erns begin studeer, merk Bleek in 'n brief aan Grey dat Lloyd “veel meer gevorderd is in praktiese kennis van die taal ... [A]s gevolg van haar vinniger oor, [moet hy] haar waarnemings in vele opsigte vertrou” (aangehaal in Eberhard 1996: 54).

Die twee Viktoriaanse navorsers spandeer ure saam met die |xam-gevangenissoos die mondelinge vertellings neergepen word: op die regterkantste folio-bladsy van hul notaboeke verskyn die |xam en die Engels daarnaas. Die linkerkantste verso-bladsy word gehou vir notas, definisies en ander verklarings. Hul monnikewerk laat 'n merk op Bleek se gedagtegang. Waar hy steeds sy ras-deurspekte evolusionêre sienings van vroeër verkondig, bring sy onderdompeling in sy |xam-studie – in alle opsigte, insluitend taalkundig, geskiedkundig en kosmologies – 'n nuanse in sy sienings mee. Hy beskryf die Boesmans as “die interessantste nasie in Suid-Afrika”, en lig sy en Lloyd se studie uit as kardinaal “voor [die volksvertelling] dinge van die verlede is, vergeet in die groeiende haas tot beskawing ... voor die vreeslike vooruitbewegings van beskawing as gevolg van ons diamante en goud, wegdoen met alle inheemse oorspronklikheid” (aangehaal in Eberhard 1996: 55, 57).

Wanneer Bleek in 1875 tot sterwe kom, sit Lloyd hul projek voort tot 1884. Die gevolg is meer as 13 000 bladsye se handgeskrewe transkripsies, vertalings, verklarings en notas. Waar die Boesmans wat tydens Bleek se leeftyd aan die studie deelgeneem het almal |xam-sprekend was, kry Lloyd later die geleentheid om jong !kun-sprekers, vandag beter bekend as Ju|'hoansi, uit Namibië op te neem. Die grootste deel van die korpus sketse en waterverf skilderye in die argief is te danke aan die !kun-sprekers. Lloyd sukkel egter aanvanklik om die materiaal gepubliseer te kry, maar in 1911, met die hulp van Bleek se jongste dogter, Dorothea, verskyn 'n keur as *Specimens of Bushman Folklore*. Net soos in die oorspronklike transkripsies, verskyn die |xam (asook !kun) en Engels naas mekaar, met die gepaardgaande notas, definisies en verklarings wat as voetnotas ingesluit word. Slegs drie jaar na die verskyning van die keur sterf Lloyd in 1914.

Dorothea sit egter die werk van haar pa en tante voort tot en met haar eie sterfte in 1948. Sy publiseer 'n bundel verhale wat sentreer rondom |kaggen (die trieksterfiguur in die |xam-materiaal) as *The Mantis and his Friends* in 1923; doen veldwerk onder afstammelingen van die |xam in Prieska, asook ander kultuurgroepe sover noord as Angola en Tanzanië; lewer 'n besondere akademiese bydrae deur tentatiewe taalkundige

besprekings van |xam; en publiseer verdere uittreksels uit die argief in ’n string artikels gepubliseer in *Bantu Studies* (nou *African Studies*) (sien Weintroub 2015). Haar veldwerk onder die inboorlinge van Prieska laat haar met die gevolgtrekking dat die |xam-taal vinnig aan die verlore raak onder die afstammeling van Boesmans, en dat die volkstradisies nog veel vinniger verdwyn. In 1929 (311-312) skryf sy dat die |xam-verhaalkuns “dood is, vermoor deur ’n lewe van indiënsneming tussen vreemdelinge en die opbreek van families”. Haar grootste nalatenskap bly egter die samestelling van *A Bushman Dictionary* wat na haar dood in 1956 verskyn, ’n boek wat volg op ’n kleiner vergelykende woordeboek wat sy in 1929 gepubliseer het. Hierin bied sy nie net ’n besondere optekening van woordverklarings nie, maar ’n keur uit Khoisantale wat regoor Suider-Afrika gepraat is. Meer as 100 jaar ná die verskyning van Bleek en Lloyd se verhaalkeur in 1911, die opbloei van Boesmanstudies sedert die vroeë 1990’s en die digitalisering (en daardeur die demokratisering) van die argief in die 2000’s, bly Dorothea Bleek se taalkundige bydraes die standaardwerke wat |xam betref (Du Plessis 2014a). Bleek, wat selde die aandag ontvang wat sy verdien, wat grootliks óf as koloniale intellektueel óf bloot van vergeet word (Weintroub 2014), is dalk, selfs meer as Wilhelm, haar pa, en Lloyd, haar tante, die ‘heldin’ wat die argief help vorm het (Barben 2014; Weintroub 2013).

Na Dorothea Bleek se afsterwe is die argief bykans vergeet: “tussen 1936 en 1973 het [die argief] min of meer uit sig verdwyn” (Hewitt 2008: 3). Die notaboek kry egter kans om asem te skep wanneer Roger Hewitt die tekste daarin verberg die fokuspunt van sy doktrale verhandeling maak. Hierna volg die opbloei van Boesmanstudies op verskeie fronte, alhoewel die meerderheid tekste in die argief steeds opgesluit en ongepubliseer lê – buite sig vir enige een behalwe dié wat die notaboek met die hand wil naspeur. In 2000 verskyn ’n belangrike toevoeging met David Lewis-Williams se *Stories that Float From Afar*. Dit is die eerste publikasie met nuwe tekste sedert Dorothea Bleek se artikels in *Bantu Studies*, en die eerste boekversameling sedert *The Mantis and his Friends*. Kort hierna volg Alan James se *The First Bushman’s Path*. Alhoewel kreatiewe verwerkings, sluit dié bundel vele tekste in wat voorheen ongepubliseer is (en met weinig tekstuele ingryping deur James). Die argief kom finaal tot eie reg wanneer inskanderings met soekbare sleutelwoorde van al die oorspronklike notaboek op CD-Rom verskyn as *Claim to the Country* (2007), terwyl dit elektronies vrylik beskikbaar is op die argiefwebtuiste.

4.1.1. Aard van die Optekenings

4.1.1.1. *Kukummi*

Volgens alle beskikbare bronne, het die |xam nie onderskei tussen verhale, nuus of ander diskoerse nie. Die konsep *kum*, meervoud *kukummi*, is eerder allesomvattend, en sluit in “stories, praatjies, geskiedenis, nuus” (Bleek 1956: 106). Indien die konsep met ’n Westerse een vergelyk moet word, is “diskoers” moontlik die naaste in betekenis. Om dit as sulks te vertaal, is egter problematies omdat dit die konsep onkrities aan ’n Westerse een gelykstel. Alhoewel elke verteller hul eie aanslag had, wys Roger Hewitt (2008: 34-42) op die kenmerke van *kukummi*:

- a) Dialoog vorm ’n sentrale element van verhale. “[N]arratiewe gebeure [word] nou vanuit een karakter se oogpunt [bekyk], nou van ’n ander”. Die tegniek laat *kukummi* “lewendig met spraak”.
- b) Diere vorm gereeld sentrale karakters van verhale. Waar verhale in die “voortyd”, of tyd van die Mense van die Ou Geslag (meer hieroor later) afspeel, kom mens-dier transformasies voor.
- c) Naas diere, word natuurelemente, insluitende tasbare elemente soos die Son, Maan en Sterre, asook nietasbare elemente soos die Wind, as mense uitgebeeld.
- d) Daar is ’n sterk didaktiese fokus teenwoordig. “Lesse kon daaruit geleer word en opklarings vir gebruike en gelowe is ook daar te vind”.
- e) Daar is nie ’n spesiale groepering vertellers, soos by die amaXhosa imbongi’s of die Wes-Afrika griots, nie. Enige persoon kan aan die oordrag en skeep van *kukummi* deelneem.
- f) Informante dig hul kennis van verhale gereeld aan hul familieledede toe.
- g) Alhoewel daar ’n didaktiese fokus by *kukummi* is, word etiese gedagtes nie eksplisiet gemaak nie. Etiese en ander filosofiese idees word gereeld in die mond van een of meer karakters geplaas, met die verteller wat sodoende hul gevolgtrekkings verdoesel – die klem val eerder op die aanhoorder om te ontleed en op te klaar.
- h) ’n Informant se eie stem kan nietemin teenwoordig wees, en word gewoonlik geopenbaar deur middel van ironie.

Uit dié bespreking is die belangwekkendste vir 'n filosofiese gesprek, die subtiële omgang met etiese idees. Eerder as om etiese voorskrifte en wette uit te lê, plaas die kukummi 'n groter klem op die gedeelde aard van die tradisie – die bespreking en ontleding van kukummi, en die konsepte daarin verberg, word nie as eenduidig of eensydig verwoord nie, maar eerder 'n dinamiese ruimte tussen spreker en aangesprokene.

Dié bespreking is nou verbind aan die konseptuele skemas van mitologie soos deur Claude Levi-Strauss verwoord, en waaruit Hewitt eksplisiet put. Michael Wessels (2010, 2012) kritiseer egter dié benadering, hoofsaaklik vanweë die strukturalistiese, dit wil sê reduserende, aard van mitologiese skemas. Hierteenoor argumenteer Wessels dat kukummi eerder diskursief gelees moet word – komplekse raamwerke waardeur die |xam sin van hul bestaan gemaak het ('n argument wat vroeër, dog minder sistematies, deur Duncan Brown (1995, 1998) gemaak is). Diskoers bly egter 'n onvaste begrip, en word wel gereeld sonder veel onderskeiding gebruik om na 'n verskeidenheid idees te verwys. In Wessels se gebruik, dui hy spesifiek op Foucault met sy blik op diskoers as verweef met magsverhoudings en magsuitinge, en argumenteer gevolglik dat stiplees (2014b, 2016a, 2016b), eerder as 'n meer dissiplinêre lesing, die mees effektiewe benadering tot die ontsluiting van kukummi is.

Beide Wessels se diskursiewe lesing, asook Hewitt se mitologiese benadering, is egter belangwekkend in my bestudering. Dit erken die vloeibare aard van die materiaal – spesifiek in verhouding tot die beskrywing daarvan – en laat ruimte vir meerduidigheid en onsekerhede. Belangrikste is dat my filosofiese lesing nie dié tradisies en sienings verwerp, of slaafs navolg nie, maar dit eerder as deel van 'n omvattender lesing-naheelheid ag. As gevolg van die onmoontlikheid van 'n besliste en juiste antwoord op die aard, omvang en betekenis, kan moontlikhede as sulks nie weggeskryf word nie.

4.1.1.2. Argief in Verwerking

Alhoewel gepubliseer in Engelse vertaling naas die oorspronklike |xam, is die argief 'n produk van 'n meer verwickelde talige onderhandeling as bloot tussen dié twee tale. Die belangwekkendste van dié verwickeldheid, wag in Afrikaans. In 1995 is Helize van Vuuren die eerste om te let op die teenwoordigheid van Afrikaans op die marge van die argief – in voetnotas, kanttekeninge en verklarings. Alhoewel dié gewaarwordings grootliks in die oorspronklike manuskriptbladsye gevind kan word, skemer Afrikaans selfs

deur Dorothea Bleek se woordeboek. Dié klem op Afrikaans se posisie op die marge word verder deur Antjie Krog (2004a) belig in haar vertalings, *Die sterre sê 'tsau'*. Hierin argumenteer Krog dat haar benadering tot vertaling sterk beïnvloed is deur “die Afrikaanse onderbou van die materiaal ... [tot die punt dat sy] gevoel het asof [sy] bloot uit Engels terug moes vertaal in die oorspronklike Afrikaans” (ibid. 2004a: 10). Die belang van dié stelling, wat dui op ’n meer ingrypende invloed van Afrikaans in die argief as bloot toevallige kanttekeninge, is deur Andrew Bank (2006) uitgelig in sy oorsig oor die totstandkoming van die argief. Bank haal twee briewe aan, onderskeidelik deur Wilhelm Bleek en Edith Bleek, om die eens onerkende invloed te kontekstualiseer:

Die gesprek met my gasheer was redelik swak omdat ek nie veel Nederlands verstaan het nie en in ieder geval, die Nederlands wat hier gepraat word verskil van dit wat in Europa gepraat word (Wilhelm Bleek in Bank 2006: 24).

Aan die begin was pa se hoofmedium van kommunikasie met hulle die gebroke Nederlands wat hulle verstaan en gepraat het (Edith Bleek in Bank 2006: 87).

Hieruit is dit duidelik dat die “gebroke Nederlands”, die “Nederlands ... [wat] verskil [het] van dit wat in Europa gepraat” is, belangwekkend in die neerpen van die |xam materiaal is. Dit is hierom dat die argief as ’n produk van indirekte vertaling beskryf kan word – die vertaling van |xam na Engels *deur* Afrikaans.

Dat Afrikaans verder ’n belangrike rol in die voortsetting van |xam kennis speel, blyk uit verskeie oorde – eerstens uit die duidelike identifisering van Afrikaans as “Boesmantaal” (De Jongh 2012 en 2014) deur direkte afstammeling van die |xam, die Karretjiemense; tweedens uit die wyer erkenning en opeising van inheemse Khoisan kennis verberg in Afrikaans (Boezak 2016); en derdens uit die 2016 versameling van Karoomateriaal opgeneem deur José Manuel-de Prada Samper, ’n versameling wat die nalewe van |xam denke deur Afrikaans bevestig (sien 4.3.). Elders argumenteer ek (2018a, 2018b en 2020) verder dat |xam nie bloot deur verhale voortleef nie, maar in Afrikaans self, onder andere op sintaktiese vlak, deur die invloed wat dit op die ontwikkelingsgang van die taal gehad het. Dít werp die idee van die |xam as ’n groep wie se taal, kultuur en lewenswyse totaal uitgewis is – ’n siening wat as die “uitwissingsteorie” (Parkington,

Morris en De Prada-Samper 2019) bekendstaan - omver. Alhoewel daar nie iemand mag wees wat tans as |xam identifiseer nie, en, volgens alle beskikbare bronne, die taal praat nie, is daar 'n substraat van die |xam-taal, -kultuur en verhaalskat wat voortleef en uitdrukking geniet. Dié verwerping van die uitwissingsteorie verteenwoordig egter nie 'n ontkenning van die historiese geweld wat die Boesmans en ander inheemse groepe ervaar het nie – en daar is miskien nie 'n groep in Suider-Afrika wat die stelselmatige verwoesting van hul samelewing, 'n verwoesting wat grens aan volksmoord, beleef het op die skaal van die Boesmans nie (sien Hall en De Prada-Samper 2016, en Penn 1996 en 2005). Die verwerping van die uitwissingsteorie impliseer bloot dat die |xam kultuurerfenis nie ten volle uitgewis is nie, en, intendeel, dat daar meer gedoen moet word juis om daardie lewende erfenis te erken en bevorder (sien Staphorst 2019).

Hiernaas moet daar gelet word op die vele medetalige ingrypings wat die transkribering beïnvloed het. Soos reeds bespreek, is die argief die gevolg van 'n mediëringsproses wat niks anders as verwickeld beskryf kan word nie. Bleek (van Duitse afkoms) en Lloyd (van Engels afkoms) moes 'n taal met klanke totaal vreemd vir hul Germaanse ore bemeester, en dit daarby oorwegend deur die medium van Afrikaans. Die |xam moes op hulle beurt hul Engels verskerp, en met groot moeite en geduld die nougesette en tydrowende proses van neerpenning deursien om hul kennis en oorlewerings bewaar te kon sien. Bleek, soos reeds genoem, is nie foutloos nie. Intendeel, 'n groot impetus vir sy navorsing kan in die evolusionêre en rassistiese raamwerke van die Europese Verligting geplaas word (Moran 2009). Indien Bleek as die vader van Khoisanstudies (Eberhard 1996) en Afrikastudies (Thornton 2014) verbeeld word, moet hy ook pa staan vir vele van dié studieverdele se sondes.

Daarby het Bleek en Lloyd in die Viktoriaanse tyd geleef, wat 'n eie stel verwagtings, inperkings, en konvensies veronderstel het. 'n Goeie plek om die gevolge van dié tydsges te sien, is in Bleek se ander 'Eerste Mense' projek, sy Khoikhoinoptekenings. Iets wat gereeld buite die biografie van Bleek gelaat word, is sy interaksie met die orale tradisie van Khoigroepe. Terwyl hy as Grey as bibliotekaris en vertaler opgetree het, het Bleek met sendelinge in die “meer afgeleë gebiede van die kolonie” (Wittenberg 2014b: 94) in verbinding getree, spesifiek om ‘stories’ van Khoi asook Boesmangroepe in te samel. Hy het die versameling geredigeer, en dis in 1864 gepubliseer. Belangrik is dat hy, in sy eie voorwoord tot die versameling, op die aard van die verhale gemerk het. Aldus hom, “om die Hottentot fabels vir 'n algemene publiek

leesbaar te maak, was enkele klein weglatings en wysigings van wat andersins te naak vir die Engelse oog sou wees nodig” (Bleek 1864: xxviii). Reeds in *Reynard the Fox*, Bleek se vertaalde versameling Khoiverhale, is die “sterk teenwoordigheid van volwasse en seksueel eksplisiete inhoud, sowel as krutaal” (Wittenberg 2014b: 95) onderdruk. Die belangrikheid van dié insig is dat dié publikasie grotendeels die |xam-werk voorafgegaan het, en die metodologiese basis daarvan gevorm het (Lamprecht 2014). Daar is genoegsame bewyse uit latere studies, asook uit die eietydse ondersoeke van Gideon von Wielligh, dat die Khoisan mondelinge tradisie, in die breedste sin moontlik, volwasse en seksuele inhoud benadruk. Die merkbare afwesigheid daarvan in die Bleek en Lloyd-argief reflekteer hierom ’n tipe suiwering, en selfs sensuur (Wittenberg 2012b), wat deur die optekenaars uitgeoefen is.

Daar moet verder gelet word op die mate waartoe die argief diskursief tot bepaalde Westerse epistemologiese raamwerk verbind is. Soos reeds in die inleiding bespreek, argumenteer Karin Barber (1989) vir die losmaking van orale tradisies van Westerse dissiplines en -raamwerke, iets wat ook hierbo uitgelig is in die bespreking van die aard van kukummi. Wat *Reynard the Fox* verder vir ons kan leer is dat veral Bleek se sterk vooropgestelde idees om die aard van verhale, asook die tipe verhale wat hy wou ondersoek, uiteindelik die ordening en klassifisering van die kukummi beïnvloed het (Bank 2006). Om na *Specimens of Bushman Folklore* te kyk dui reeds op ’n interpretasie van die bepaalde kukummi as stories, liedere, of persoonlike geskiedenis, byvoorbeeld. Daar mag nie maklik vergeet word dat die versameling ’n “bepaalde vorm van *Europese* skrywing” (Loughnane, McGranaghan en Güldemann 2014: 308) verteenwoordig nie.

Laastens moet die konteks van Bleek se Lloyd se interaksies met die |xam uitgelig word. Die |xam was, desondanks ’n goeie verhouding met die Bleek-huishouding, gevangenis wat ’n deel van hul vonnis onder die toesig van Bleek moes uitdien. Daar was onontkombare magsverhoudings wat sigself uitgespeel het tydens die opnameprosesse, en daarmee was die konteks van die opnames kunsmatig (Van Vuuren 1994, Hall 1996 en 1998). Die verhale was uitgelok, eerder as spontaan, die vertellings was voor ’n klein gehoor sonder enige kennis van die verhaal, eerder as voor ’n gemeenskap van kultuurgenote, en die opname van die vertellings is gereeld oor etlike dae, en selfs maande, gedoen om die stadige transkripsies en vertalings moontlik te maak – dit is, kortom, volksvreemd in vergelyking met hoe die verhale in ’n volkseie omgewing tot uitdrukking sou kom. Daar is dus verskeie elemente en medetekste – elk met hul eie

diskursiewe aard – wat inwerk op die argief (Wessels 2013). En alhoewel daar reeds rekonstruksies onderneem is om die moontlike konteks van die 19de Eeuse |xam te verbeeld (Guenther 1996), bly daar veel meer vrae as antwoorde.

Die gevolg van dié insigte is dat die argief minder wetenskaplik is as wat telkens voorgelou word. Alhoewel Bleek en Lloyd ’n ongelooflike taak vermag het, en “ons kan erken dat hulle vermoë om ’n dekade van dialoog vol te hou sonder [voorafgaande] voorbeeld in die geskiedenis van die land en miskien van die wêreld is” (Bank 2006: 397), hul projek, en hul eie karakters, beslis nie sonder fout of rede vir kritiek is nie. Daar is ’n bepaalde ‘kultus’ om Bleek en Lloyd (sien Moran 2009, Rassool 2006 en 2010) wat grootliks op ’n wanbegrip van hul sienings en werksmetodiek berus. Ek wil egter argumenteer dat die bemoeienis minder met ’n waardeoordeel oor Bleek, Lloyd, en die argief moet wees, as ’n erkenning, een waarmee die navorser moet worstel, en wat in ag geneem moet word wanneer met die argief gewerk word.

4.1.2. Die Denkers

Alhoewel die Bleek en Lloyd-argief menigte |xam stemme insluit, word ses beklemtoon: ||kabbo, Diä!kwain, |han#kass’o, |a!kunta, !kweiten-ta-||ken, en #kasin. Die oorgrote meerderheid materiaal in die argief is deur dié ses oorgelewer, en van dié ses, vorm kukummi deur die eerste drie die leueaandeel. Van daardie drie, fokus ek in my studie op die kukummi van ||kabbo en Diä!kwain. Ek verskaf vervolgens ’n kort oorsig van hulle, hul bydraes tot die argief, asook die wyses waarop hulle in Boesmanstudies ‘opgeneem’ is. Alhoewel ek slegs ’n oorsig oor dié twee verskaf, kom kukummi van die ander vier ook aan bod, alhoewel heelwat minder.

4.1.2.1. ||kabbo, die jazzman

“Anders as amper al sy vriende en familie, het ||kabbo[, letterlik vertaal tot Droom, en ook bekend as |uhi-ddoro en Ou Jantje Tooren,] dit reggekry om die sluier van geskiedenis te deurdring” (Parkington 2007: 76). Die oudste |xam gevangenis wat deur Bleek en Lloyd opgeneem is, het tussen 16 Februarie 1871 en 15 Oktober 1873 by die Bleek woning gewoon, en saam met |a!kunta, ’n medegevangene, na Boesmanland teruggekeer (Deacon 1996a en 1996b). Lloyd het telkens probeer om kontak te maak om hom te oorreed om terug te keer vir verdere opnames, maar hy is op die 25ste Januarie 1876 oorlede (Lloyd

1889: 1). Die redes vir haar versoek is legio, en sluit in sy wye kennis wat strek van |xam volkskuns tot plantkunde, van geskiedenis tot verhaalkuns – kennis wat meer as 5000 blaaie se optekeninge beloop. Hierby het hy ’n legendariese status in die Bleek-huishouding ingeneem deur sy besondere aanslag tot die vertelkuns: “hy was ’n uitstekende verteller, en het geduldig gewag tot ’n sin klaar geskryf is, voor hy voortgegaan het met wat hy vertel het” (Lloyd 1911: x). Vir die Bleek kinders het hy groot genot verskaf met sy storievertelling en “elegante gebare” – “die sagte ou gees het [vir hulle] voorgekom asof verlore in ’n droomlewe van sy eie” (Bleek en Bleek 1909: 38). Dit is daarom nie vreemd dat hulle hom “Filosoof” (ibid.) gedoop het nie. Hierteenoor moet die konteks van dié optekeninge noukeurig gelees word: alhoewel ||kabbo duidelik ’n besondere verhouding met die Bleek-huishouding as geheel opgebou het, was hy steeds ’n gevangene.

Met die stelselmatige toetrede van trekboere in Boesmanland, en die gepaardgaande vervreemding van die |xam van hul tradisionele jagvelde en watergate, moes die |xam ander maniere vind om hul nomadiese lewenstyl voort te sit. ||kabbo was in Oktober 1869 aan veediefstal skuldig bevind – ’n algemene ‘oortreding’ onder die Boesmans van die Noord-Kaap, en wat deur die Kaapse regering as ’n strafbare oortreding hanteer is. Alhoewel vele argumente gemaak kan word van hoe dié daad die gevolg is van ’n ingrypend veranderende samelewing in die koloniale grensgebiede van Boesmanland, word daar geargumenteer dat dit ook as ’n daad van verset gelees moet word:

||kabbo was nie net ’n slagoffer van die turbulente omstandighede van sy tyd nie ... hy was diep verwickel met die konflik tussen Boere, Basters, Koranna en die koloniale owerhede, sodat sy inhegtenisneming vir veediefstal nie sommer die uitkoms van ’n desperate daad van hongerte is nie (alhoewel dit moontlik wel bygedra het daartoe) maar eerder die resultaat van ’n oorlog van weerstand wat hy en die bendegroep mans waaraan hy behoort het in die Strandbergstreek gevoer het (Skotnes 2007b: 215).

Met sy inhegtenisneming word hy tot dwangarbeid op die Breekwater gevonniss, en dis van hier waar Bleek hom na sy huis in Mowbray neem. ||kabbo kon dus nie vrylik terugkeer na |xam-ka-!au, oftewel die land van die |xam, nie. Hy was onderworpe aan die

mag en gesag van veral Bleek, onder wie se toesig ||kabbo geplaas is. Vanuit sy hunkering na vryheid het een van sy (1911a: 299-301) mees treffendste vertellings gekom:

U weet dat ek sit-wag vir die maan om vir my terug te keer, dat ek terug kan keer na my plek. Dat ek kan luister na al die mense se stories, wanneer ek hulle besoek; dat ek kan luister na hulle stories, dit wat hulle vertel [...] dat ek kan sit in die son; dat ek sittend, kan luister na die stories wat vandaar kom, wat stories is wat van 'n afstand kom. Dan, ek sal van hulle 'n storie beetkry, want hulle (die stories) sweef van ver; terwyl die son 'n bietjie warm voel; terwyl ek voel dat ek hulle heeltemal moet besoek; dat ek met hulle kan praat, my medemense.

||kabbo was allermins tevrede by die Bleek-huishouding, ten spyte van sy klaarblyklike geluk om deel te wees van die opname van sy mense se geskiedenis en kennis. Lloyd (1911: x) merk byvoorbeeld in die voorwoord tot *Specimens of Bushman Folklore* op dat hy “die gedagte dat die Boesman stories bekend sou word deur middel van boeke [baie geniet het]”. In die opsig was hy dus, soos Isabel Hofmeyr (2014) argumenteer, visioenêr,

Hetsy dit dié bepaalde blik op die opnameproses was, sy unieke aanslag tot vertelling, of bloot die omvang van sy bydrae tot die versameling, het ||kabbo in die dekades sedert die opbloeï van Boesmanstudies, legendariese status bereik vir sy vertellings. ||kabbo, en sy vele kukummi, is gevolglik deur verskeie |xam-kenners bestudeer en gebruik om die wye veld van Boesmanstudies oop te maak en te verhelder. Hy is onder andere as letterkundige (Van Vuuren 1994), oudheidkundige (Deacon 1986, De Prada-Samper 2017b), plantkundige (De Prada-Samper 2007), omgewingskundige (Wylie 2007), sterrekundige (Rusch 2016) en wysheer (Staphorst 2019, hangend.a) verbeeld. ||kabbo se reputasie as “jazzman” (Hewitt 2007) is daarom nie sonder meriete nie.

Ten spyte van dié lees van ||kabbo, hetsy as plantkundige, letterkundige, of oudheidkundige, mag Bleek se blik op die |xam in die breë teen die agtergrond van Viktoriaans-evolusionêre sienings nie maklik oorsien word nie (soos reeds bo bespreek). Van belang hier is die reeks foto's wat Bleek van die 'Breekwater-Boesmans' laat neem het – foto's waarin naakte Boesmans langs maatstokke poseer, in 'n kru tentoonstelling wat nie bloot hul liggame ontbloot nie, maar die brutale veronderstellings van die

Viktoriaans-evolutionêre sienswyse. Daar is egter vele bewysplase dat dié houding nie deur Bleek volgehou is nie; hy het sy siening verander. Weer, deur die visuele, kan dit nagespeur word. Die keuse van Bleek en Lloyd om weelderige portrette van ||kabbo en |han#kass'o te laat skilder getuig, aldus Michael Godby (1996), hiervan. Die verskil kan nie groter wees nie - ||kabbo, naak, arms uitgestrek naas 'n maatstok, met sy gesig effens na bo gelig om die kamera in die oë te kyk. Dít, teenoor die peinsende blik van ||kabbo, sy gesig na links gewerp, geklee in 'n swaar, donker jas. Alhoewel ek oorwegend met Godby saamstem, is ek huiwerig om dit onkrities te aanvaar of te verheerlik. Waarom? ||kabbo is geklee, maar in koloniale gewaad. Hy is nie meer die naakte antropologiese objek nie, maar bly tog koloniale subjek.

Daar is 'n mate waarin dié portret die realisering van die koloniale projek verteenwoordig, met die skuif van foto na skildery wat dit beaam, soos ||kabbo beweeg het van naak na geklee. Daar is 'n skadu van 'n ander koloniale gebruik hier te bespeur, 'n gebruik wat Lize Kriel (2014) genuanseerd lees as deel van 'n projek waar Afrikane in beeld 'vasgevang' word in die leesdaad; 'n bewys van die geslaagdheid van sendingswerk, en, dit wil sê, die koloniale projek, om geletterdheid, en, dit wil sê, verligting, aan Afrikane te 'bring'. Kriel (2014: 778) waarsku vervolgens dat "[b]eelde van mense wat lees so openbarend is as wat dit misleidend kan wees". Só moet die portrette van ||kabbo en |han#kass'o gelees word, gevang in die dubbelbinding van verligting en verhulling wat die verwickelde sienswyses van Bleek teenoor die |xam reflekteer. Om na ||kabbo te luister, om na ||kabbo te kyk, is om met kompleksiteit gekonfronteer te word (Staphorst 2019 en hangend.a).

4.1.2.2. *Diä!kwain, die Bleeks se 'geliefkoosde moordenaar'*

Diä!kwain, ook bekend as David Hoesar (soms geskryf as "Hoesaar, Hoeszar, Hussar en Husar" (Deacon 1996b: 32), was 'n |nussa !e, of Grasboesman, afkomstig van die Kenhardt-distrik, en het die Katkoppdialek van |xam gepraat. Hy was ongeveer 25 jaar oud tydens die optekeninge, en gevange geneem na hy 'n boer noodlottig geskiet het. Die boer, Jacobus Kruger, het Diä!kwain en vier ander van veediefstal beskuldig, en beloof om hulle "uit te roei" (Skotnes 2007b: 222). In die skermutseling wat gevolg het, het Diä!kwain en #kasin, sy swaer en mede-informant in die Bleek huishouding, op Kruger geskiet, met Kruger wat aan sy wonde beswyk het. Ten spyte van dié gewelddadige aksie, het sy "kalm aard die regter oortuig dat hy in self-verdediging opgetree het" (ibid. 33). Net soos ||kabbo,

het Dorothea en Edith aangename herinneringe aan hom gehad, en hom beskryf as “’n saggeaarde skepsel, wat nie, sonder uitlokking, ’n vlieg seer sou maak nie” (Bleek en Bleek 1909: 40). Daar blyk ’n intieme band tussen Diä!kwain en die Bleek-huishouding te gewees het. Slegs drie maande nadat hy Mowbray vir Boesmanland verlaat het, keer hy terug saam met sy suster, !kweiten-ta-||ken. Hy het by die Bleeks gebly tot die 7de Maart 1876, sewe maande ná Bleek se afsterwe. “Hy blyk om besorg te gewees het om [die huishouding] te verlaat terwyl Jemima [Bleek, Wilhelm se vrou,] nog so bedroef was” (Skotnes 2007b: 225): Ek bekyk steeds my meesteres ... Want ek wil nog nie my meesteres verlaat, terwyl sy nog treur nie (Diä!kwain 2000: 130).

Alhoewel minder bekend as ||kabbo, word hy onder die drie hoofinformante (saam met |han#kass'o) gereken. Alhoewel sy bydraes telkens as minder indrukwekkend in styl beskryf is (Hewitt 2008) is die omvang van sy bydraes (oor 2 400 bladsye – teenoor ||kabbo se 3 100 en |han#kass'o se 2 800 (Lewis-Williams 1981)), asook die tipe kennis daarin gereflekteer, van besondere belang. “Syne is van die interessantse maar ook die mees angstige narratiewe, wat tragedie, voortekens van die dood en bose voorbodes, en die aktiwiteite van towenaars” insluit (Skotnes 2007b: 225). Meer as ||kabbo, het Diä!kwain eerstehandse ondervinding van sjamanistiese gebruike gehad, wat tot die vraag lei in watter mate hy opgelei is as sjamaan, of bloot noue verbintennisse met sjamane gehad het (Deacon 1986 en 1988). Daar is wel redelike sekerheid dat Xaa-ttin, sy pa, ’n sjamaan was, asook verantwoordelik vir rotsgraverings in die bekende Brinkkop gebied was (sien Dowson (1992) en Rusch en Parkington (2010) vir breedvoerige besprekings van dié rotskuns). Dit is dan ook oor rotskuns wat hy besonders insiggewende kommentaar gelewer het (De Prada-Samper en Hollmann 2017).

4.2. Die Von Wielligh-argief – ’n Weerskrif

In 1919 verskyn die eerste van vier dele Boesmanstories in Afrikaans – versamel en geredigeer deur Gideon Retief von Wielligh. Bestaande uit 22 oorsprongsmities, reflekteer deel een ’n korpus soos aan Von Wielligh oorgelewer deur |xam Boesmans in die 1870’s en 1880’s in Boesmanland. Dit wil sê terwyl Bleek en Lloyd aan die Kaap die ‘Breekwater-Boesmans’ opgeneem het, het Von Wielligh die spontane storievertel- en gesitueerde mondelinge tradisie van die Kaapse Boesmans, in Boesmanland, meegemaak. Ná die verskyning van deel een, word nog drie dele uitgegee in vinnige opvolg. Deel twee beslaan 23 antropomorfeise dierestories, en dele drie en vier uit ’n verdere 50 verhale van

gemengde aard (hoofsaaklik van geskiedkundige en antropologiese belang). Dié versameling verteenwoordig gevolglik die grootste versameling Boesmantekste naas die Bleek en Lloyd-argief. Von Wielligh (2009: 143-144) was self bewus hiervan, soos blyk uit die naskrif tot die voorwoord van deel twee:

Toe ek hierdie deel op 'n paar stories na, klaar geskrywe het, is dr. W. H. I. Bleek se *Specimens of Bushmen Folklore* my in die hande geval. Dié boek het onvoltooid ná sy dood verskyn en sy skoonsuster, mej. Lucy C. Lloyd, het met baie moeite die werk gepubliseer gekry. Dr. Geo. McCall Theal het daarvoor 'n belangwekkende inleiding geskrywe.

Dog dr. Bleek het sy werk glad met 'n ander doel geskrywe ... Vir diegene wat die taal van die Boesmans wil leer, sal dr. Bleek se boek goed te pas kom. Met die deurblaai en lees van *Bushmen Folklore* was ek getref met die groot ooreenkoms van die stories deur hom en my aangegee. Want hoe is dit moontlik dat die Boesmans hulle volksvertellings so wyd versprei en dit so goed bewaar het? Maar by nader ondersoek, blyk dit dat dr. Bleek en ek ons materiaal omtrent dieselfde tyd op dieselfde oppervlakte versamel het.

Von Wielligh, anders as Bleek, was nie 'n formeel opgeleide taalkundige nie (alhoewel hy in 1925 met *Ons Geselstaal* 'n noemenswaardige bydrae tot die vroeë Afrikaanse variasietaalkunde gelewer het). Hy was eerder 'n landmeter van beroep, terwyl hy plantkunde, dierkunde, antropologie en die joernalistiek as leek beoefen en bestudeer het (Van Vuuren 2016). Ten spyte van sy status as leek, word hy as die eerste volwaardige antropoloog in Afrikaans gereken (Grobelaar 1987). Terwyl hy dié belangstellings nagevolg het, was hy ook nou betrokke by die *Genootskap van Regte Afrikaners* en die tweede Afrikaanse taalbeweging (Steyn 2009 en Swart 2009), en dit is dalk dié betrokkenheid, en gepaardgaande bewussyn van die bevordering van Afrikaans, wat hom aangespoor het om vertalings van klassieke werke (soos *Robinson Crusoe* deur Daniel Defoe) in Afrikaans die lig te laat sien, tesame met die publikasie van sy eie skeppende skryfkuns.

Sy skeppende werk, soos *Jakob Plaatje* (1918) een van die eerste boeklengte Afrikaanse verhale, is later egter grootliks afgemaak as té naïef om as kuns gelees te word, en té kultureel onsensitief (February 1998) om dit nog lesenswaardig te ag – hy is

grootliks skuldig aan stereotipering van Khoi- en Boesmankarakters in die tradisie van die ‘Jolly-Hotnot’-figuur (Gerwel 1983). Von Wielligh het gevolglik nie dieselfde statuur in die Afrikaanse letterkunde as vele van sy tydgenote nie, en sy skryfwerk vorm ook nie deel van die hoofletter Afrikaanse Kanon nie (Van Coller 2009). Indien na verwys, is dit hoofsaaklik vanweë sy rol as ‘eerste’ met betrekking tot ’n bepaalde tradisie in die Afrikaanse letterkunde: die folkloristies-sosiologiese (Kannemeyer 2004), en die dierverhaal (Nienaber en Nienaber 1946, Van Niekerk 2018) Sy redelik “aanvegbare oeuvre [wat] meestal as tweederangs afgemaak is” (Van Vuuren 2016: 38) het dus, ten minste ten dele, bygedra tot die verdwyning van sy Boesmanoptekeninge uit die breër diskoers om Boesmanstudies. Dit is belangrik om te onthou dat Bleek en Lloyd se argief self vir ’n geruime tyd in die vergetelheid verdwyn het (sien bespreking bo in verband met Hewitt 2008). Die stilte van Von Wielligh se argief is egter te danke aan ’n meer doelbewuste ontskrywing, as blote gebrek aan aandag. Helize van Vuuren (2016) identifiseer vyf beweegredes wat voorgehou word by die afmaking van sy argief:

1. Die verhale is in Afrikaans en daarom verbind aan ’n Afrikaanse estetika (Biesele 1975 en 1993).
2. Sy bedoeling was om arm Afrikaners aan te spoor om te lees, met sy verhale wat gevolglik om ’n didaktiese doel wentel (Hewitt 2008).
3. Hy het gepoog om Afrikaanse letterkunde te skep, en nie om die Boesmanverhale oor te dra nie (De Prada-Samper 2017a, Schmidt 2013b).
4. Sy bronne is betwyfelbaar/twyfelagtig (Schmidt 2013b).
5. Die verhale is bloot verwerkings en verdigsels van *Specimens of Bushman Folklore* (De Prada-Samper 2017a, Schmidt 2013b).

Op elkeen van dié aanklagte kan ’n goeie argument gemaak word oor hoe die voorstanders van so ’n aanklag belangrike konstekuele en geskiedkundige gegewens miskyk of ignoreer (Staphorst hangend.b):

1. Die verhale is in Afrikaans, en verbind aan ’n Afrikaanse estetika: Soos reeds bespreek, was Afrikaans ’n sentrale “brugtaal” (Willemsse 2009) in interkulturele kontak tussen Boesmans en Afrikaanssprekende Noord-Kapenaars in die 19de Eeu. Daarnaas het dit in Kaapstad self ’n rol gespeel tydens die opnames van die Bleek en Lloyd-argief. Afrikaans, eerder as ’n taalmedium vreemd aan die |xam, moet as verweefd met hul

lebensruimte geag word (Staphorst 2018a, 2018b, 2020), en Von Wielligh het 'n sentral rol gespeel in die neerpenning van dié Afrikaanse stemme (Van Vuuren 2020).

2. Sy doel was didakties: Dié toedigting van 'n volksleeskultuur aan Von Wielligh is sonder enige basis, en daar is geen bewyse uit sy eie skrywes wat staaf dat hy spesifiek Afrikaners aan die lees wou kry deur middel van sy Boesmanversamelings, of enige ander versamelings nie.

3. Sy doel was om Afrikaanse letterkunde te skep: Dié aanklag, soortgelyk as nommer twee, is ongegrond. Dat Von Wielligh nie besig was met letterkunde skep nie, maar wel gestreef het om die verhale oor te dra, is duidelik uit 'n treffende reël uit die voorwoord tot die laaste deel Boesmanstories: “daar sal gewis 'n tyd aanbreek dat nie alleen kinders nie, maar meer as kinders hulle ore sal hou teen die blaai van Boesmanstories om te luister na sprokies en vertellings asof die woorde direk en duidelik afkomstig is van die oorspronklike lippe wat hul vertel het” (Von Wielligh 2010: 139). Hy het besef dat die verhale afgemaak sou word as blote kindervermaak, dog dat dit iewers, eendag, tot volle reg sal kom as betekenisvolle optekeninge van die “oorspronklike lippe” van die |xam.

4. Sy bronne is betwyfelbaar/twyfelagtig: Seker die swakste punt van die versameling, is die afwesigheid van primêre bronmateriaal wat beskikbaar is om Von Wielligh se beskrywings van sy kontak met Boesmans tussen 1880 en 1884 te boekstaaf. Dat Von Wielligh noukeurig dagboek gehou het van sy reise en togte, is bekend, dog kon die notaboek van sy Boesmanlandse reise nog nooit opgespoor geword het nie. Van Vuuren (2016) wys egter, deur 'n noukeurige historiese studie, dat dié notaboek heel moontlik in die kis bewaar is wat in Maart 1898 in 'n brand in die Kazerne treinstasie in Johannesburg tot niet gegaan het. Belangwekkend is dat, ten spyte van die verlies van sy notaboek, Von Wielligh die name van die |xam met wie hy kontak gehad het, soos “Ruiter, Rondelyf, Rondebout, Ertman, Karools en Bantjies, Geswind en Volmink, Vuurmaak ... Oortjies, Krappies en Ou Bles” (Van Vuuren 2010: 11), asook die name van Boesmanlandse Boere by wie verhale en getuienisse opgeteken het, soos “Emanuel de Roubaix, van Roggeland, Niewoudtville; mnr A. W. van Zijl, van Klein-Breipaal, Kenhardt, en ds. W. S. Rörich, van Kroonstad (vroeër van Namakwaland)” (Von Wielligh 2010: 26), verskaf. Alhoewel dit daarom korrek is om uit te lig dat Von Wielligh sonder twyfel minder wetenskaplik te werk gegaan het, erken hy sy bronne.

5. Die verhale is verdigsels uit *Specimens of Bushman Folklore*: Die laaste aanklag, is grootliks die verdoemendste indien waar, naamlik dat Von Wielligh skuldig is aan letterdiefstal, met sy vier dele verhale slegs verwerkte weergawes van die Bleek en Lloyd-versameling. Elders verskaf ek (hangend.b) 'n lesing van die argief deur talige-argeologiese middele, en daar word onomwonde bewys dat Von Wielligh nie sy verhale bloot uit *Specimens of Bushman Folklore* kon gelig het nie. Ek wil egter op iets anders fokus, naamlik die aanklag van verdigsels. 'n Noukeurige vergelykende studie oor argiefgrense wys op die verskille tussen sleuteltekste, en dui op moontlike redes hiervoor (Staphorst 2017a). Soos bespreek, het die Bleek en Lloyd-opnames in 'n hoogs kunsmatige ruimte plaasgevind wat die |xam orale tradisie betref. Hierteenoor het Von Wielligh die verhale meer spontaan meegemaak – om die kampvuur, en in die teenwoordigheid van Boesmans buiten net die verteller. Dit, dan, is seker die waardevolste van sy vertellings. Die inhoud getuig van 'n meer verweefde verstaan van die |xam kosmologie en mondelinge tradisie – een wat hy oor etlike jare leer ken het. Sy versameling getuig daarom meer van 'n “kulturele vertaling” (Brown 1999: 4), vertaling wat die digtheid van die kultuur waaruit vertaal word reflekteer. By Bleek en Lloyd se wetenskaplike metodiek ontbreek dus dié outentieke insig en begrip.

Dit is egter belangrik om te onthou dat ten spyte van die hewige teenkating wat Von Wielligh se optekeninge steeds ontlok, daar 'n tradisie is – gewoonlik deur van sy grootste kritici – om sy werk in te span by die opklaring van duistere Bleek en Lloyd-tekste. Roger Hewitt (2008: 9), erken dat Von Wielligh se opnames “'n insiggewende bylaag tot die Bleek en Lloyd versameling” is. En Sigrid Schmidt (1982: 211), wat seker die felste kritiek lewer en selfs ook letterdiefstal suggereer, argumenteer dat alhoewel die styl en struktuur van sy optekeninge onbetroubaar is, is die “inhoud van belang”.

Daar moet egter, soos met Bleek en Lloyd se optekeninge, versigtig gewerk word. Von Wielligh het ook aanvegbare sienings oor die Boesmans, en ander Afrikane in die breë, geopenbaar. Daar skemer telkens beskrywings en waardeoordele in sy optekeninge deur wat hoogs onsensitief en neerhalend is. Ten spyte hiervan, skemer daar terselfdertyd beskrywings en sienings deur wat daardie selfde sienings weerspreek. Jean Lombard (2014b) argumenteer deur 'n genaunseerde lesing van sy skrywes, veral sy aanvullende opsommings, inleidings en kommentaarstukke wat om die verhaalmatige, of kum-like, tekste voorkom, dat Von Wielligh té verwickeld 'n figuur is om bloot as rassis enersyds,

en kulturele redder andersins, uit te maak; 'n siening wat eweneens op Wilhelm Bleek, Dorothea Bleek, en Lucy Lloyd van toepassing is.

'n Verdere ooreenkoms tussen Von Wielligh en Bleek en Lloyd, is die invloed van hul wêreldsienings op hul werksmetodiek (Aucamp 2009). Soos reeds bespreek, is daar redelik onlangs eers gewys op hoe Bleek en Lloyd se sienings, veral wat seksualiteit betref, die argief wat ons vandag tot ons beskikking het, beïnvloed, of eerder 'gesuiwer', het. Waar die Bleek en Lloyd navorsing telkens as die oorsprong van 'n diepgaande en sensitiewe Suid-Afrikaanse wetenskapstradisie gelees word (Coetzee 2013), het hulle eie voor- en afkeure hul 'objektiwiteit' versteur. Só het Von Wielligh (2009: 25, 143) ook met sy optekeninge omgegaan:

Met die skryf van hierdie Boesmanstories het ek gedagtes van die Boesmans in my eie woorde vertolk want as daar 'n nasie is wat omslagtig in sy manier van vertel is, dan is dit seker 'n Boesman. Hy kan een en dieselfde ding oor en oor herhaal, wat vir 'n wetenskaplike ondersoeker van belang mag wees maar voorwaar glad nie vir gewone lesers nie ... [Tog poog ek om nie] te veel daaraan [te skuur en skaaf nie, want] dan verloor dit sy eienaardige karakter ... Wat ek egter nagestreef het is om tussen al die rotse veilig deur te seil, naamlik wetenskap aan die een kant, blote vermaak aan die ander kant en egte volkskarakter vlak voor ons.

Om weg te doen met Von Wielligh óf Bleek en Lloyd se optekeninge omrede hul aanvegbare sienings en gebrekkige opnames is egter moontlik 'n groter onreg as om hulle onkrities te lees – daardeur word die reeds gedempte stem van die |xam verder gedoof. Die navorser moet dus dié gegewens, en veral die tekstuele ingrypings, sover moontlik in ag neem (sien Van Vuuren 2011 vir 'n bespreking om dié brandende vraagstuk).

4.3. Die Derde Argief – 'n Naskrif

Alhoewel dié twee argiewe die leueaandeel van opgetekende |xam vertelkuns verteenwoordig, is daar verdere optekeninge wat wel van belang is, en bygebring kan word in die bespreking en ontleding van tekste. Vir dié studie is belangwekkend die drie bundels verhale byeengebring deur Coral Fourie. Gepubliseer onderskeidelik in 1991, 1994 en 2001, bevat die drie bundels verhale opgeteken deur Fourie onder

Boesmangroeperings noord van die Garieprivier, in die Kalahari (sien addendum B vir meer besonderhede oor Fourie en haar werksmetode). Alhoewel kultureel en taalkundig nie absoluut naasverwant aan die |xam nie, spreek dié versameling van ’n lewende tradisie onder hulle wat steeds ’n oorwegend jagterversamelaarsbestaan volg, en daarby grootliks van die volkstradisies en -kennis van hul voorouers voortsit. Hier wil ek ook onderstreep dat my gebruik van Kalahari-materiaal nie ’n essensialistiese blik op die Boesmans reflekteer, vanwaar almal eenders uitgebeeld word nie, nog minder word daar uit die staanspoor aanvaar dat alle Boesmangroeperings ’n eenheid van denke het. Net soos daar vele Boesmangroeperings was wat mekaar onderling geheel en al nie kon verstaan nie (Traill 1996 en 2007), moes daar gebruike en sienings wees wat ook totaal vreemd vir mekaar moes gewees het. Ten spyte hiervan, skaar ek my by die siening van David Lewis-Williams (2015a: 58) dat “Kalahari-materiaal gebruik kan word om die vergelykbaar beperkte, alhoewel nie minder aansienlike, negentiende-eeuse rekords van die Suidelike San toe te lig in *daardie konseptuele areas waar fundamentele parallele uitgewys kan word*”.

Tesame met dié vertellings bestaan daar ’n korpus tekste wat oor die afgelope 20 jaar in die Noord-Kaap en Kalahari opgeteken is, en spreek van ’n voortsetting van die |xam vertelkuns van vroeër. Die studies van Ansie Hoff (1997, 1998, 2007, 2011) spreek van die voortgesette mondelinge tradisie waterslangverhale wat onder teenswoordige Noord-Kapenaars gevind word – ’n genre verhale wat laas deur Von Wielligh gemerk is, en wat verder ’n belangrike geskrewe tradisie in die Afrikaanse letterkunde vorm (Lombard 2004 en 2014a). Mary Lange (2014) se bundel waterslangverhale is eweneens ’n bewys van die voortsetting van die tradisie. Die grootste vonds kom egter deur die werk van José Manuel de Prada-Samper (2016). Tydens die vroeë 2010’s doen dié Spaanse volkskundige veldwerk in die Noord-Kaap op soek na getuienis rondom die lewe in dié dorre streek. Hy het ten tye van sy besoek reeds verskeie artikels die lig laat sien aangaande die Bleek en Lloyd-argief, en was gevolglik vertrouwd met die materiaal toe hy in gesprek tree met van die bewoners. Hy kon gevolglik ook onmiddelik ’n verhaal herken wat een van die bewoners oorvertel het, maar wat hy in die Bleek en Lloyd-argief vir die eerste maal teëgekom het. Die gevolg is ’n uitgebreide opnameproses waardeur hy bewoners van die historiese Boesmanlandse omgewing opgeneem het, en hul verhale geklassifiseer het in lyn met Sigrid Schmidt se register van Khoisan-folklore (2009 en 2013a).

Die publikasie, *The man who cursed the wind / Die man wat die wind vervloek het*, verteenwoordig die eerste grootskaalse publikasie gewy aan Boesmanmateriaal sedert die werk van Bleek en Lloyd en Von Wielligh. Belangrik is dat die meeste van die medewerkers aan dié optekeninge – hetsy van die studies van Hoff, Lange of De Prada-Samper – nie hulself as Boesmans ag nie, alhoewel vele van hulle op Boesmanherkoms aanspraak maak. Die kreolisering onder die Boesmans deur die loop van die 19de eeu het sigself voltrek, maar nie die gevolg gehad wat Dorothea Bleek gedink het nie. Waar Bleek in die vroeë 20ste eeu (1929: 311-312) opgemerk het dat die |xam-verhaalkuns “dood is, vermoor deur ’n lewe van indiensneming tussen vreemdelinge en die opbreek van families”, is dit duidelik dat daar wel ’n voortvloeiing van die |xam erfenis is. Dit beteken nie daar is ’n ononderbroke lyn van kennis en insig nie – intendeel, die snaar is (ten dele) gebreek, soos Diä!kwain geargumenteer het:



mense was dit
 wat die snaar vir my gebreek het
 daarom
 het die plek vir my só geword
 as gevolg daarvan
 omdat hulle die snaar gebreek het
 en ek die trillende geluid deur die lug nie meer kan hoor nie.
 daarom
 voel die plek nie meer vir my
 soos die plek eens vir my gevoel het nie
 as gevolg daarvan
 want
 die plek voel asof dit sommerso oopstaan
 omdat die snaar gebreek is vir my
 daarom
 voel die plek vir my vreemd
 as gevolg daarvan

(vertaal deur Antjie Krog 2004a: 13)

Die lewe, identiteit, en kultuur van die |xam, en ander Boesmangroeperings, het onherroeplik verander as gevolg van die radikale ommekeer van die Kaapse samelewing en magsverhoudinge. Wat die kontemporêre opnames wel wys, is dat daar 'n nalewe van |xam kennis en kultuur is – 'n substraat wat tans in die Afrikaans van hul nasate gevind kan word.

Hiernaas is daar 'n laaste element wat nie uit die heroorweging van die derde argief nagelaat mag word nie: |xam rotskuns. Om |xam rotskuns as 'n argief opsigself te lees, is nie 'n nuwe idee nie (sien Mguni 2013). Die werk van veral Patricia Vinnicombe (2009) en David Lewis-Williams (1981) spreek van rotskunsstudies wat wyer as net die lokale kyk – dit situeer eerder Boesmanrotskuns in die konteks van hul samelewing, en ontleed dit daarvolgens om insae in sosiale strukture, gelowe en gebruike te verkry. Rotskuns word gevolglik verbeeld as “'n piktografiese taal ... Alhoewel [baie van die] mondelinge tradisies, wat skrif voorafgaan, verdwyn het, kan die vroeë stadiums van Suid-Afrikaans digkuns, drama en verhale bestudeer word deur rotskuns en ander semiotiese oorskotte” (Van Wyk 1994: 31, 35). Rotskuns bied dus geleentheid vir vergelyking, en alhoewel dit nie die fokus van dié studie vorm nie, moet dit in gedagte gehou word.

4.4. Gevolgtrekking

Die |xam-argiewe waartoe ons toegang het is beide groots en gekompliseerd. Nie net is hulle die resultaat van vertaling, mediëring, optekening, en ander ingrypings nie, maar hulle is gekoppel aan bepaalde tye, sienswyses, en mense wie se opvattinge hoogs aanvegbaar is – daar is vele “skandale” (Twidle 2012) wat die argiewe omsingel. Die gevolg is dat ons nooit die |xam heeltemal in hul eie stem sal kan hoor nie. Om dit as verskoning te gebruik om nié die argieftekste te bestudeer nie, is egter moontlik 'n groter onreg as die transformasies wat die tekste van mond na papier deurgemaak het. Daar moet dus krities met die argief omgegaan word, en alle moontlike interpretasies en veranderlikes moet in ag geneem word. Die navorser sal altyd foute begaan, maar die grootste fout bly egter om die argiewe, asook die stemme daarin verberg, sonder deernis, erns, en diepgang te benader.

HOOFSTUK 5 – Etiek in die Kukummi

te skryf, nie óp nie maar *in*.

In die boombas of bamboesvleis is geskryf
deur mense in 'n vroeë begin,
in is deur die ou kleitabletletters
in voortye geskryf in petrogliewe letters.

In in die taal se meegewende lyf
word deur die digter diep gevoelig ingegryf.

(Cloete 1992: 4)

Voor die kukummi ondersoek word, moet daar kennis geneem word dat geen formele ekwivalent vir die woorde etiek, of moraliteit, in die |xam korpus opgeteken is nie. Daar is egter twee woorde wat tersaaklik is, en moontlik lig kan werp op die wyse waarop etiek en moraliteit in |xam uitdrukking geniet. Die eerste begrip is a:kən, of akkən. As werkwoord vertaal a:kən tot “om vriendelik te wees, goed, gemaklik, aantreklik, beeldskoon, om aangenaam te doen, goed” (Bleek 1956: 7). Dit kan egter ook as naamwoord gebruik word as mooiheid/skoonheid. Met die eerste oogopslag kan dit moontlik lyk op 'n swewende aanwyser, soos Ubuntu. Tog is daar myns insiens hier 'n belangwekkende wisselwerking tussen twee sentrale betekenisvelde aan die werk. In die eerste veld, is dit wat goed of positief in die abstrakte is: vriendelikheid, goedheid, gemaklikheid, aangenaamheid. Hiernaas is daar 'n konkrete, en fisieke, ideaal: aantreklikheid, beeldskoonheid, mooiheid. Die twee velde werk saam om 'n konsep daar te stel wat tergelykertyd konkreet asook abstrak is, wat dinamies is, maar ook substantief beliggaamd. Hoe so? Wanneer oor die abstrakte gedink word – vriendelikheid, goedheid, aangenaamheid – is daar 'n glyskaal van moontlikhede te bespeur: 'n mens kan meer (of minder) vriendelik, goed, of aangenaam wees. Aan en deur mens se dade en optrede kan daardie abstrakte konsepte gemeet en bepaal word. Dit is dan dié optrede in verhouding tot ander wat die skoonheid, al dan nie, van die mens bepaal. Wanneer een as mooi of beeldskoon beskryf word, is daar nie bloot 'n voorkomstelikeheid ter sprake nie, maar 'n waardeoordeel oor gedrag en menswees.

Dié konsep kan in gesprek gebring word met !nanna-sse. In *Specimens of Bushman Folklore* is daar twee kukummi, deur Diä!kwain en |han#kass'o onderskeidelik oorgelewer, wat jaggebruike en -voorskrifte beskryf. Die begrip wat dié gebruike en voorskrifte verwoord, is !nanna-sse. Alhoewel Dorothea Bleek dit ook as sulks vertaal in *A Bushman Dictionary*, is daar verdere relevante betekenisonderskeidings. Hier word slegs die naamwoordvorm as “jagvoorskrifte wat respek wys” (ibid. 473) vertaal. As werkwoord beteken dit “om respek te wys [of om iets te] vermy” (ibid.) in die algemeen. Daar is dus bepaalde goed wat gedoen kan word, of nie gedoen kan word nie, om respek te betoon – dit is !nanna-sse. Belangrik is dat die woord verder ontleed kan word, in die stam !nanna en sse. Sse is beide die werkwoord “om aan te kom”, asook die deelwoord “sal, gaan, moet, mag” (ibid 165). Hier word dit as agtervoegsel tot !nanna gebruik, en dus neem dit die deelwoord funksie aan. Dié funksie ondersteun die gebiedende aard van die woord !nanna-sse – dit is iets wat mens sal/moet/gaan/mag doen. !nanna vertaal tot “om te roep in ’n sekere manier” (ibid. 473), en verwys dus na ’n vorm van aanspreking. Om !nanna-sse te volg, kan dus uitgelê word as ’n gebruik oor hoe om ander met respek aan te spreek. Belangwekkend is dat !nanna-se spesifiek na ’n verhouding tussen mens en dier verwys, dat die mens respekvol met diere moet ‘praat’. Dié twee begrippe, a:kən, die ideaal verwoord deur die lyflike, en !nanna-sse, die respekvolle aanspraak van diere, sal deur die loop van die studie duidelik word as goeie refleksies vir die wyse waarop etiese kwessies in die kukummi navore tree – eerstens, as lyflik, en tweedens, as mens-oorskrydend.

5.1. |k"Λmma

in primêre hegting pas die rande perfek op mekaar

’n skoon wond wat heel

tot dunscoon littekenlyn

in sekondêre hegting is die weefsel beskadig

probeer die vel van die kante af ingroei soos kikoejoe
maar vel kom net een maal (veral palmvel en voetvel)

vel groei nooit onbepaalbaar horisontaal nie

daarom bring letsels altyd kleur

(Krog 2000: 31)

Tussen 18 Februarie en 20 Maart 1873 is een van die opspraakwekkendste kukummi van die ganse Boesmanargief deur ||kabbo aan Wilhelm Bleek vertel. In 'n opname wat oor 70 manuskriptsbladsye strek, verskaf ||kabbo 'n oorsig oor een van die mees enigmatiese ervarings wat onder die |xam beleef is. Dié teks is in die oorspronklike 1911 keur (gedeeltelik) opgeneem, en deur Lloyd en Bleek (Dorothea) van die titel *Bushman Presentiments* voorsien. Die misterieuse aard van die kum, ten minste soos dit deur Lloyd en Bleek gelees is, is gereflekteer deur dit in die afdeling 'Boesmangebruike en -bygelowe' te plaas. Die teks het sedertdien legendariese status in Boesmanstudies bereik, en in die wyer populêre kringe waarin dit deur aanhalings, vertalings, en digvorme opgeneem word. Die gewildheid daarvan is miskien slegs geëwenaar deur Diä!kwain se treursang, *die gebreekte snaar*. En soos *die gebreekte snaar*, geniet dit ook verskeie interpretasies.

5.1.1. *Presentiments*, 'n Opsomming

“Die Boesmans se briewe/alfabet is in hul lywe. Hulle (die briewe) praat, hulle beweeg, hul maak hul (die Boesmans se) lywe beweeg” (||kabbo 1911b: 331). Só word die kum ingelei met 'n beskrywing van die fenomeen van die “briewe” (*letters*) wat die Boesmans ervaar, met dié ervaring wat nie net bepaald lyflik is in gevoel nie, maar lyflik in verloop: “Hulle (die Boesmans) beveel die ander om stil te wees; 'n man is geheel-en-al stil, wanneer hy voel dat sy lyf binne klop” (ibid.). Na aanleiding van die geklop, maak die kloppende dus ander Boesmans om hul stil, beveel hulle vir ander om stil te wees en te luister na die geklop. Hoekom? Omrede dié geklop of kloppings as waarheid geag word – teenoor drome, wat vals is, en mens mislei. En hier kom die belangwekkendste reël wat die lees van die kum grootliks bepaal: “Die *presentiment* is dit wat die waarheid praat; dit is dit waardeur die Boesmans vleis kry (of waarneem), wanneer dit geklop het” (ibid.). Soos wat uitgewys sal word in die bespreking hieronder, is dít die dominante siening wat die lees van die kum beraam – *presentiments* as verbind tot die jagtog, en die gebruike en gelowe daarom. Die volgende stelling is myns insiens ewe belangrik, maar word minder aangehaal en bespreek: “Die Boesmans neem die aankoms van mense daardeur waar. Die Boesmans voel 'n geklop wanneer ander mense aan die kom is” (ibid. 333). Dié stelling sal ek later na terugkeer, maar voorlopig wil ek dit bloot uitlig, siende dat dit telkens buite besprekings gelaat word, maar wel 'n sentrale posisie in die kum opneem.

Wat volg wil ek as episodes beskryf – ’n reeks sketse wat nie noodwendig verhaalmatig op mekaar volg nie, maar eerder ’n meer impressionistiese beeld van die omvang en rykwydte van die kloppingservaring weergee. In die eerste episode gewaar die verteller kloppings op dieselfde plek op hul lyf as waar hul vader ’n ou wond het: “die kloppings voel dat die ou man stap, sy liggaam beweeg” (ibid. 335). Die verteller kom tot die gevolgtrekking dat sy vader aan die kom is, en stuur daarom sy kinders na die kruin van die nabygeleë koppie om sy aankoms waar te neem. Die kinders, wat nie aanvanklik die kloppings glo nie, bevestig gevolglik die *presentiment*. Soos die vader sê: “Ek wou gehad het julle moet sien dat hy regtig aan die kom is. Want julle het my *presentiment*, wat die waarheid spreek, weerspreek” (ibid.).

Episode twee, die langste episode, handel oor die springbokjag, met die verteller wat die kloppings ‘springboksensasies’ noem. Teenoor die wond, voel die verteller kloppings op verskeie plekke in sy lyf: langs ribbes en agter rugblaai. Die volgende wil ek egter uitlig: “Want ek is gewoond om dit te voel, ek voel ’n sensasie in die kuite van my bene wanneer die springbokbloed daarlangs gaan afloop. Want ek voel altyd bloed, wanneer ek binnekort ’n springbok gaan doodmaak” (ibid. 337). Dié bepaalde bloedvloeilike gevoel sal later meer breedvoerig aan bod kom.

Terwyl dié twee episodes direk op mekaar volg volgens die geredigeerde teks, verskyn daar drie verdere episodes wat saam weergegee word in ’n voetnota. In die eerste van hierdie kameë word beskryf hoe die Boesmans ’n volstruis se nadering aanvoel wanneer die volstruis hul nek krap, en die Boesmans voel dit “op dieselfde plek waar die volstruis krap” (ibid.). Hierop volg ’n enkele sin wat dié van die volstruis eggo: wanneer die springbok naderkom, en sigself krap met eie horing en hoef, “dan voel die Boesman die klopping” (ibid.). ’n Laaste bonzaibeeld is dié van die vrou met ’n slinger oor haar skouer: “wanneer ’n vrou wat weggegaan het terugkeer huis toe, die man wat daar sit, voel in sy skouers die riem waarmee die vrou se kind oor haar skouers geslinger is; hy voel die sensasie daar” (ibid.).

5.1.1.1. Die gesprek

Meer as ander ander optekeninge, getuig dié kum van ’n lering. Eerder as die oorwegend verhalende aard van ander optekeninge, kan ||kabbo hier gelees word as die onderwyser, die leermeester, wat Bleek inlig en opvoed oor die |xam en hul siens- en lewenswyse. Dit spreek terug tot die veranderde verhouding wat die Bleek-huishouding, en veral Wilhelm

as akademikus, teenoor die Boesmans aangeneem het, soos in hoofstuk 4 breedvoerig bespreek.

Wat egter myns insiens die belangrikste van dié gesprek vorm, is dat die toon, asook ||kabbo se kritiese blik op die Boesmans in verhouding tot die *presentiments* (naamlik dat nie almal dit volg nie – soos later meer breedvoerig bespreek), maak dat ek die kum as een van die min daadwerklike *sage*, of wysheer, interaksies kan uitken. ||kabbo lewer hier nie bloot ’n patroonmatige verhaal oor nie, maar verskaf ’n lesing, alhoewel in narratiewe vorm (sien hoofstuk 4 vir ’n breedvoerige ondersoek na die aard van kukummi).

5.1.2. ’n Mistiese Lesing

In *The Art of Tracking* (1990), ’n teks met klassieke status in Boesmanstudies, antropologie, en evolusionêre biologie, om enkele velde te noem, verskaf Louis Liebenberg die eerste omvattende ontleding van die aard en uitdrukking van kennis van jag en spoorsny onder Boesmangroeperings. Liebenberg gaan egter ’n stap verder, en argumenteer dat dié kennis sentraal staan in die mens se ontwikkelingsgeskiedenis, en dat dit as die wesentlike oorsprong van wetenskaplike kennis en kuns gelees kan word. Ten einde dié argument te staaf, stel Liebenberg ’n raam voor waardeur drie bepaalde vorms van spoorsny onderskei kan word.

Die eerste, eenvoudige spoorsny, is bloot die volg van die ooglopende – spore, afdrucke, en ander duidelik kenbare tekens. Dié benadering vereis nie veel kennis of insig nie, en is eerder moontlik as gevolg van goedgeunstige omstandighede wat moeitelose uitkenning moontlik maak. Hiernaas is daar sistematiese spoorsny: “die sistematiese verkryging van inligting van tekens, tot ’n gedetailleerde aanduiding van wat die dier besig was om te doen en waarheen dit op pad was” (ibid. 29). Liebenberg onderskei dié twee vorms van mekaar, en beskryf sistematiese spoorsny as meer verwickeld as eenvoudige spoorsny. Albei verg egter minder inspanning teenoor spekulatiewe spoorsny – die laaste onderskeidingsvorm:

Spekulatiewe spoorsny ... behels ’n dapper benadering. Deur diere se handelinge vooruit te loop, deur vooruit na die terrein te kyk en hulself met die dier te identifiseer gegrand in hul kennis van die dier se gedrag, kan

spoorsnyers 'n denkbeeldige roete volg, baie tyd spaar deur slegs vir tekens te soek waar hulle verwag om dit te kry (ibid. 107).

Die belang van dié onderskeiding is dat spoorsny nie as 'n gegewe aanvaar word, of as mistieke en onverklaarbare kennis uitgebeeld word nie, maar dat dit eerder 'n bepaalde geletterdheid is. Spoorsnyers is dus hoogs geletterd in die jagveld as 'n semiotiese sisteem, met geletterdheid wat verskeie vorme en bevoegdhede aanneem en veronderstel (Tomaselli en Grant 2019).

Ten spyte van dié sensitiewe lees van spoorsny, maak Liebenberg 'n onderskeid tussen wetenskaplike en sogenaamde onwetenskaplike kennis. Liebenberg plaas vir *presentiments* in die laaste kategorie, saam met omtrekswaarnemings (sogenaamde *peripheral perception*), waarsegging, jagtowery, mite, en geloof. Dié handel dus, aldus Liebenberg (ibid. 93), nié met “direkte sintuiglike waarneming en rasonale denke” nie. Hy skep gevolglik 'n raam waardeur die diepgaande kennis van spoorsnyers erken kan word, maar plaas daarnaas ander, sogenaamde onwetenskaplike kennis wat hy argumenteer onder die Boesmans gevind kan word. Liebenberg se lesing van *presentiments* as onwetenskaplike, irrasionele en mistiese kennis is gevaarlik, siende dat dit daardeur as 'n onverklaarbare en duistere vorm van kennis voorgehou word.

5.1.3. 'n Transformerende Lesing

Een van die eerste denkers om die teks oor die voorgevoelens te bespreek, sluit Nobelpryswenner Elias Canetti (2002) in. In 'n beskrywing van die mens se inherente vermoë om te transformeer, wend Canetti hom tot *presentiments*. Alhoewel almal die vermoë van transformasie besit, “dit gebruik en as vanselfsprekend ag, bly dit tog een van die grootste raaisels en min beseft dat hulle die beste in hulself daaraan verskuldig is” (ibid. 101). Ten einde dié groot raaisel te verstaan, argumenteer Canetti dat ons na Bleek se Boesmanoptekeninge, “ons mees waardevolste rekord van ons vroeë menslikheid” (ibid.), kan kyk. Alhoewel Canetti se gelykstelling van die Boesmans met 'n “vroeë menslikheid” aanvegbaar is, bly sy insigte met betrekking tot die teks belangwekkend.

Sy bespreking lees *presentiments* as 'n verhaal van “kenmerkende tekens”/kentekens. Dié kentekens, soos die wond van die ou man, die rugblaai van die springbok, of die kop van die volstruis, ag Canetti as die mees kenmerklike deel van daardie bepaalde persoon of dier. 'n Man ken dus sy pa aan sy wond, of die springbok aan

die bebloede kuit. Hierdie kennis gebruik die Boesmans om vervolgens sterk assosiasies tussen die kenteken van die persoon, en die plek van die kenteken op die lyf, te skep. Kentekens is 'n node van verbintenis, en die verbintenis word dus 'n tipe transformasie: “Die lyf van een en dieselfde Boesman kan in opeenvolging die lyf van sy pa, van sy vrou, van 'n volstruis en van 'n springbok word” (ibid. 107). Alhoewel dié 'n vrugbare, om nie eers te noem baanbrekende, benadering tot *presentiments* is nie, sal die gevaar van uitsonderlikheid gekoppel aan kentekens later breedvoerig bespreek word.

5.1.4. 'n Simpatieke Lesing

In die byeenbring van Dorothea Bleek se *Bantu Studies*-artikels in 2004 het Jeremy Hollmann die allerbelangrike versameling kukummi daarin saamgevat, asook Bleek se taalkundige ontledings van |xam en sodoende die nodige ruimte gegee waarin die tekste asem kon skep in 'n nuwe millennium, in 'n tyd van hernude aandag aan die |xam en hul erfenis. Hollmann het egter nie bloot die tekste ingebind nie, maar kommentaar daarop gelewer. Met verwysing na *presentiments*, argumenteer Hollmann (2004: 66) dat “diere verlengings van mense se sintuie was; [en dat] deur die gedrag van diere waar te neem, die |Xam die limiete van hul eie sintuiglike waarnemings oorskry en by dié van ander spesies aangesluit het”.

Dié som die grootliks die siening van die simpatiekes op – hulle wat *presentiments* iewers tussen Liebenberg en Canetti plaas. Soos Liebenberg, beklemtoon hulle dat die Boesmans besondere wetenskaplike kennis gehad het, maar anders as Liebenberg wie *presentiments* as mistiese kennis ag, beskryf hulle *presentiments* juis as wetenskaplik. Soos Canetti, is daar 'n klem op die transformatiewe aard van die ervaring, maar anders as Canetti, plaas hulle die klem net op jag, en vergeet dus van die mens-tot-mens ervarings. Daar is dus 'n mate waartoe dit as 'n voortbou op die vorige besproke sienings gelees kan word. Die Boesmans, in dié raamwerk, bevind hulself in 'n bepaald intieme verhouding met diere wat gejag word, met Boesmans wat hul posisie as jagter verruil vir dié van prooi:

Deur ... somaties asook verstandelik met die dier te verenig terwyl die jagter 'in sy spoor hardloop' en in sy oë kyk na hy opgehou hardloop het, oë wat die jagter reflekteer en 'nie langer wild is nie', vervloei identiteit en andersheid van die mens en anders-as-mens mekaar te binne (Guenther 2017: 4).

Dié somaties-verstandelike eenwording is dus teleologies, funksioneel. Die transformasie van die self is dus tydelik ten einde 'n suksesvolle jagtog te voltooi:

Jagter en prooi was verbind lank voor 'n gifpyl die teiken getref het ... Ons kan daaraan dink as 'n tipe 'instemming' wat die jagter voorberei het vir die jag deur 'n tipe aandadigheid, of ten minste simpatie, met die dier wat hy agtervolg het. Dit is 'n jagtegniek wat die jagter toelaat om besluite gebaseer op die mees subtiele inligting wat hy ooit geleer het te neem en dit werk uiters goed (Bennum 2004: 358-359).

Die belang van dié siening is dat die *presentiments* nie as mistiese kennis uitgebeeld word nie, maar eerder dat dit 'n proses is waardeur inlewing kan plaasvind. Die simpatiekes maak myns insiens die fout om dié inlewing slegs aan die mens-dier verhouding toe te dig, en daarby as bloot iets funksioneel te bespreek. Soos reeds genoem is daar ander episodes in die kum waar dieselfde ervaring op interaksies met ander mense van toepassing is.

5.1.5. 'n Rotsgerigte Lesing

'n Vierde, en heel vernuwende, lees van *presentiments* is een wat dit verbind tot rotskunsskildering. José Manuel De Prada-Samper (2010 en 2014) argumenteer dat 'n radikale nuwe lees van *presentiments* nodig is, een wat die teks in geheel verwyder van die besproke spoorsny en jagtog tradisie. Gevolglik begin De Prada-Samper deur terug te keer tot die begrip !gwe, wat as briewe en boeke vertaal is, in die Bleek en Lloyd versameling. Terwyl die gebruik van die begrip in die kum geensins op 'n dubbelsinnige betekenis dui nie, nog word enige onsekerheid daarom gereflekteer, verskyn dit in 'n ander kum wat wel lig op die betekenismoontlikhede kan werp. Die belangrikste hiervan is 'n kort nota wat deur |han#kass'o, ||kabbo se skoonseun, gemaak is in verband met H. C. Schunke se kopie van die Ezeljagdspoort rotsskuns:

!khwa ka ||kerri-si-!kauξ ||kwaŋe: !kuija;
he ŋ siŋ |ku ||k'oerŋ hi o !gwe:.

[Die reën se ||kerri-si!kauξ (duisendpoot) is groot;

hulle wat ek in die prent gesien het].

Hier is !gwe deur Lloyd as prent vertaal, wat De Prada-Samper gebruik as beginpunt vir 'n nuwe begrip van wat *presentiments* moontlik beteken. Vervolgens lees *presentiments*: “Die Boesmans se prente is in hul liggame”. Om weer na |han#kass'o se beskrywing terug te keer – prent verwys nie net na enige beeld nie, maar spesifiek na rotskuns. Die prente in die Boesmans se liggame, aldus De Prada-Samper, is nie enige beeld nie, maar hul rotskuns; die rotskuns is in hul lyf ingeprent. Maar hoekom? Wat is die moontlike waarde van dié insig? De Prada-Samper argumenteer dat die rotskuns van die Boesmans nie bloot as kuns gelees word nie ('n siening deur talle gedeel, en wat veral aanklank vind by die trans-siening van Boesmanrotskuns soos deur David Lewis-Williams verwoord), maar as transformatiewe toorkuns, oftewel simpatieke toorkuns: iets waardeur “die bewegings van wild” (De Prada-Samper 2014: 237) beheer en beïnvloed word. In hierdie siening is die *presentiments* beelde wat die Boesmans kan oproep wat op rotse in die landskap ingegraveer en geskilder is, en wat dus oorspronklik geskep is om daardie bepaalde beelde te bewaarheid. Die Boesmans se skildering word 'n toekomstskildering, iets wat 'n magiese verbintenis tussen die skilder en die toekomsvisie smee om later opgeroep te word, en daardeur as waar bevestig te word.

De Prada-Samper neem egter nie die konteks van die gesprek in ag nie, naamlik dat ||kabbo besig was om Bleek te onderrig in die begrip van !gwe. Hy vergeet dus een van die mees kardinale oorwegings wat tydens die bespreking van mondelinge materiaal onthou moet word, naamlik dat “die teks ... die tekens van sig oriëntasie na 'n gehoor [dra]” (Barber 1999: 27). Dat !gwe ook na 'prente' kan verwys is nie te betwyfel nie – soos later bespreek sal word – maar om met ||kabbo se eie verklaring, naamlik die verbintenis tussen !gwe en 'briewe/letters', te vervang met 'n verwysing na die rotskuns is 'n groot sprong om te maak.

5.1.6. 'n Geletterdheidslesing

Die laaste lesing is die kortste, maar een van die insiggewendste. In 'n 1994-artikel ondersoek Helize van Vuuren enkele kukummi wat deur ||kabbo oorgedra is, waarna sy twee belangwekkende gevolgtrekkings bereik. Die eerste is betreffende ||kabbo – soos reeds bespreek, is die rol van ||kabbo deurgaans verdiep soos sy kukummi deur verskillende dissiplines ontleed en bespreek is. In Van Vuuren se lesing spreek die

kukummi wat ||kabbo oordra van 'n bepaalde inheemse literêre teorie. Hierna bespreek sy kortliks *presentiments*, en dit bring ons by haar tweede gevolgtrekking, naamlik dat ||kabbo daardeur insig gee in die geletterdheid van die |xam. Die manier waarop die |xam hul liggame 'lees', is, aldus Van Vuuren, 'n bewys van die verwickelde en gedeelde geletterdheid van die |xam. Alhoewel hulle nie 'n formele skryfsisteem het nie, argumenteer sy dat hulle mekaar, en gedrag, aan hul lywe lees. Dit is belangrik om na aanleiding van dié lesing die volgende te vra: geletterdheid in wat? Indien ons na die insigte van kritiese geletterdheidstudies luister, word ons herinner dat geletterdheid altyd gekoppel is aan iets buiten die geletterdheid self (Gee 2014). Dit is dus nie genoeg om te sê dat ||kabbo, en by uitstek die |xam, geletterd is nie – die vraag is waarin.

5.1.7. 'n Hermeneutiese Lesing

Vir my lesing, wil ek eerstens terugkeer na die |xam teks, en die lig werp op die onderliggende konsepte wat daarin gereflekteer word. Die titel, *presentiments*, dui reeds op 'n belangrike interpretasie deur Bleek en Lloyd van die aard van die materiaal as iets bonatuurlik en misties. *Presentiments* word as vertaling by twee terme in die Boesmanwoordeboek (Bleek 1956) aangetref: hõuḥhõuḥ (meervoud, hõuḥ enkelvoud), 'n naamwoord (1956: 64), en |k"Amma (meervoud, |k"Am enkelvoud), beide 'n werkwoord en naamwoord (1956: 340). Eerstens, die naamwoord: hõuḥhõuḥ verskyn glad nie in die *presentiments* teks nie, maar eerder in 'n kort nota wat Diä!kwain (2004b: 250) verskaf het:

Hõuḥhõuḥ kie: tsa a: i ta:, ti e:, he di tinja ti e: |xara. Hõuḥhõuḥ hanj ||xam ||ke:||ke:ja ||khabo, ti e: i ka ||khabo-a. I xara ||nau, o iten !kwai, i !kauuken hij sou, he: ti. Tiken tanj tsa ||na he: ti:, i !kauukanj |ki !hami!hami i. I touken, o i !kauukanj e: #kaka hi, ti e:, |a: doa ||na, ti e: a.

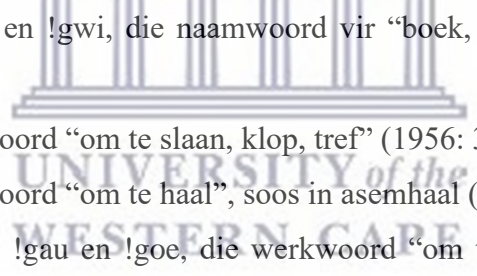
['n Hõuḥ is 'n ding wat ons voel wanneer iets op 'n ander plek gebeur. 'n Hõuḥ is ook soos 'n droom wat ons droom. Soms wanneer ons alleen is begin ons lyf op 'n ander plek. Dit lyk asof daar iets is wat ons liggame ons maak vrees. Ons vermy dit want ons liggame vertel vir ons, daar is gevaar by daardie plek]

Die begrip sluit nou by die beeld wat tydens *presentiments* geskilder word aan – kennis wat lyflik bekom word, maar wat ’n ander ruimtelikheid as oorsprong het. Die ervaring reflekteer verder ’n negatiewe konnotasie – dit beskryf spesifiek inligting of kennis wat voorgevoel word, en vrees aanwakker. Die vertaling *presentiment*, wat ook ’n negatiewe betekeniswaarde het, sluit dus hierby aan.

||k"Amma dui moontlik op meer as *presentiment*, wat as tweede betekenisinskrywing voorkom. Die eerste betekenisinskrywing is “om [’n] klopping[s] (binne) te voel”. Wat die begrip verder verdiep is die voetnota wat Bleek by die kum ingevoeg: “||kabbo het verduidelik dat die kloppings in hul lywe ... op die briewe lyk wat boodskappe of ’n verslag van wat op ’n ander plek gebeur dra” (1911b: 331). Hierin kan die vertaling *presentiment*, oftewel voorgevoel, gelees word – ||kabbo beskryf ’n ervaring waardeur ’n tipe kennis van ’n gebeurtenis die gebeure voorafgaan. Alhoewel dit ’n geldige, en logiese, lees van dié beskrywing is, is dit nodig om te let op die gebruik van die woord *presentiment*, wat op ’n bepaalde bonatuurlike, of selfs onnatuurlike, kennis dui van gebeure wat nog wag om te ontvou – ’n siening wat in die lesings bespreek gereflekteer is. In ||kabbo se beskrywing, in sy woorde, val die klem beide op ’n gewaarwording van iets wat *besig* is om te ontvou, iets wat *reeds* aan die ontvou is, asook iets wat nog *sal* ontvou – die |xam kry kennis van dit “wat op ’n ander plek gebeur”, asook iets wat “wag om te gebeur”. Diä!kwain (2004b: 250) se begrip is meer duister: “Ons vermy dit want ons liggame vertel vir ons, daar is gevaar by daardie plek”. Die begrip spreek dus van ’n verwickelde verhouding met tyd en gevoel, en dit is nie heeltemal duidelik of die gevaar reeds aanwesig is, en of hy vooruit dink aan iets wat sal gebeur nie. Wat Gideon von Wielligh (2010b) en Antjie Krog (2004a) as *voorgevoelens*, en Elias Canetti (2002), soortgelyk, in Duits as *Vorgefühl*, vertaal – na aanleiding van die Engelse weergawe – kan myns insiens dus in Afrikaans beter tot *meegevoelens* omgesit en beskryf word, siende dat dit op beide ’n gelyktydige gevoelservaring asook ’n voorgevoelservaring kan dui. Belangwekkend is egter om te let op die verskil tussen hōuḡhōuḡ en ||k"Amma ten einde die genuanseerde betekenisonderskeidings te verstaan. Diä!kwain en ||kabbo verskaf twee konsepte – naasverwant, dog onderskeibaar. Hōuḡhōuḡ verwys na ’n meer negatiewe voorbode, terwyl ||k"Amma omvattend is, en nie soseer met ’n waardeoordeel gelaai is nie.

Naas *presentiments*, is die tweede belangwekkende begrip, die enigmatiese !gwe. Waar *presentiments* die oorhoofse fenomeen beskryf waar bepaalde tipes kennis aan die Boesmans bekendgemaak word, verwys !gwe spesifiek na die “briewe” wat dit oordra.

!gwe kan as 'n meer konkrete begrip tydens, en van, kennisname gelees word. Voor verdere bespreking, moet daar op die aard van die Bleek en Lloyd-argief, wat deurgaans onaf is, weer gelet word. Die materiaal wat oor meer as 13 000 bladsye strek openbaar verskeie teenstrydighede, onverklaarbare inskrywings en ingrypende veranderings wat soms tydens, en soms dekades na, die oorspronklike optekenproses aangebring is. Wat die optekenings verder bemoeilik het, is Bleek se ontydige dood, en Lloyd se voortsetting van die werk, wat gevolglik haar eie stempel op die metodiek afgedruk het (soos breedvoerig in hoofstuk 4 bespreek). Die gevolg is dat die materiaal in die argief, veral die taal, nie 'n eksakte standaard reflekteer nie. Dit word die treffendste in Dorothea Bleek se Boesmanwoordeboek gereflekteer, waar die onsekerhede en onklare interpretasies en optekenings sterk deurskemer (sien Du Plessis 2016). !gwe verteenwoordig 'n goeie voorbeeld van dié uiteenlopendhede, en daar is ten minste vier spelwyses waardeur die begrip weergegee word: !gwe, !goe, !gwa, en !gwi. Alhoewel daar talle trefwoorde hiervoor bestaan, fokus ek egter op dit wat in die woordeboek as behorend tot die |xam taal uitgemaak word:

- 
- A. !goe, ook !gwe en !gwi, die naamwoord vir “boek, brief” (ibid. 384), en “prent” (ibid. 392).
 - B. !gwa, die werkwoord “om te slaan, klop, tref” (1956: 390).
 - C. !gwa, die werkwoord “om te haal”, soos in asemhaal (ibid.).
 - D. !gwe, ook !gwi, !gau en !goe, die werkwoord “om te slinger, aan te gee, teenoorgesteld te wees, naby te wees (ibid. 391-392).
 - E. !gwe, “om besope te wees” (ibid.).
 - F. !gwe, die naamwoord vir “wit boggels op 'n ystervark se stert” (ibid.).
 - G. !gwe, ook !goe, die naamwoord vir “'n bepaalde tipe gif” (ibid.).
 - H. !gwi, ook !gwi:, !gui en !go:o, die werkwoord om “te salf, vryf, smeer” (ibid. 392).

Wat met die eerste oogopslag dalk na uiteenlopende betekenis se lyk, wil ek argumenteer dat daar 'n dieper, onderliggende idee te bespeur is. A, F, en G verwys na waarneembare voorwerpe, B, C, D en H na werkwoorde, en E na 'n liggaamlike toestand. Die waarneembare voorwerpe het elk 'n waarde, gegewe of konnotasie wat hul fisieke vorm sterk oorskry:

A. Beide die geskrewe woord (briewe en boeke) en die geskilderde beeld (prente) spreek van kennis wat ingewin, en oorgedra, kan word.

F. In 'n kort kum oor die ystervark, vertel |han#kass'o (2000) van die gevaar wat in die ystervark se stert skuil, veral vir jong, ongehude vrouens: "'n plek in die ystervark se stert is wit. Dit is wat mens 'n gevaarteken noem" (ibid. 116). Hier word dus 'n gebruik onder die |xam beskryf, wat weer, soos die briewe en boeke, op 'n kennis dui wat oorgedra word.

G. Soos reeds bespreek, word die |xam, soos ander Boesmangroepe, gerespekteer vir hul omvattende kennis wanneer dit by jag en spoorsny kom. Kennis van gif vorm 'n belangrike onderdeel van dié kennis. #kasin (2000: 108) het in November 1873 gifsoorte aan Lloyd beskryf, waaronder !gwe:

Dit is 'n sterk gif ... [en hulle] hou nie daarvan om dit vir die jag van wild vir voedsel te gebruik nie, want dit hardloop vinnig deur/binne in die vlees van die dier wat gedood is. Indien hulle dit ruik terwyl hulle dit op 'n pylpunt sit word hulle bedwelm. Hulle is bang om die vleis van 'n dier wat deur dit dood geskiet is te eet ... Hulle het [eens] die vleis huis toe geneem, en die ma het bietjie gekook ... [en] die ma is amper dood van die effekte van die stuk wat sy gesluk het.

Sonder kennisname van dié gif, kan die pylmaker, jagter, en die kosmaker groot ongeluk, en selfs die dood, bring. Ons het dus weer met 'n oordrag van kennis te make.

Die naamwoorde dui dus op voorwerpe wat aan fisieke of verstandelike verruiming gekoppel is, en intiem verbind is tot gebruike waarvan kennis 'n noodsaaklikheid is (tot die punt van oorlewing, in die geval van die gif). B, C, D en H is werkwoorde, en alhoewel die spesifieke uitings of handeling verskil, is almal 'n vorm van oordrag van iets deur een aan 'n ander, om iets te gee of te verkry. E, weer, wys op 'n bepaalde bewussynsvlak buite die normale, met veranderde bewussynsvlakke wat hoog gereken word onder Boesmangemeenskappe, en dikwels met kennisverwerwing geassosieer word (Lewis-Williams 2015a). Alhoewel ek nie die betekenisonderskeidings oordeelloos en

sonder voorbehoud saam wil snoer nie, is daar genoeg raakpunte om die volgende begripsformulering daar te stel: !gwe verteenwoordig 'n tipe kennis wat van ander gekry word, dit wil sê oordraagbaar is, en wat van besondere belang is vir die gesondheid van die self en die gemeenskap. 'n Laaste betekenismoontlikheid is deur Antjie Krog (2004a en 2004b) in haar vertaling van *presentiments* uitgelig, naamlik as 'alfabetletters'. Dit bring eweneens verdieping in die begrip, en sluit aan by die begrip van !gwe as geletterdheid, en 'n gedeelde kode wat die |xam tot hul beskikking had, en waardeur hulle dan betekenis kon skep. Deur !gwe as letters te verbeel, lig die gesitueerde, partikulêre dimensie van die begrip uit – daar is verskeie letters, en die kode word na gelang van die konteks saamgevoeg, geskuif en omvorm.

Die derde sentrale konsep is ddarraken, nog 'n begrip wat as beide naamwoord en werkwoord gebruik kan word. Ddarraken word vertaal as “om te beweeg, kriel, skud, klop, beweging, roering” (Bleek 1956: 22). Dit verwys egter nie net na die toestand van beweging, roering of klopping nie, maar verwys eerder na die begin daarvan, die be-weeg van die gekriel en geskud. Hierom is dit ook vertaal as “om te tree” – om 'n tree te neem in beweging. Ddarreken vind uitdrukking in 'n plek in die liggaam, !khwaiten (plek), waar beweging plaasvind: die plek wat skud, klop, en roer. Deur die verloop van die kum word verskeie 'plekke' opgeroep, insluitend rugblaai, voete, en ribbes. Ddarraken kan egter ook as 'n byvoeglike naamwoord gebruik word om 'n mens as 'wild' te beskryf, wanneer daardie mens nie na ander luister nie, en negatief optree teenoor ander (McGranaghan 2012). Daar is dus by ddarraken 'n mate van vervreemding ter sprake: die lyf beweeg, skud, en klop; en wanneer iemand 'wild' is, of negatief optree, is hulle ddarraken.

Die vier konsepte - |k"Amma, !gwe, ddarraken, !khwaiten – openbaar 'n dinamiek in die kum, wat ek as verbind aan mekaar, met verskeie semantiese velde, wil uitlê. Deur die kum *presentiments*, oftewel |k"Amma, te noem, word die begrip se sentraliteit benadruk. Dit kan dus as die gevolgtrekking, die eindpunt, in die verloop van die kum gelees word. Wanneer 'n mens |k"Amma het, het mens reeds die tekens in die lyf gelees, en 'n mening gevorm oor wat dit beteken of mag voorhou. Wat die liggaam binnedring, is die !gwe, die kennis van buite wat terselfdertyd reeds binne die lyf teenwoordig is. Dié kennis werk in op 'n bepaalde !khwaiten in die lyf, en dié !khwaiten ddarraken gevolglik: !gwe vind uitdrukking deur ddarraken op 'n bepaalde !khwaiten in die liggaam, en dié ervaring kan |k"Amma tot gevolg hê.

5.1.8. 'n Etiese Lesing

Die simpatieke lesing van *presentiments*, soos veral deur Mathias Guenther (2020a en 2020b) omskryf, het die potensiaal om die kum as refleksie van 'n etiese kode te verwoord: die simpatiekes lees dit as 'n bewys van die Boesmans se vermoë om hulself ten volle in die posisie van hul prooi te plaas. Die rede hiervoor, aldus die simpatiekes? Om die jag meer suksesvol, met meer akkuraatheid, uit te voer. Die verbintenis tussen mens en dier word dus geles as 'n onderdeel van 'n omvattender jagstrategie, eerder as voorbeeld van 'n etiese ingesteldheid. Soos ek egter reeds uitgewys het, dui die eerste episode van *presentiments*, die wond van die ou man wat klop, op die aard van *presentiments* as nie blote jagnarratief nie. Die simpatiekes lees dus *presentiments* as bewys van 'n (tydelike) gelykstelling en vereenselwiging tussen jagter en prooi, maar lees dit net ten dele. Dat dieselfde gelykstelling en vereenselwiging tussen mense plaasvind, getuig vir my van 'n dieper hegting, 'n intiemer gevolg vir 'n siening van die wêreld waarin mens en dier ewe meevoelbaar is.

Daar is verskeie motiverings vir die lees van *presentiments* as etiese teks. Ek wil begin by ||kabbo, wat in 'n voetnota verduidelik: “Hulle wat onnosel is, verstaan nie die lerings nie; hulle is ongehoorsaam teenoor hulle, en kom in die moeilikheid” (Bleek 1911: 330). Belangrik is dat !gwe as lerings (*teachings*) verwoord word, iets wat nagevolg behoort te word. Indien dit nie gevolg word nie, of indien dit nie verstaan word nie, lei dit tot “moeilikheid”. Hier is 'n duidelike waarskuwing wat ||kabbo aan !gwe toedig. Nog meer, soos reeds vlugtig bespreek, maak ||kabbo dit duidelik dat die lees van !gwe nie universeel aan alle Boesmans is nie. Almal het dit “in hul lywe”, maar nie almal luister daarna nie. Dit is dus nie 'n natuurlike of inherente kapasiteit of eienskap van die Boesmans nie, maar eerder 'n geletterdheid, en dit staan die Boesmans vry om te reageer na goeddunke.

Om 'n oomblik terug te keer tot my bespreking van die begrip, veral my afbakening van die betekenismoonlikhede. Ons kan aflei dat !gwe abstrakte kennis insluit wat konkreet gemaak word deur woord of beeld, wat oordraagbaar en verkrygbaar is, en soms tot 'n hoër bewussynsvlak spreek. Ek wil argumenteer dat hiër 'n |xam etiese kode voorgestel word in die teks, met die !gwe wat 'n kodewoord vir dié kennis is. Die |xam deel dus dié briewe onder mekaar – dit is hul etiese geletterdheid – dog bly die keuse om dit te volg, al dan nie, hul eie. Hoe vind dit uiting? Deur in te werk op die liggaam, deur

!khwaiten in die liggaam te laat ddarraken, te laat beweeg, en sodoende die |xam te dwing om op te tree, en die !gwe te volg, of om dit te ignoreer. En indien hulle dit ignoreer, is “moeilikheid” ’n moontlike gevolg. Die |xam spreek dus hier van ’n tipe ‘verplekking’ van die liggaam – daar is ’n afbakening van die arm, die kop, die nek, die skouerblaaie, in eggo van dié plek, die !khwaiten, van ’n ander. Nadat dié gelykmaking van die liggaamsplek met dié van die ander erken word, kan dieselfde gevoelswaarde in en op daardie plek uitgelig word. Dié kennis, die gelykmaking met en erkenning van die ander, dwing die self tot toetrede – dit dwing die self om die !gwe, die etiese kode, te volg of te ignoreer. Mens kan dus die ander of te hulp staan, of ignoreer. Belangwekkend, is dat wanneer die self doelbewus die ander nader, maar met moontlik noodlottige gevolge, soos in ’n jagtog, tree ’n ander vorm van ddarraken in – om die pyn wat veroorsaak word mee te voel.

Hier kan ons na die tweede episode van *presentiments*, die springbokjag, kyk. Hier word vertel hoe die springbok se bloed aan die lyf van die jagter gevoel word – daar waar die bloed van die springbok gaan vloei, daar “voel [hy] altyd bloed” (||kabbo 1911b: 333). Die jagter lees dus die springboklyf, en verplaas dan die fisieke gevolge van die jag – die pyn en bloedvloei – tot op en in sy eie liggaam. Belangrik is dat dié bepaalde gevoel nie die springbok reflekteer in die oomblik van waarneming nie, siende dat die verteller die bloedvloei voel wanneer hy weet dat hy “’n springbok gaan doodmaak” (ibid. my kursivering). Die simpatiekes plaas die klem op die gedeelde ervaringswêreld ten einde die jagter toe te laat om die dier te kan opspoor – wat heel moontlik wel die geval is. Hier, in die oomblik van die verplasing van die bloedvloei is die jagter egter nie bloot besig om die dier se beweging te verbeeld nie, maar om die gevolg van sy daede, as jagter, ten opsigte van die dier, voor te stel. Daarom beskryf die jagter, terwyl hy jag en voor hy nog die springbok gedood het, hoe hy die bloed van die springbok langs sy kuite voel afloop.

Dié verbeelding spreek van ’n dieper etiese ingesteldheid wat deur jagters nagevolg moet word vir ’n jagtog om suksesvol te verloop. Die belangrikste stelling wat die etiese siening boekstaaf, is in ’n kum oor verskeie jaggebruike wat deur Diä!kwain (1911a: 271, sien ook |han#kass’o 2001) oorgedra is. Voor Diä!kwain se opsomming van die jaggebruike, genaamd !nanna-sse, verskaf hy die volgende motivering waarom dié gebruike gevolg moet word: “Wanneer ons respek aan die wild betoon, tree ons op die volgende manier op; want ons begeer dat die wild sterf. Want die wild sal nie sterf indien ons nie respek aan hulle betoon nie”. Daar is dus meer as blote strategiese vereenselwiging

te bespeur – die bloedvloei wat die jagter aan eie lyf voel, getuig van ’n lyflike besef van die gevolg van ’n jagtog, en kan dus as deel van dié respekbetoning gelees word.

Daar is ’n verdere noemenswaardige gebruik wat onder vele Boesmangroeperings gevind word – besnydingsrituele – wat hier uitgelig kan word. Hiermee word nie bedoel die tradisionele opvatting van geslagsbesnydenis nie, maar eerder verskeie rituele en gebruike waardeur Boesmans bepaalde liggaamsdele besny, om dit dan met velerlei middele te behandel. Die gevolg: littekens, wat lyk op ’n tatoeëermerk. Dorothea Bleek het, tydens haar veldwerk onder die Auen en Nharon, ’n vraag neergeskryf wat sy aan hulle gestel het: “Waarom sny julle julself?” (in Viestad 2018: 74). Hierop het sy verskeie antwoorde ontvang, maar ek wil fokus op ’n bepaalde antwoord:

Die jagter, en kry niks / geen wild kry, die jagter gaan na daardie / boom en sny / homself / sny, sit die medisyne in / dan sien hy, en / kan skiet, sê hy / sit medisyne in tussen oë / dan sien hy goed, / skiet goed / van die een boom / neem ons die krui / vir die sny (ibid. 75).

Dié effense kriptiese uittreksel kom uit een van Bleek se notaboeke, en beskryf die gebruik waar jagters hulself sny – veral tussen die oë – en die snyplek dokter met kruie, met die geloof dat dié gebruik hul groter effektiwiteit in die jagtog sal verseker. Die idee dat die gebruik slegs gevolg word wanneer daar onsuksesvol gejag is, is verkeerd: “Ek maak dood / klein wild / groot wild / ... / want ons = hy? word / gesny / 1 bok is dood gemaak / dan 1 tatoe / merk is gesny” (ibid.).

Soos reeds vermeld, is die gebruik onder verskeie Boesmangroeperings opgeteken. Onder die Ju!’hoansi van die Kalahari, word dit n!amma ko !kha genoem, wat vertaal tot “om saam met vleis te sny” (Marshall 1999: 154). Dit dui op die meevoelende, die interverbode meelewendheid tussen dié wat gedood is, en dié wat die dood teweeg gebring het. “Die skakel tussen die liggaamsdele van die jagter en van die dier word telkens eksplisiet gemaak, en die jagter se identifikasie met die dier, en die vermoëns wat dit kwansuis aan hom oordra, blyk om krities te wees” (Viestad 2018: 22). Hier wil ek ook die agtste betekenisonderskeiding van !gwe aanhaal, naamlik om “te salf, vryf, smeer” (Bleek 1956: 392). Wanneer die jagter die !gwe ontvang, kan dit dus ook beteken dat daardie jagter die insmeer, die invryf, die salwing, van die rituele besnyding ‘voel’; dat daardie jagter daardeur terug verplaas is tot die oomblik wanneer hulle “saam met die

vleis” gesny is. In welke mate dié lesing korrek is egter onbelangrik, want die gegewe dat jagters hulself liggaamlik ‘verwond’ saam met hul dood van ’n dier, is noemenswaardig. Hier het ons ’n voorbeeld van ’n fisiese ‘plekmaking’, van die verandering van ’n !khwaiten op die liggaam, in gelid met die ander: soos hulle ’n ander wond, wond hulle hulself.

Om terug te keer na die eerste episode: hier verneem die verteller van sy vader se aankoms ’n klopping op dieselfde plek, dieselfde !khwaiten, waar sy vader ’n ou wond het. Anders as teenoor die springbok in die tweede episode, is daar geen verhouding tussen verteller en vader anders as gemeenskaplik nie. Die verteller *soek* dus niks van sy vader, soos wat hy van die springbok soek nie. Daar is dus geen teleologiese motivering hier te bespeur, anders as ’n moontlike etiese kode, nie. Hoe is dit eties? Die verteller weet hy moet optree – hy stuur die kinders om vir hul oupa te soek, met die implikasie om hom te gaan ontvang. Hy werskaf dus met sy familie om hulle op die oupa se aankoms voor te berei. Met die kennis van sy pa se ou wond wat hom (sy oupa) heel moontlik pla, dwing dit hom (die man) om voor te berei, vooruit te dink, en te beplan.

Hier wil ek stilstaan by die aard van !khwaiten, die wese van die plek. Alhoewel Canetti dié plekke as “kentekens”, en “uitsonderlik”, beskryf, wil ek argumenteer dat dit meer verwickeld is. Daar is inderdaad sekere !khwaiten wat as uitsonderlik beskryf kan word – die ou wond van die oupa, byvoorbeeld. Dit is uitsonderlik in die sin dat hy daardie ou wond op daardie bepaalde plek het, maar dis nie uitsonderlik om ’n wond opsigself te hê nie. Dus terwyl dit uitsonderlik in die besonderse partikulêre is – daardie wond as gevolg van daardie ongeluk op daardie plek op daardie liggaam – is ’n wond tog iets wat elke liggaam besoek. Ieder een is iewers in hul lewe gewond, en die uitsonderlikheid is dus gekoppel aan enkele veranderlikes, maar die ervaring, en die ‘plekheid’ daarvan, is universeel. En dít is wat ek wil argumenteer een van die oortuigendste aspekte van !gwe is – deur in te werk op die liggaamlike, iets wat bepaald uitsonderlik is aan elke persoon wat ’n liggaam bewoon, bestaan die moontlikheid vir volslae vereenselwiging ten spyte van daardie uitsonderlikheid.

Dan is daar ’n verdere element – die fenomeen van self-verwonding tydens besnydenisrituele waardeur die liggaam doelbewus gewond word in verbintenis met die ander. Ek wil argumenteer dat dié verwonding van plekmaking spreek – van die vermoë van die liggaam om plek te maak vir die ander. Ek wil eerstens kyk na die begrip wond. Twi: is die naamwoord vir wond, maar beteken ook roof of litteken, en gat of skeurplek in

die lyf. Dit verwys dus nie net na 'n oop of geswolle wond nie, maar na die letsel wat oorbly ná die wond genees het. Verder kan twi: ook verwys na die toestand “om gewond te wees” (Bleek 1956: 244). Nou kan ons na ||kabbo terugkeer, wanneer hy sê: en-en-ka ttwi ttss'oro-ken !khwaiten (lyf se ou wond se plek). Die wond is hier iets wat 'n eie plek in die lyf inneem – dit skep 'n plek wat voorheen dalk onbedink is as eie, ontheg van die groter liggaam. Die liggaam besit, na aanleiding van die wond, iets wat nie daar was nie, iets wat dit nie uit eie organiese gang kan skep nie. Die wond maak plek in die lyf. Dit werp ons oë na die plek van skeuring. Maar dit werp ook ons oë na dit wat die wond veroorsaak het. Ons is vir altyd verbind, nie net aan ander se wonde nie, maar ook aan dit wat wonde maak en natuurlik ook aan die rede waarom die wondmaker wonde maak. Die wond, maak nie saak hoe klein, herinner ons aan die plekheid van die lyf – die liggaam as meerplekkelig. Met dié meerplekkeligheid word die lyf terug op sigself gedwing. Dit skeur die illusie van die liggaam se heelheid aan flarde. Soveel plekke, soveel wonde, soveel wondemakers, soveel moontlike sterftes. Hoe meerplekkelig, hoe meer verganklik. En hoe meer verganklik, hoe meer afhanklik.

Soos bloed die liggaam verlaat, word die self onomkeerbaar bewus van 'n kwesbaarheid ingeskryf in die lyf – dit sal skeur, bloei, verval, vergaan. Terselfdertyd is die wond geneesbaar. Indien reg behandel, en goed versorg, word die wond omvorm tot litteken. Dit bly die self liggaamlik by – ingeskryf in die vlees – maar getuig eerder van die self se heelbaarheid; die moontlikheid tot heelwording. Die wond is dus 'n bevestiging dat ons beide kwesbaar, asook heelbaar, is. Die begrip twi: is van belang hier – die wond is altyd oop, is altyd litteken, en die self bly hiervanaf voort verwond. Die self dra die wond, die geheue aan die wondmaker en wond, die genesing van die wond, saam in litteken. Om daaraan te dink, is om die oomblik van skeuring ter herleef tesame met die oomblik van heling. Die verlede, hede, en toekoms word saam vervleg, en dit is dus dig met tyd.

Om die !gwe wat ||kabbo beskryf, te sien – nuus, tyding, opgesluit in !khwaiten, in die ding, die plek, van die wond, is om die wond van die ander te sien. Die kloppings getuig van die voortlewe van die geweld, maar ook as 'n soort mede-vibrasie met ande wonde, 'n empatiese klopping. Daar sal 'n wewing oor die wond toetrek, en ons word genoop om die ander te nader. Dit dwing ons mede-verwondes, maar tydige ongeskondes, om vir die huidig-verskeurde in die bresse te tree. En indien ons daardie selfde mede-verwonde nader om te dood? Indien ons die ander se noodlottige dood wetend nader – met

die bloed wat langs ons kuite loop? Dan voel ons mee – die wond sê vir my van die pyn tussen jou en my.

5.1.8.1. Nog 'n Wond

Maar beste onthou ek die bok
ontstem soos ek is en leeg,
wat jou dieper en dieper lok
en, al skiet jy haar dood op slag,
buite jou bereik beweeg.
Die jagter het die wond.
(Toerien 1983: 56)

Een van die langste kukummi in die argief strek oor bykans 180 manuskripbladsye, en dit het vir ||kabbo en Lloyd vyf maande geneem om op te neem (13 April – 19 September 1872). Die kum, as *A man is wounded by another by accident when out after springbok* in die digitale argief opgeneem, is vir die eerste maal as *death on the hunting ground* (*hunting ground*, hierna) in Lewis-Williams se 2000 versameling gepubliseer. Belangwekkend is dat 'n kum dit voorafgaan, wat tussen die 12de en die 13de April deur ||kabbo verhaal is, *A Litany of Death*, waar vertel word dat “wanneer 'n boesman sterf / ... hy na die plek toe [gaan]” (||kabbo, vertaal deur Krog 2004a: 46), met die plek 'n onbekende doodsruimte. 'n Rits dode word verhaal, insluitende 'n man wat kwyn, 'n vrou wat uitteer, 'n kind wat sterf, een man wat 'n ander vermoor, iemand wat 'n ander met 'n pyl skiet, iemand wat van die honger sterf – almal sterf, en gaan na ‘die plek’. Dié kum, wat 'n tipe doodsweeklaag vorm, lei “direk in [die volgende kum, *death on the hunting ground*]” in (Lewis-Williams 2000: 51).

Hunting ground is reeds uitgesonder as 'n unieke kum in die opgetekende verhaalskat (James 2001). Waar die oorgrote meerderheid kukummi oor mitologiese en legendariese figure, die aard van hemelliggame, of persoonlike geskiedenis handel, verskaf dié kum 'n tipe vertelling wat bykans soos 'n “televisie sepiedrama” (ibid. 198) verloop, met intrige en hartsnaarplukkende gebeure. Ek sou egter nie die kum se diepte met só 'n genre van Westerse storievertel vergelyk nie, nog sal ek dit as blote “vermaak en didaktiese huislike fiksie” beskryf (ibid.).

5.1.8.1.1. 'n Opsomming

Die kum se spanning spil om 'n jagter wat noodlottig gewond is deur die pyl van 'n ander. Terwyl hulle saam uit op 'n springbokjag is, het die een jagter 'n ander getref tydens wat blyk om 'n oomblik van swak koördinering te wees. Die gevolg is eerstens 'n spanning op die vlak van die gewonde man se kans om oorlewing, en 'n tweede spanning op die vlak van skuld en doodslas. Dié twee spanningslyne loop nou saam, en soos die man stadig sterf, word die skuld en las van sy dood stadig diskursief onderhandel onder die lede van die |xam gemeenskap. Hy sterf wel, en hierna moet sy vrou en kinders die gemeenskap verlaat om by die vrou se ouers te gaan woon.

5.1.8.1.2. 'n Etiese Lesing

Anders as die oorgrote meerderheid |xam kukummi, het dié kum reeds filosofiese aandag geniet. Antjie Krog (2006, 2008a, 2013, 2014) keer telkens terug na dié kum as 'n sleutel tot beide 'n begrip van |xam interverbondenheid, en as 'n insiggewende beginpunt om 'n meer omvattender gesprek om Afrika-etiek. In haar lesing verskaf Krog die volgende analitiese ontleding van die verhaalverloop:

die moordenaar → die gewonde → stof en pyl → vrouens → kinders

Dié vloiediagram verteenwoordig die diskursiewe toe-eiening van skuld, en hoe dit beweeg van die moordenaar, na die gewonde en die stof en pyl, en uiteindelik selfs na die kinders. Krog vra dus, hoe kan ons dié skuldverskuiwing in 'n etiese sin verstaan? Nog meer verwarrend, is dat hier ook 'n tipe magspel te bespeur is: die verantwoordelikheid skuif vanaf die kwansuis magtigste lede van die gemeenskap, die jagters, na die minder magtige, die vrouens, en uiteindelik dié met die minste mag, die kinders. Is hier 'n tipe versaking van verantwoordelikheid te bespeur? Krog argumenteer nee – die teendeel is waar. Eerder as 'n versaking van verantwoordelikheid, is hier nie 'n verskuiwing nie, maar 'n tipe verdeling, en dus opneming, van verantwoordelikheid aan die uitspeel. Dit is hierom nie 'n manier om verantwoordelikheid en aandaag te vermy nie, maar eerder 'n proses van voortdurende verantwoording, van aandaagmaking – 'n proses waardeur die gemeenskap vervleg word met beide daad en gevolg.

As deel van dié verdeling en gelyktydige opneming van skuld en las, argumenteer Krog dat 'n tipe anering plaasvind. Met die mans se terugkeer na die vrouens en kinders by die kamp, reageer die vrouens met woede: “Julle ander ... julle het julle vriend geskiet” (||kabbo 2000b: 55). Ek wil dié stelling as die eerste kernpunt in die kum lees. Krog argumenteer dat die vrouens hier besig is om die mans te ander – die mans, as 'n groep, word saam aadadig gehou vir die dood van die man. Indien ons die aanklag in konteks van die kum lees, is dit 'n sinvolle gevolgtrekking – soos reeds genoem, is daar 'n voortdurende diskursiewe onderhandeling deur verskeie rolspelers, tot al die lede van die gemeenskap, selfs die kwansuis 'dooie' en nie-menslike lede, soos die pyl, stof, en springbok, deel van die las dra. Dit is belangwekkend dat die kum self geen werklike 'antwoord' op die vraag van skuld verskaf nie – geen |xam persoon, groep, of voorwerp, word werklik aadadig gehou in die juiste sin van die woord nie, en Krog se lesing dat die skuld hierom 'versprei' is onder al die rolspelers, volg logies. Ek wil egter argumenteer dat dié versteurende aanklag 'n poging om die betrokke groep te ddarraken reflekteer. Soos bespreek, maak ddarraken 'n kerndeel van die etiese meevoelingsproses uit soos ||kabbo dit uiteensit, en sluit in die fisieke beweging of kreweling in die liggaam. Dit het ook die tweede betekenis as beskrywing van iemand wat nie korrek optree binne die ruimte van die gemeenskap nie. Dié anering kan dus as 'n vorm van ddarraken gelees word. Die lede van die gemeenskap beskuldig mekaar, ander mekaar, in 'n poging om die nie-teenwoordige ddarraken onder mekaar te bewerkstellig. Die diep-versteurende aanklag het 'n tipe skok-effek wat as 'n vorm van emosionele ddarraken gelees kan word – deur almal te beskuldig, deel almal nie bloot in die gevolg van die dood nie, maar in die skuldgevoel.

Die tweede kernpunt is 'n sinsnede in die kum, wat 'n noemenswaardige toevoeging tot die begrip van beide die kum self, as 'n begrip van etiek onder die |xam in die breë, vorm. Die sinsnede kom vroeg in die kum voor, tydens die eerste diskursiewe onderhandeling om skuld:

Ek het nie bedoel om ons broer te skiet nie; ek het na die springbok geskiet ...
Hy het nie die pyl gesien kom nie, sodat hy dit kon vermy nie, want hy het na die springbok gekyk ... Ek treur vir my broer want hy is ons vriend. Hy is nie 'n vreemdeling wat anders is nie; hy is ons vriend (||kabbo 2000b: 52).

Die sinsnede “vreemdeling wat anders is”, is moontlik die bekendste van alle frases uit |xam, dog bly dit vir die meeste mense wat dit teëkom duister. Die sinsnede is !ke e: |xarra, drie uit die vier woorde wat die motto op die Suid-Afrikaanse landswapen vorm. Die volle motto, !ke e: |xarra ||ke, is reeds telkens bespreek, met verskeie moontlike vertalings wat voorgehou word (sien Barnard 2003 en 2004). Alhoewel ek nie by die debat om die vertaling van !ke e: |xarra (||ke) tot ‘diverse mense verenig’, soos die standaardvertaling daar uitsien, betrokke wil raak nie, wil ek egter op die spoor van die idioom kommentaar lewer. Die begrip verskyn vir die eerste maal in ’n kum deur |han#kass’o (1911a) oorgelewer oor |kaggen, |kaggen se seun, en die bobbejane. Op ’n gegewe punt in die kum, vra |kaggen se kleunseun vir hom: “Waarom is dit dat oupa aanhou om tussen die vreemdelinge [letterlik, mense wat anders is] te gaan?” (ibid. 33, invoegsel in die oorspronklike). Dié vreemdelinge, is die bobbejane, en die kleunseun wou nie gehad het dat sy oupa weer “tussen die vreemdelinge”, tussen die bobbejane, moes gaan nie. Lloyd se verklaring in hakies is belangwekkend, siende dat dit vir ons insig gee in die letterlike betekenis, teenoor die meer idiomatiese vertaalkeuse wat sy gemaak het ten opsigte van die begrip. Om die onderliggende woorde in die sinsnede te ontleed, staaf Lloyd se aantekening: !ke verwys na die naamwoord “persone, mense” (Bleek 1956: 418), e: na die voornaamwoorde “wie, wat” (ibid. 36), en |xarra na die byvoeglike naamwoord “anders, apart” (ibid. 363). Lloyd se letterlike vertaling is dus juis. Die frase verskyn ’n tweede maal in die 1911 versameling, wanneer ||kabbo vir ons vertel van sy smagting om terug te keer |xam-ka-!au toe: “Hy sal werk, die ou hut in plek sit, terwyl hy voel dat hy sy kinders bymekaar gebring het ... want hy het weggegaan, die plek verlaat, terwyl dit vreemdelinge was wat by daardie plek gestap het” (||kabbo 1911a: 305). ||kabbo vertel vir ons hoe hy van sy tuiste vervreem is, en sy wete dat ander, vreemdelinge, in sy afwesigheid hul weg deur sy tuiste gevind het.

Maar waarom wil ek dié uitlig? Tussen die drie verwysings het ons drie verskillende moontlikhede waarna !ke e: |xarra, mense wat vreemd is, kan verwys – eerstens, in die |kaggen verhaal, verwys dit na bobbejane, tweedens, in ||kabbo se getuienis oor sy begeerte om terug te gaan huis toe, verwys dit na mede-|xam, en derdens, in *hunting ground*, verwys dit na springbokke. !ke, mense, is dus ’n breë konseptuele veld in |xam, en sluit in wat in die meerderheid Westerse raamwerke, en vele ander tale, as niemenslik beskou sou word, naamlik diere. Om terug te keer na *hunting ground*, en die ‘moordenaar’ se getuienis: “Hy is nie ’n vreemdeling wat anders is nie; hy is ons vriend”

(||kabbo 2000b: 52). Die verskil is nie tussen dier en mens nie, maar tussen vreemdeling en vriend – met beide wat wel ‘mense’ is.

Die idee dat diere mense is kan teruggetrek word na die sogenaamde voortyd, of mitologiese tyd, waarin baie van die kukummi afspeel. In dié tyd was die grense tussen wesens wispelturig en onseker, en gereelde liggaamlike transformasies was aan die orde van die dag (sien 5.2.3 vir ’n meer breedvoerige bespreking van dié mitiese tyd). Die voortyd het egter tot ’n einde gekom, waarna alle wesens permanent die vorm aangeneem het wat hulle op die oomblik van tydswisseling gehad het – was mens mens, het mens mens gebly, maar was mens gemsbok, bly mens gemsbok, met ander woorde leef die mens met die wond/herinnering van die springbok, soos wat die springbok leef met die wond/herinnering van die mens. Dit word buitengewoon helder gestel deur Diä!kwain (2004a: 24) wat in ’n kum oor die aard van die bobbejaan en die kwagga ’n noemenswaardige stelling maak:

He tiken e:, si ||koen, ti e:, |hu|hu: !kou-tu |kwaija ||khwi, o hanj ta: ||ka ti e: ...

He tiken e:, he-ka tikentiken |kwaija !ke, o hij ta: ||ka ti e:. he oä e !ke. He tiken e:, he-ka tiken-tiken !kwaija !ke, i:.

[Daarom sien ons dat die bobbejaan se pens met die kwagga s’n ooreenstem ... Daarom lyk hulle dele op mense, want hulle voel dat hulle mense is. Dit is waarom hulle dele op mense ruik]

Die belang van dié stelling wag eerstens in die gelykstelling tussen bobbejaan en kwagga deur hul pense – ’n liggaamsdeel, of plek; tweedens deur die gelykstelling van daárdie reeds gelykgestelde dele aan dié van die mens, en, daarby, die stelling dat hulle “voel dat hulle mense is”; en derdens die fisieke gegewens dat die “dele op mense ruik”. Diä!kwain gee ’n meesterlike uiteensetting van die verskillende verhoudings wat hier uitspeel – tussen dier en dier, en dier en mens – gevolg deur ’n stelling aangaande die diere se waargenome ontologie, en hoe daardie waargenome ontologie aan ’n fisieke gegewe, die reuk van liggaamsdele, gekoppel is. Die blik op die dier-as-mens deurspek die argief. Belangrik, is dat hier wel ’n verskil aangebring word deur dié kum met *hunting ground* te vergelyk – in dié kum voel die diere hulself menslik, maar in die mond van ||kabbo en ander, asook die karakters in hul kukummi, word daardie dier ’n vreemdeling – wel mens,

maar !ke e: |xarra. Daar is dus 'n verskil in gevoelswaarde tussen wat die dier voel, en wat die mens waarneem – maar, belangwekkend, die verskil is nie absoluut nie. Beide sien mens, maar die een, die homo-sapien, ||kabbo en die ander |xam, sien die dier as !ke e: |xarra.

5.1.9. Gevoel en die Vreemdeling

Die vraag kan dan gevra word – waarom is dit belangrik? Hetsy diere as vreemdelinge, of diere in die juiste sin, bedink word, impliseer tog nie noodwendig 'n etiese verbintenis nie? Ek wil argumenteer dat dit wel met die begrip !khwaiten meewerk. Soos reeds bespreek, is die vermoë om die liggaam se 'plekke' te lees in vergelyking, en in vereenselwiging, met dieselfde 'plek' aan die lyf van die ander, 'n belangrike skakel in die besproke etiese ingesteldheid. Indien ons die lees van !khwaiten as partikulêr ag, bevestig die gelykstelling van die kategorie mens met dier die universele. Die ander is dus altyd mens, maar kan as vreemdeling of vriend beskou word. Daar kan aangeneem word dat die vriend bykans altyd 'n etiese verbintenis veronderstel, maar die vreemdeling? Al is die ander 'n vreemdeling, kan daar deur die partikulêre, deur liggaamsdele of '-plekke', meegevoel word. Die lees van die lyf bied dus 'n geleentheid om verby verskille – wat soms radikaal mag wees – te kyk, en daarvanaf, en daardeur, die ander mee te voel: ek lyk soos 'mens', en jy lyk soos 'springbok', maar beide van ons het rugblaaie, bene, arms, en daardeur bevestig ons ons eendersheid. Sonder so 'n lyflike, asook konseptuele, vereenselwiging, is daar bykans geen rede vir die intense meevoeling van die gejagte ander nie – 'n gevoel wat tot die “bloed langs die kuite” weerspieël.

5.2. dabba

In Julie 1871, enkele maande ná ||kabbo by die Bleek-huishouding aangesluit het, word 'n kum opgeneem wat eers (relatief) onlangs aandag begin geniet het. Daar is verskeie redes hiervoor – soos wat in die bespreking duideliker sal word – maar seker die faktor wat die beduidenste rol gespeel het, is die kum se publikasiedatum. Dit is eers in David Lewis-Williams se versameling in 2000, en 'n jaar later in Alan James se bundel, in gedrukte vorm aangebied buite die bladsye van die argief. Anders as vele ander, 'klassieke' kum, soos *presentiments*, wat in die oorspronklike 1911-publikasie opgeneem is, het dit nie die

voordeel van meer as 'n 100 jaar se sirkulasie in druk, herdruk, en akademiese ondersoek nie.

5.2.1. *men turned into trees by the glance of a new maiden*, 'n Opsomming

Soos met *presentiments*, verdeel ek die kum episodies. In die eerste episode word vertel van 'n man wat 'n berg klim, en na sy aankoms die goura, 'n musieksinstrument, speel. Soos hy dit speel, neem 'n jong vrou hom waar, en luister na sy gespeel: “[d]ie man staan. Hy staan want die jong vrou kyk na hom met die jong vrou se oë. Die jong vrou kyk, hom aan't vasmaak aan die grond” (||kabbo 2000c: 271). Wat hierna volg, is 'n vreemde, uitgebreide beskrywing van die man, dog nie langer 'n man nie – 'n beskrywing van iets wat klink op 'n mensboom:

En dit is so. Sy bene is dit van 'n man, maar hy is 'n boom. Sy arms is dit van 'n man. Hy hou die goura met sy mond vas. Hy is 'n boom. Hy het sy oë, want hy was 'n man. Hy het sy kop. Hy het sy kophare. Hy is 'n boom wat 'n man is. Hy is 'n man. Hy is 'n boom. Hy het sy voete. Hy is geklee. Hy het sy naels. Hy het sy mond. Hy het sy neus. Hy het sy ore. Hy is 'n boom ... Hy speel die goura, want hy is 'n boom.

Die tweede episode wat hierop volg, volg dieselfde patroon, en sluit hierdeur aan by ringnarratiefmatige vorm van vele van ||kabbo se kukummi – 'n kenmerk van sy vertelstyl (sien Rusch 2016). Nog 'n man kom in die teenwoordigheid van 'n jong vrou, en ondergaan dieselfde transformasie. Die enigste verskil is dat dié man nie die goura speel nie, maar 'n pyl en boog, saam met 'n jakkalsstert, by hom dra – tekens dat hy gaan jag.

Die laaste episode is weereens soortgelyk in struktuur, alhoewel daar 'n paar noemenswaardige verskille in die gegewens is. In die oorspronklike aantekening is 'n woord onvertaal gelaat, iets wat in beide Lewis-Williams en James se weergawes gereflekteer is. Dié man dra 'n koker, moontlik met pyle daarin, 'n boog, en 'n stok. Met sy transformasie word veel aandag geskenk aan die beskrywing van die vermoë van die boom om te kan praat:

Hy is 'n boom. Hy was 'n man wat gepraat het, en dit is so dat hy praat terwyl hy 'n boom is. Hy staan-wag op die berg. Hy dra die koker. Hy is 'n pratende

boom, een wat pratend daar staan, want hy was 'n man. Die jong vrou het na hom gekyk, en dit is waarom hy 'n boom geword het. Dit is waar dat hy praat, want hy was 'n man. En dit is waar dat hy 'n boom geword het wat kan praat, want hy was 'n boom. Hy het gekyk en hy het gepraat. Sy mond het gebly; sy tong het gebly om mee te praat. Hy is 'n boom wat sy kophare het. Hy het ook sy oë. Hy kyk. Hy is 'n boom wat kyk ... Hy het sy vlees, want hy was 'n man. Dit is waar dat hy daar staan, want die jong vrou het na hom gekyk.

5.2.2. Ooglopende Lesings

Die lesings wat dusver van die kum aangebied is, is gefikseerd op die vreemdheid van die transformasie wat die mans ondergaan. Die wederkerende “hy is 'n man” en “hy is 'n boom” smee om die vraag: wat gaan hier aan? Is daar 'n ontologiese verneweling hier aan die werk? Het iets moontlik verlore geraak tydens die vertolking en optekening?

Die kum verskyn vir die eerste maal verdoesel in 'n kunsteoretiese studie deur Pippa Skotnes (1996), waarin sy rotskuns en die argief in gesprek met mekaar bring. Sy wy nie veel aandag daaraan nie, maar som wel op dat die “essensiële dialektiek” van die man-boom ontologie toegedig kan word aan “//Kabbo [wat] sukkel om die natuur van die transformasie te artikuleer” (ibid. 242). Eerder as om haar eie onvermoë, of dié van Engels, om die verwikkelde aard van die kum te omvat en ontsluit te benadruk en te ondersoek, lees sy ||kabbo as 'n “[ver]sukkel[de]” verteller. Net meer as 10 jaar later lees sy die kum weer, en beskryf dit toe as bewys van “meerdere identiteite” teen 'n agtergrond van 'n “dubbelsinnige, veranderlike, baiemaal wispelturige wêreld” (Skotnes 2007a: 46). Daar is 'n noemenswaardige skuif in Skotnes se toon ten opsigte van die kum, maar haar nuwe lesing verskaf egter steeds nie veel insig in die belang of werking daarvan nie.

Ek wil dié éérste benadering van Skotnes as 'n ontbrekingslesing beskryf – 'n lesing waar die klem op 'n sogenaamde fout of gebrek, gewoonlik aan die kant van die verteller, ||kabbo, geplaas word. So 'n ontbrekingslesing kry ons ook in die skrywe van Lewis-Williams (2000), wat die eerste vollengte weergawe van die kum uitgegee het. In die inleiding tot sy bundel kukummi verskaf Lewis-Williams 'n bondige oorsig oor die aard en geskiedenis van die |xam, hul kultuur, die kukummi, en die wisselwerking tussen die Breekwater-Boesmians en die Bleek en Lloyd huishouding. Hierin beskryf hy 'n sogenaamde “*aberrant tense*”, waarmee hy verwys na sekere kukummi waar daar “van

een tydsvorm na 'n ander geglip word” (ibid. 39), iets wat hy toedig aan óf die vertellers self, óf 'n fout in diktering en vertaling. Dié ontbrekingslesing word later herhaal wanneer Lewis-Williams en David Pearce (2004: 162) opmerk dat dit blyk dat ||kabbo “moeilikheid ondervind het om dit aan Lucy Lloyd te verduidelik ... Lloyd het deurmekaar gebly”. Die ontbrekingslesing word ook deur Alan James (2001: 234-235) voorgehou in sy aantekeninge tot sy verwerkings:

//Kabbo vind dit moeilik om die ‘toe’ van die man van die ‘nou’ van die boom te onderskei, en saam te hou, en hy verklaar daarom nie die eksakte ontologiese status van die man-boom nie ... Soos //Kabbo uitgaan om die status van die getransformeerde man te ondersoek en neer te pen, skuif hy van tydsvorm tussen verlede en hede met betrekking tot die man ... Hy wend homself ook tot veel herhaling en heraankondiging.

Ten spyte van die ontbrekingslesing, bied Lewis-Williams en Pearce, asook James, insig wat die kum kan begin verklaar: transformasie, en die jong vrou as sjamaansfiguur – insigte wat in die volgende deel ondersoek word.

5.2.3. 'n Transformerende Lesing

Die moontlikheid tot 'n radikale transformasie van die fisiese is 'n sentrale gebeurtenis, en begrip onder bykans alle Boesmangroeperings (Guenther 2020a). Deur kukummi, rotskuns, en oorlewering oor transdansen, skemer die vermoë tot transformasie tussen mens, dier en voël sterk deur. Alhoewel daar versigtig omgegaan moet word wanneer kukummi in verhouding tot Westerse epistemologiese raamwerke gelees word (soos breedvoerig in 4 bespreek), kan daar met redelike sekerheid 'n mitologiese aard by sekere kukummi bespeur word. Onder dié kukummi skemer daar die konsep van die voortyd, en die hedetyd, deur. Die voortyd was die tyd van die !xwe-|na-ssho, die Eerste Boesmans, of Mense van die Ou Geslag. Dié was 'n tyd van onsekerhede en onbegrip, waar dinge nie was soos dit moes gewees het nie. Die skeidingslyn tussen Boesman en nie-Boesman was vaag en moeilik peilbaar. Radikale fisiese transformasies was aan die orde van die dag, en kon

ontologies dubbelsinnig of duidelik, volledig of gedeeltelik, tydelik of permanent, vlugtig of langdurig, keerbaar of onkeerbaar, gewillig of ongewillig, oorganklik of onoorganklik, tot 'n enkele wese ... of vele wesens ... wees, almal wat die tema van onstabiliteit, die breedste ontologiese en ondervindingsomvang weergee (ibid. 51).

Dié voortvlietende verandering het egter grootliks opgehou toe die hedetyd betree is. Watter vorm 'n wese ookal aangeneem het op die punt van tydsverandering, het toe permanent geword. Onder Boesmangroeperings, veral die Ju|'hoansi, wat tans 'n tipe jagterversamelaarsbestaan in die Kalahari voer, is uitdrukkings van transformasie steeds aanwesig – dog minder sporadies, en nie deur almal bereikbaar nie (Biesele 1993). Wie wel sonder veel moeite transformeer, en dit gereeld doen, is sjamane. Daar bestaan die oortuiging dat sjamane deur 'n bepaalde mistiese krag hulself, en ander, kan transformeer, gewoonlik met die doel om 'n bepaalde geestesversteuring op te klaar, of om sukses met betrekking tot jagtogte en die koms van reën te verseker (Guenther 2020a, Lewis-Williams en Pearce 2004). Die |xam vir sjamaan is !gi:xa, 'n woord wat verbind is aan !gi: (“toormag, toordery” (Bleek 1956: 382)), en dié toormag word grootliks deur middel van transdansen na gelang van die behoefte van die gemeenskap versprei en bewerk (Guenther 2020a, Lewis-Williams en Pearce 2004). Alhoewel sjamane 'n bepaalde posisie in |xam-samelewings, en onder ander Boesmangroeperings, in(ge)neem (het), is daar vele ooreenkomste tussen sjamane en jong vrouens – veral vrouens wat hul eerste menstruasie ervaar (ibid.) – en daar word veral 'n sterk verbintenis tussen jong vrouens en !khwa, reën, beskryf (Jeursen 1995). Die beeld van die vrou as kragtig blyk egter om 'n pan-Khoisan idee te wees, en is vandag steeds prominent in die !nau-ritueel (Sien Van Rooi 2014). In *glance* is dit dan ook die geval dat die ‘jong vrou’, alleen in haar hut, die ritueel deurvoer waartydens 'n vrou wat haar eerste maandstonde ervaar, alleen gelaat moet word, en geen kontak met enige ander persoon mag hê nie (sien !kweiten-ta-||ken 2004b).

Terug by transformasies – hoe lyk dié? Theriantropies. Alhoewel die Boesmanrotskuns vele aandag en aansien geniet, bly een van die mees enigmatiese elemente daarvan die uitbeelding van theriantrope – antropomorfe figure iewers tussen mens en dier. Die lyf van 'n mens, tesame met hoewe vir voete en die kop van 'n bok, is, byvoorbeeld, algemene verskynsels. Alhoewel die betekenis van theriantrope betwis word, dui die meerderheid bewysstukke – veral wanneer teenswoordige Boesmangroeperings se

ervarings, gebruike, en getuienisse in ag geneem word – daarop dat dit sjamane se ervaring tydens trans weerspieël. Die man met die kop van ’n springbok, is dus die springbok-sjamaan in trans, byvoorbeeld. Dit is dié gevolgtrekking wat Lewis-Williams en Pearce (2004) ekstrapoleer en op *glance* van toepassing maak. Dit lyk, met die eerste oogopslag, asof daar genoegsame ooreenkomste is: daar is iets misties te bespeur, daar is ontologiese onduideligheid, en die jong vrou, soos reeds vermeld, besit soortgelyke kragte as ’n sjamaan, en sou dus dieselfde veranderings kon meebring. Dié gelykstelling is egter verkeerd, op al drie punte. Eerstens, soos duidelik sal word in my hermeneutiese lesing, is daar nie iets misties te bespeur nie, maar eerder iets eties-fenomenologies; tweedens, die ontologiese onduidelikheid kan opgeklar word, weer deur ’n eties-fenomenologiese lesing, terwyl die onduideligheid van ’n geheel ander aard is – waar die theriantroop ’n mengsel van dierlike en menslike fisieke eienskappe openbaar, is daar slegs menslike eienskappe in die mens-boom uitgelig, met die enigste ‘bewys’ van boomheid wat uit die verklaring dat hy boom is spruit; en, derdens, die kum reflekteer niks van ’n transervaring nie, en die jong vrou openbaar ook geen magte wat gelykgestel kan word aan die werkings van ’n sjamaan nie.

5.2.4. ’n Hermeneutiese Lesing

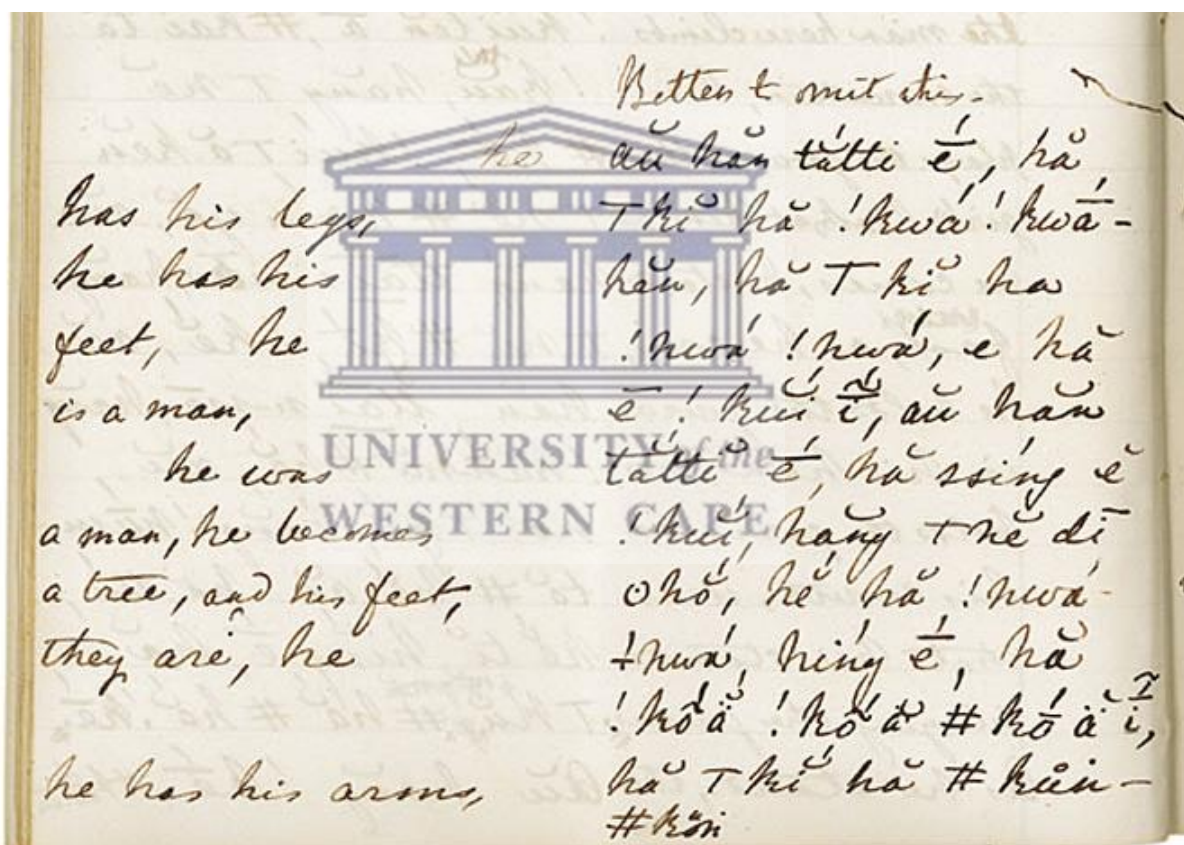
Soos met my bespreking van *presentiments*, fokus ek eerstens op die konsepte in *glance*. Die belangrikste deel van die kum wat noukeurige ontleding vereis, is die manboom-figuur. Ten einde die spanning op te klaar, wend ek my eerstens na Lloyd se oorspronklike notaboeke. Hier volg ’n |xam uittreksel:

au han ttati e, ha |ki ha !kwa!kwa-hen, ha |ki ha !hwa!hwa, e ha e !kui i, au
han ttati e, ha ssing e !kui, hang |ke di Oho, he ha !hwa!hwa hing e, ha
!koä!koä #ko ä i

Ek sluit dié deel in, omrede dit die eerste oomblik in die kum is waar die man-boom spanning voorkom. Lloyd het ||kabbo se vertelling moeilik gevolg, en dit blyk uit haar keuse om na die verso-blad te keer, en “beter om dit neer te skryf” boaan te skryf. Die vertaling in die transkripsie is soos volg:

hy het sy bene, hy het sy voete, hy is 'n man, hy was 'n man, hy word 'n boom, en sy voete, hulle is, hy het sy arms

Met die eerste oogopslag blyk dit veel korter as die |xam inskrywing – iets wat maklik weggepraat kan word deur te merk op veral die redupliseringsvorme, wat in |xam, soos in Afrikaans, volop is. Waar Engels maklik 'n onderskeid tref deur meervoude met slegs minimale omvorming, soos die “s” agtervoegsel, te skep, word die enkelvoud !kwa vir voet geredupliseer tot !kwa!kwa om die meervoud voete aan te dui. Daar is egter iets meer te bespeur. Beide Lloyd en Bleek se transkripsiemetodes was noukeurig. Alhoewel sekere variasies in spelling deurskemer, is daar redelike eenvormigheid in die uitleg.



Die eerste vertaalde woord, hy, stem ooreen met die laaste |xam woord in die boonste reël, ha. Ha is 'n voornaamwoord wat “hy, sy, hom, haar, [of] dit” (Bleek 1956: 54) kan beteken. Om die |xam en die vertaling naas mekaar te plaas volgens Lloyd se fraseringsmerkers, die komma, verskaf insig in wat onvertaal gelaat is:

au han tatti e

ha ki ha !kwa!kwa-hen	hy het sy bene
ha ki ha !hwa!hwa	hy het sy voete
e ha e !kui i	hy is 'n man
au han tatt i e	
ha ssing e !kui	hy was 'n man
hang ke di Oho	hy word 'n boom
he ha !hwa!hwa hing e	en sy voete, hulle is
ha !koä!koä #ko ä i	hy het sy arms

Daar is dus een reël wat konsekwent uitgelaat is in die vertaling, au han tatt i e. Die onderskeie woorde kan soos volg uitgelê word:

1. au is 'n “algemene voorvoegsel en voegwoord” (Bleek 1956: 2) wat omdat/omrede beteken.
2. han, ook ha, han, en hang, is 'n enkelvoudige persoonlike voornaamwoord vir hy, sy, hom, haar, en dit.
3. tatt i is 'n samevoeging van ta ti; ta is die werkwoord voel, ti die selfstandige naamwoord ding, deel of plek. tatt i kan dus as “voel die ding/deel/plek” omskryf word.
4. e is die werkwoord “om te wees, om identies te wees, om gelyk te wees” (ibid. 35).

Om die reël sintakties te ontleed, lei ons tot die volgende vertaling:

au	han	ta	ti	e
VW.	1ste.PER.VNW.	WW.	SNW.	WW.
omrede	hy	voel	die ding/deel/plek	is (eenders/gelyk)

Belangwekkend is dat dié sinsnede elders in ||kabbo se kukummi ook voorkom. Die eerste voorbeeld onder bespreking is in die kum (1911d) waar |kaggen die kinders fop deur in 'n dooie hartebees te verander. Die kinders, op soek na kambro, kom op die karkas van 'n dooie hartebees af. Hulle verander van plan, en begin om die karkas op te sny, en die stukke van die karkas – die kop, skouers, bene, ensovoorts – word onder mekaar verdeel

om die tog huiswaarts te vergemaklik. |kaggen begin egter sy liggaamsdele te animeer, en hervorm sy liggaam. Die kinders besef hulle is uitoorlê, en spaander. Op hierdie punt gee ||kabbo die volgende beskrywing:

Die kinders hardloop steeds aan; hy (die Mantis, staan van die grond af op) hardloop, terwyl hy die kinders jaag, - hy wat heel is, - sy hoof wat rond is, - terwyl hy voel dat hy 'n man is [au han tatti, ha |ku |ne e !kui] (ibid. 10, 11)

By die woord man word 'n voetnota verskaf, wat die volgende insluit: “Hy word 'n man terwyl hy homself weer aan mekaar sit” (ibid.). Ons het hier dus, soortgelyk as in *glance*, met 'n bepaalde transformasie te doen. Anders as *glance*, wil ek egter uitlig dat dié kum uitdruklik in die tyd van die ou geslag, of die eerste Boesmans, gesitueer is – die tyd van mitiese en willekeurige verandering, soos reeds bespreek. Dié belangrike konteks blyk nie uit ||kabbo se kum nie, maar uit die optekening daarvan in die Von Wielligh-argief, waar dit as 'n tipe episode in die eerste ontstaansmite ingeskryf is.

Die tweede voorbeeld kom uit die kum oor die oorsprong van die son (1911c). Hierin word verhaal hoe kinders die son in die lug gegooi het, waar die son vandag nog gevind kan word. Met die terugkeer ná die kinders die son gegooi het, het die kinders aan die ou vrou, wat hulle aangesê het om die son te gooi, verslag gelewer. Dit is hier waar ||kabbo die volgende beskrywing gee: “'n Ouer kind het gepraat, terwyl hy gevoel het dat hy jeugdig was” [au han tatti e, ha a sarro] (ibid. 48, 49). Hier gebruik ||kabbo die sinsnede om op die verskil tussen wat die seun is, en wat hy voel, te dui: hy voel dalk jonk en jeugdig, maar is in werklikheid 'n ouer kind, ten minste ouer as die ander kinders om hom.

Die laaste voorbeeld is uit ||kabbo (1911a) se beskrywing van sy begeerte om na |xam-ka-!au terug te keer. Terwyl hy die tog beskryf wat hy sal moet onderneem, verval hy in 'n poëtiese bepeinsing, en dié beskrywing volg: “Die berge lê tussen (die twee verskillende paaie). 'n Man se name kom agter die berg se rug verby; daardie (name) waarmee hy terugkeer. Terwyl hy (die man) voel dat [au han tatti e] die pad is dit wat so voorlê; en die man is daarop” (ibid. 305). Hier kan ons van 'n gevoelige projeksie praat - ||kabbo voel homself in hoe sy tog huiswaarts sal wees, en projekteer sodoende die pad. Dit is 'n tipe transformasie, en een wat, soos met die ouer kind hierbo, denkbeeldig is. Ek wil hierom opsom, deur te sê dat ||kabbo die sinsnede telkens gebruik, en in elke voorbeeld kan daar van 'n tipe transformasie gepraat word – die transformasie is egter nie altyd in

gelid met die werklikheid nie. 'n Ouer kind kan dus jonk voel, 'n man kan die pad voor hom uitgestrek voel lê, maar dit beteken nie dat dit noodwendig die geval is nie; daarteenoor het |kaggen, die Mantis, 'n tipe mitiese transformasie ondergaan, en daar is sy gevoelswaarde korrek. Dat ||kabbo dit as a retoriese strategie gebruik, is onbetwisbaar – hierdeur kan hy gevoelswaarde met waarneembare gegewens afspeel, en dus 'n tipe spanning teweeg bring.

Terug by *glance*: 'n geïntegreerde vertaling kan soos volg lees:

ha ki ha !kwa!kwa-hen	hy het sy bene
ha ki ha !hwa!hwa	hy het sy voete
e ha e !kui i	hy is steeds 'n man
au han ttati e	want hy voel die ding/deel/plek is
	(eenders)
ha ssing e !kui	hy was 'n man
hang ke di Oho	hy word 'n boom

Hier word 'n heel ander blik op die kum gewerp – eerder as 'n onverklaarbare man-boom wese, lees ons hoe ||kabbo die gevoelservaring van die man beskryf. Hy is steeds 'n man, want hy voel soos 'n man. Hy het steeds sy voete, sy bene, sy arms, en dit voel vir hom eenders – dus is hy 'n man. Die !khwaiten op sy liggaam bly dus dieselfde – hy is man gedeeltelik. Maar vanwaar die boom? Hier wil ek argumenteer dat ||kabbo die boom in die oog van die jong vrou plaas, soos reeds in die titel aangedui word:

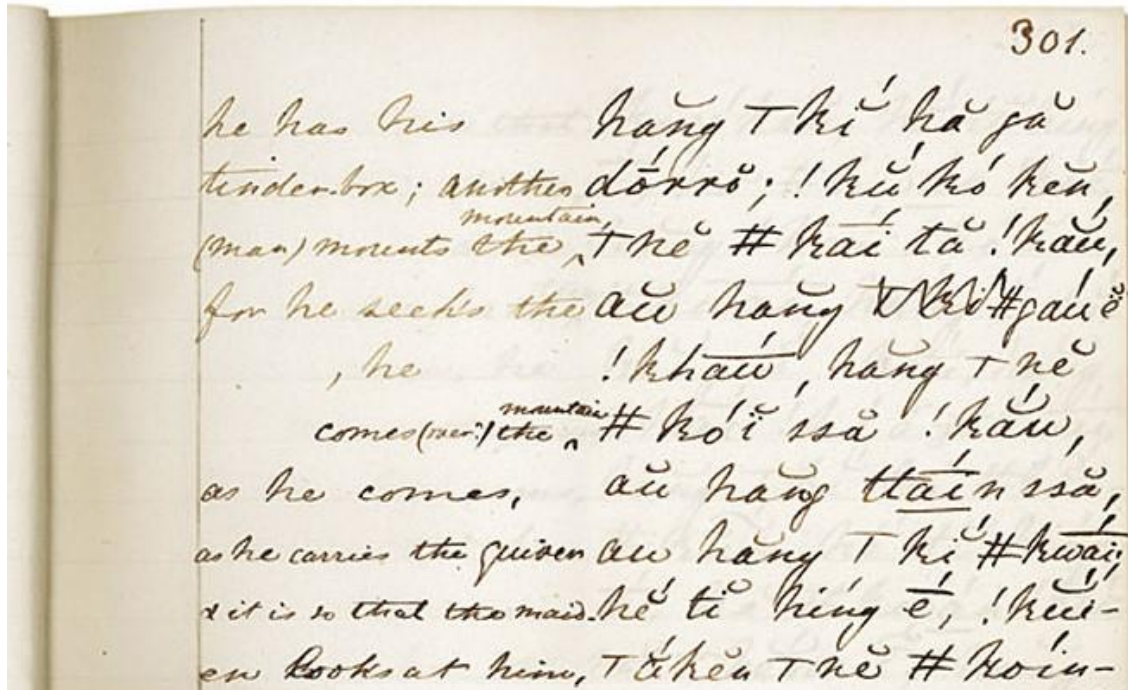
Hy hou die goura in sy mond soos hy dit staan speel ... Die meisie luister na die goura met haar ore. Die man staan. Hy staan want die jong vrou kyk na hom met die jong vrou se oë. Die jong vrou kyk, hom aan't vasmaak aan die grond.

Die tweede konsep onder bespreking, is dabba, “om te wink, [oë] te knip, flikker, oop en toe oë” (Bleek 1956: 20) beteken. Daar is egter veel meer betekenis aan die konsep, as die blote fisieke beweging. Die oog, as 'n orgaan, is 'n kragtige deel van die liggaam – die bewys lê in die feit dat daar deur “jagtogte tot die beheer van weer tot die kragte van jong vroues [uitge]wys [is] dat oë geglo is om spesiale magte te besit” (Lewis-Williams 2015a:

127). Om te dabba, skemer deur as 'n vorm van beheer waardeur veral sjamane transformasies bewerkstellig en sukses verseker op die jagveld. Die begrip het dus 'n bepaald magiese konnotiewe waarde. Ek wil egter argumenteer dat hier iets anders aan die werk is.

Hier is 'n logika aan die ontvou, 'n logika wat beweeg van luister, tum; na blik, |au; en laastens na dabba. 'n Uiteensetting: die jong vrou raak bewus van die man se goura-speel, en dit trek haar aandag. Sy hoor hom, en sy tum. Hier is haar gesig nog nie noodwendig op hom gerig nie, maar net haar ore, by wyse van spreke. Soos hy staan, kyk sy na hom, en gee hom haar volle aandag – haar |au is op hom gefokus. Laastens, tree dabba in werking. Dit is die belangwekkendste. Soos bespreek het dabba bepaald magtige, asook magiese, konnotasies. Die belang hier is egter nie magies van aard nie. Die jong vrou raak bewus van die man, fokus haar aandag op hom – en dan, in 'n oogwink – transformeer hy. Die transformasie van man tot boom is dus in haar blik, nie by die man self nie. Hy voel homself 'n man, en dit word bevestig deur sy onderliggend menslike dele wat steeds teenwoordig is. Ha tatt e – hy voel die dinge/dele/plekke (eenders). Sy lees die man, met al sy onderliggende samebindende dele wat bene, voete, en hare insluit, as 'n boom. Hy is, in haar visier, 'n boom, in sy geheel, maar tog onderliggend man-intakt. Hy voel dus nie veel anders nie, maar hy is getransformeer deur haar.

Maar hoekom sou dit gebeur? Hoekom sou die mans transformeer in die oog van die jong vrou? Ons moet terugkeer tot die enkele woord wat in die oorspronklike notaboek onvertaal gelaat is, en in Lewis-Williams (2000: 272) se publikasie ook nie vertaal is nie: “Nog 'n man klim die berg want hy soek vir [onvertaalde woord]”. Alhoewel dit een van vele woorde in die transkripsie rekord is wat nie vertaal is nie, is dit onverklaarbaar waarom Lewis-Williams, met meer as 130 jaar se navorsing tot sy beskikking, dit nie vertaal het nie. Volgens die oorspronklike notaboeke, is die woord !khau.



!khau het verskeie betekenismoontlikhede in |xam, insluitende reuk, stamp, en herkouing. Belangwekkendste, is heuning, of by (Bleek 1956: 425). Waarom? Heuning word in die etnografiese rekord as van besondere belang vir die |xam uitgemaak (sien Hollmann 2015 en Rusch 2020). Dit was 'n gesogte kossoort, en in vele kukummi blyk dit om 'n bepaalde kreatiewe krag te besit – iets waarmee gesmee en geskep kan word (Lewis-Williams 2015a). Daarby het dit 'n sterk verbintenis met die jagtog – om heuning uit te haal, is soortgelyk as om jag op wild te maak. Die belangwekkendste assosiasie bly egter dat die soektog vir, en eet van, heuning 'n seksuele eufemisme is (Biesele 1993).

Wat ons dus nou kan lees, is dat die man nie bloot die berg geklim het nie, nie net sy daaglikse roetine gevolg het nie, maar heuning gesoek het by die jong vrou – seks. Dié woord bring 'n omwenteling vir die lees van die hele kum teweeg. Die goura-speel van die eerste man, en die jagtrofeë van die tweede, kan dus in dié raam geplaas word – 'n poging om seksueel met die jong vrou te verkeer, 'n taboe vir 'n jong vrou tydens haar eerste maandstonde. Die implikasie is dus verrykend. Waar die klem telkens op die 'onskuldige' mans geplaas word – die mans wat “deur geen fout van hul eie ... getransformeer is” (James 2001: 235) – dwing die enkele, onvertaalde woord, om die kum as 'n oortreding van 'n taboe te lees, as 'n voorbeeld van daade wat oneties is, en dus vergelding vereis. Dat juis dié woord onvertaal gelaat is, is nie vreemd nie, ten minste nie wanneer dit teen die agtergrond van die argief, soos in hoofstuk 4 bespreek, gelees word nie. Soos genoem,

was daar 'n 'suiwering' van kukummi tydens die optekening en vertalingsproses in lyn met Viktoriaanse waardes. Lloyd het dit moontlik doelbewus onvertaal gelaat, omrede sy dalk geweet het wat agter die eufemisme skuil, of sy kon dalk nie geweet het wat die woord beteken nie (die opname is in 1871 gemaak, redelik vroeg in die projek).

Wat is die belang hiervan, egter? Wat is die rede vir die boomwording, of ten minste boomblikking? Wat het dit met etiek te doen? Hoe is dít 'n vorm van vergelding? In die optekeninge van Gideon von Wielligh is 'n kum getiteld, "Die boom wat al maande sterf en weer lewendig word". Hierin word "'n karakterskets van 'n deugniet wat tog eindelijk [van] groot nut" (Von Wielligh 2009: 248) geword het weergegee. Die kum sentreer om Tatsie, "'n wonderlike Boesman van die ou geslag [wat] geroof, gesteel [en] gemoor [het]" (ibid.). In die kum se eerste episode word dié eienskappe uitgebeeld. Tatsie vermoor iemand om 'n besitting te kry; jag nooit self nie, maar eet die "lekkerste en vetste stuk vleis" (ibid.); ontnem ander van kos en water; en val dié met wie hy nie saamstem nie met 'n lat of knopkierie by. Die gevolg is dat hy "met valse vriendelikheid handel" (ibid.) is. In die tweede episode kom 'n belangrike gesprek tussen Tatsie en 'n mede-Boesman voor:

As hulle met 'n aanvallige glimlaggie vra waarom hy so handel, dan antwoord hy ook met 'n vriendelike laggie dat hy eendag aan al sy weldoeners 'n groot guns gaan bewys.

'Ja', sê iemand so vriendelik as hy kan, 'Tatsie, jy sal ons glad vergeet. Eendag is jy dood en dan kan jy niks vir ons doen nie.'

'Nou ja, ek meen juis as ek dood is om julle dan te beloon,' was sy versekerende antwoord.

'Nee, Tatsie', onderskep 'n ander die woord, 'jy moet dit liefers doen solank jy nog lewe'.

In die derde episode word verhaal hoe daar om 'n vuur gebraai en gesels word, met Tatsie wat die hart en lewer van die skilpad uitskraap en in die vuur gooi. Toe die ander Boesmans hom om dié gebruik vra, antwoord Tatsie dat om dié dele van die skilpad te eet, hom soos die skilpad self sal maak – "sonder verstand" (ibid. 250). In die daaropvolgende episode beraam die Boesmans 'n plan, en druk 'n hart en lewer in die vleis wat hulle vir Tatsie gee. "Oor 'n rukkie kon algar sien dat Tatsie kort van verstand is – sy doen en late

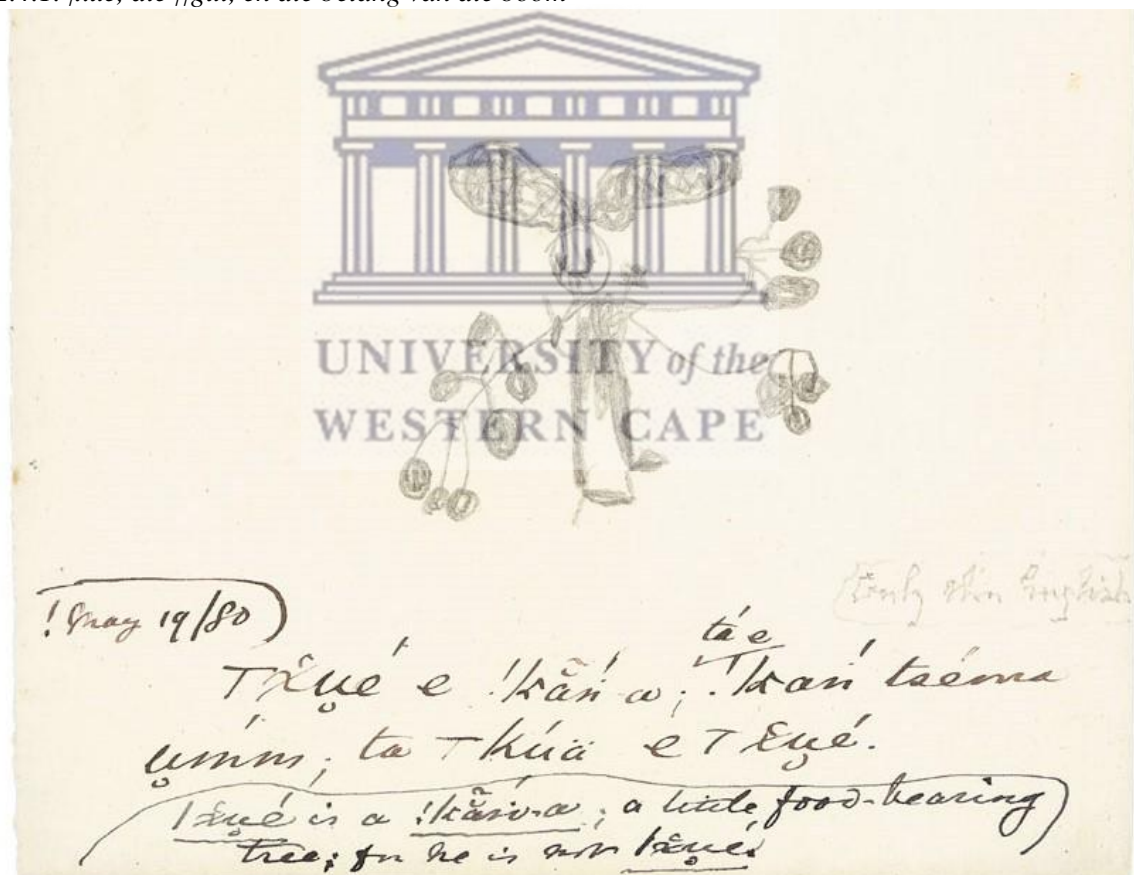
was nes dié van 'n skilpad" (ibid.). Wat hierna volg, is die eerste moord op Tatsie – 'n man skiet hom dood met 'n gifpyl.

Die geluk wat die Boesmans voel, is egter van korte duur – die volgende oggend is Tatsie springlewendig, "sing-sing aan [die] stap" (ibid.). Hy is daarby salig onbewus van die moord. Wat hierop volg is twee verdere pogings tot moord. In die vyfde episode keer hy weereens terug, maar in die sesde episode word Tatsie se lyf deur 'n warrelwind na die maan geneem, en plaas hom "tussen die horings in die hol bak" (ibid. 251). Toe hy wakker word, veroorsaak hy sulke onrustigheid onder die ander afgestorwe maanbewoners, dat hulle hom "uit die maan [wou] smyt" (ibid. 252). Tatsie se greep op die punt van die horing het hom egter nie gered nie, want toe dit afbreek en hy terugkeer aarde toe was hy "morsdood van die geweldige val" (ibid.). In die laaste episode word beskryf hoe daar 'n boom begin groei het daar waar Tatsie en die stuk maanhoring geval het, 'n boom wat saam met die maan gegroei het, en maandeliks oorlaai was met blomme, blare en vrugte. Die Boesmans het hulle verjeug in dié "vrugte wat net soos vleis smaak en net so voedsaam is" (ibid.). Die boom groei en sterf saam met die stand van die maan, en lewer altyd meer as genoeg vrugte vir die Boesmans.

Dié kum speel duidelik in die mitiese, voortyd af – Tatsie, soos die ander Boesmans, is van die ou geslag, en die dooies sterf nie werklik nie, maar keer terug – soos dit was voor die dood 'n permanente 'toestand' geword het nadat 'n haas vir die maan, bewaker van die dood, uitgelag het, en sodoende alle wesens tot sterflikheid verdoem het (sien Diä!kwain 1911b). Alhoewel dit nog geen aandag – filosofies, folkloristies, literêr, of andersins – geniet het nie, wil ek dit lees met die fokus op episode twee. Terwyl die kum origens verhaalmatig verloop, verskaf dié deel 'n insig in die beredenering van Tatsie se dae en hul gevolge. Die negatiewe gevolg van sy dae word opgemeet teenoor die behoefte tot restitusie – maar waar Tatsie belooft om eendag, ná sy dood, sy "weldoeners" te beloon, is die verwagting onder sy mede-Boesmans om in die teenwoordige tyd by te dra tot die welstand van die gemeenskap. Hierom argumenteer 'n Boesman dat "[e]endag[, wanneer Tatsie] dood [is, hy] niks vir [hulle kan] doen nie". Alhoewel Tatsie teëstribbel, beaam 'n ander Boesman hul posisie: "[h]y moet dit liewers doen solank [h]y nog lewe". Hier word gevolglik 'n beeld van teenwoordige regstelling en restitusie teenoor hulle wat verontreg en geskend is, voorgestel deur die gemeenskap. Alhoewel Tatsie nooit dié rede volg nie, word daar, deur 'n magiese ingryping, wel balans gebring deur die vrugbare boom wat die gemeenskap voed en beskutting by kan vind.

Die argument kan gemaak word dat moord in dié kum geregverdig word in die naam van die gemeenskap. Ek wil dit egter anders lees – die kum spreek, intertekstueel saam met *glance*, van die teenoorgestelde. Hier word ons ’n beeld geskep van wat nie behoort te gebeur nie. Beide die gemeenskap van Boesmans van die ou geslag, asook Tatsie, het oneties opgetree. Die gemeenskap, asook Tatsie, is uiteindelik slegter daarvan af. Alhoewel daar ’n bepaalde ewewig ingetree het deur die boom, het die boom soos vleis geproe, en nie vrugte nie – ’n herinnering aan Tatsie. Dit is in teenstelling met *glance*, waar die klem geplaas word op die lees van die oortreder as boom, en nie die moord op hom om dit tot stand te bring. Die mans word dus, in ’n sekere sin, ver-ander as vergelding. Beteken dit egter dat hulle geen waarde het nie? Of dat hulle nie menslik behandel moet word nie? Twee verdere intertekstuele kum-lesings kan lig hierop werp.

5.2.4.1. |xue, die ||gui, en die belang van die boom



Dié skets deur !nanni, een van die !kun kinders wat by Lloyd in die 1880's gewoon het, verteenwoordig |xue as ’n “klein vrugdraende boom, want hy is |xue”. |xue is, soos |kaggen in die |xam mondelinge tradisie, ’n trieksterfiguur – een wat skeppend-skertsend met Boesmans omgaan, en magiese magte besit wat ’n gewone mens nie het nie. Tussen

Maart en April 1880 het !nanni verskeie kum oorgelewer waarin die vele transformasies van |xue figureer. Een hiervan handel oor |xue se transformasie in 'n boom:

|kam #nau, ta |xue e |xue, ta shuwa a, ta ti tsa uwa |ne-e, ta ti shuwa a, ta ti tsa. Ta |kam |gi, ta |xue sau, ta koo ta !nu, ta ssin |kam, |kam tsema, ta e ||gui, ta e !kan. Ta, ha zau ssin ||gui, ta ||kua tsha ||gui, ta se tig u ||gui |ne, ta ||gui kuanna; ta |xue e dzoa-dzoa. Ta ha zau !kauwa |e kue a, ta tit chin-a ||gui (!nanni 1911: 406-407).

[Die son het gesak, en |xue was |xue, en het op die grond gelê, en geslaap, en was alleen, en het die op grond gelê en geslaap. En die son het opgekom, en |xue word wakker ... en staan op, en sien die son, 'n klein son, en was ||gui, en was 'n boom.

En sy vrou sien die ||gui en gaan toe na die ||gui, en gaan toe 'n ||gui vrug beetkry, en ||gui verdwyn; en |xue was 'n vlieg. En sy vrou lê haarself op die grond, en treur oor die ||gui, en sterf. En |xue was 'n vlieg, en sit op die gras. En sy vrou lê op die grond neer, en treur oor die ||gui]

Alhoewel nie van dieselfde taalgroepering nie, kan die belang van die vrugdraende boom as lewegewende boom hier gelees word. Die boom verteenwoordig hoop, en daarom treur die vrou haarself dood met die skielike verdwyning daarvan.

5.2.4.2. die boom as meevoelende

Met die transformasie van die mans in bome, kan die argument gemaak word dat hulle hul menswaardigheid verloor het – hulle word as gevolg van hul oortreding van 'n taboe deur die dabba van die jong vrou ontmens, en verboom. Dit is 'n maklike aanname om te maak, behalwe dat bome elders in die |xam mondelinge tradisie as voelbare, en dus pynbare wesens, verbeeld word. Bome neem 'n sentrale posisie in die gemeenskap in – iets wat ook by ander gemeenskappe in Afrika uitstaan (sien Roothaan 2018).

Die optekeninge van Gideon von Wielligh verwoord die digverweefde oorsprongsmite van die |xam, met verskeie figure wat daarin gevind kan word, en oor talle kukummi strek. In “Vlaktes is die tweede dogter” word die verhaal vertel van Vlaktes, oftewel 'Kaun (!aun), die tweede dogter van 'Ga (||ga) en 'Gagen (||gagen), Nag en

Duisternis, die mitiese eerste Boesmans, die oer-Boesmans, van die ou geslag. Net soos haar susters, Berge en Waters, het Vlaktes 'n snoer om haar nek gedra – haar snoer was van kalbassies gemaak. Dié kalbassies het veroorsaak dat sy glad nie vleis wou eet nie, net vrugte en veldkos. Daarby het dit haar lui gemaak, en sy wou “naderhand niks meer ... doen nie” (2009: 48).

“Eendag, toe [Vlaktes se] man weg is om vir hulle kos te gaan soek, kom daar 'n boom wat aan [Vlaktes en haar man se] kind vra waar sy ma ‘Kaun is’ (2009: 49). Die boom vertel die seun dat die toutjie van Vlaktes se kalbassiesnoer van die binnebas van sy, die boom se, broer gemaak is. “[N]ou wil die kaal plek aan die stam vrot en sy broer wil doodgaan” (ibid.), en hy eis hierom die toutjie sodat hy sy broer kan dokter. Wanneer die Boom die volgende dag terugkeer, op soek na die toutjie, saam met 'n hele houtbos mede-Bome, word hulle verjaag deur die magiese krag van |kaggen.

Alhoewel bome nie die spil van die verhaal vorm nie, is die karakterisering van bome as medevoelendes, en medesterwendes, van kernbelang. Soos in *presentiments* is die klem op die plekheid van die liggaamlike – die kaal plek op die stam van die boom wat vrot. Die boom voel egter nie bloot pyn nie, maar wil hiervan sterf. Die boom is dus nie minder plekbaar as die mens of dier nie, en dus ewe wondbaar. Met die transformasie van die mans tot bome is daar nie 'n ontmensing ter sprake nie – ten minste nie in die Westerse, of soortgelyke, sin waar 'n boom moontlik minderwaardig as die mens geag word nie. Die boom en mens is ewe. Dat die mans transformeer getuig dus eerder van 'n blik om die mans te vervreem tot !ke e: |xarra, maar nie om hulle menswaardigheid weg te neem nie. Die mans kan weer terug transformeer, siende dat die onderliggende dele wel daar bestaan. Die geheel, die totaliteit van die mans is dus tydelik uit balans, maar met die moontlikheid – die onderliggende dele – wat steeds die mans tot heelwording kan bring.

Wat hier aangebied word, is 'n fyn verweefde kum. Die mans oortree die taboe om die jong vrou alleen te laat tydens haar maandstonde. Hulle oortreding bring 'n radikale transformasie by hulle teweeg, waardeur hulle deur die oë van die jong vrou, die een wie se aandag hulle gesoek het, tot bome uitgemaak word. Hulle besit nogtans hulle mens-lyfheid, alhoewel hulle nie noodwendig mens in die juiste sin is nie. Die besit van hul mens-lyfheid dui egter op die moontlikheid vir vergifnis, vir 'n terugkeer na hul volle menslikheid. Hierom is ||kabbo se klem op die vermoë van spraak so belangrik. Hul besit die vermoë om deur woord om vergifnis te vra. Terselfdertyd beteken hul mens-lyfheid sonder menslikheid nie ontmensliking nie. Soos ander bome, het hulle 'n rol in die

gemeenskap, en is geregtig op respek. Hulle is ge-deeltelik, plekmatig, steeds wondbaar, steeds kwesbaar, en moet dus nie as iets sonder menswaardigheid behandel word nie.

5.2.4.3. die deel-heel verhouding

As verdere bewys van my argument dat die gedeeltelike aard van die mans nie 'n verwerping van hul menslikheid is, draai ek na 'n kum wat deur |a!kunta oorgedra is in November 1873. Die kum handel oor die heropstanding van 'n volstruis nadat hy gejaag is. Die kum is legendaries, met optekeninge van regoor Suider-Afrika (sien Fourie 1991, Von Wielligh 2009). In die kum word jag gemaak op 'n volstruis, en nadat al die vleis opgeëet is, bly net die vere oor. Soos met die Tatsie karakter in die vorige kum, word 'n bloedige volstruisveer deur 'n dwarrelwind weggeneem, en in 'n poel water laat val. Hier gebeur daar iets magies: “[d]ie klein veer val uit die lug uit ... dit gaan in die water in, dit word nat in die water, dit is bewus, dit lê in die water, dit word volstruisvleis; dit kry vere, dit sit sy vlerke op, dit kry bene, terwyl dit in die water lê” (|a!kunta 1911: 137). Vanuit die enkel bloedige veer, herrys die volle volstruis. Maar waarom is dit belangrik? Eerstens, daar moet onthou word dat dié kum heel moontlik in die tyd van die ou geslag afspeel, iets wat deur Von Wielligh se optekening bevestig word. Dit is belangrik, siende dat dit die magiese atmosfeer van die kum ondersteun. Tweedens, die implikasie: alhoewel slegs 'n enkele veer, is dit bewus, ||aun. Die veer het dus die volle dit-heid daarin wat die volle volstruis kan vergestalt. Net so, wil ek argumenteer, moet die mans in *glance* gelees word – alhoewel die jong vrou hulle as bome ‘sien’, het hulle hul voete, hul bene, hul arms, hul spraakvermoë, en dit wil impliseer, hul ||aun, hul bewussyn, en kan hulle dus weer hulself ten volle vergestalt, nes die bloedige veertjie.

5.2.5. 'n Moontlike Teenlesing

'n Soortgelyke kum is deur Diä!kwain aan Lloyd vertel – 'n jong goura-spelende man stap verby die hut van 'n jong vrou, en nadat die vrou hom gewaar, verander hy in 'n klip. Anders as by ||kabbo se kum, is daar geen dubbelsinnighede nie – die man het klip geword, en klip gebly. Dit is reeds as teenvoeter tot ||kabbo se kum ingespan, in 'n poging om die ontbrekingslesing bo bespreek, te staaf - ||kabbo het ‘versukkeld’ sy weergawe oorgedra, maar kyk, hier is 'n sinvolle weergawe (James 2001). Die twee kukummi word

met mekaar gelykgestel, eerder as wat daar krities gekyk word na welke betekenismoonlikhede die verskille inhou.

Voor ek die verskille uitwys, moet ons egter na 'n hedendaagse verhaal, asook 'n kum deur Von Wielligh opgeteken, kyk. Eerstens, die hedendaagse verhaal. Soos in hoofstuk 4 bespreek, is daar genoegsame bewyse in die genealogiese asook volkskundige rekords om die 'uitwissingsteorie', die idee dat die |xam en alle elemente van hul taal, kultuur en lewenswyse uitgesterf het, teen te staan. 'n Sentrale verhaal in José Manuel de Prada-Samper se resente bundel Karoo-optekeninge, is die bundel se titelverhaal, "Die Man wat die Wind Vervloek het". Die verhaal is weergegee deur Klaas Priega, 'n boorling van Brandvlei, in Boesmanland, wat ongeveer 78 jaar oud was toe die opname in 2012 gemaak is. Dit volg 'n soortgelyke trant as beide ||kabbo en Diä!kwain se kukummi: 'n man is op soek na iets, en in die soektog word hy verander. In dié geval, net soos by ||kabbo se kum, soek hy heuning – hy het "bynes gehoop uithaal ... bynes geloop uithaal't" (Priega 2016: 59). Hy word egter gekonfronteer deur 'n sterk wind wat aan die opsteek was,

toe't die wind baie opgekom. Die wind, daar't glo 'n sterk wind gekom. En die windjie waai nou aan sy rook, hy hoes. Hy kan nie daar by die heuning kom nie. En later word die ou man nou baie ongeduldig. En toe't hy die wind gevloek. En toe, verander dié man, toe verander hy in 'n klip ... Hy staan nou nog, geverander in 'n beeld in. Dié man. Hy staan nog daar.

Die ooreenkomste met die kukummi in die Bleek en Lloyd-argief is onbetwyfelbaar, en De Prada-Samper meld dit in 'n voetnota. Daar is egter ook 'n belangwekkende verskil. Waar die mans in die |xam-optekeninge 'n jong vrou teëgekom het, het dié man met die wind rusie gemaak. Anders as by ||kabbo se kum, is dié man verder totaal en verewig in klip verander, soos wat die geval in Diä!kwain se kum is. Waarom? Waarom verander die man permanent in 'n klip? En waarom gebeur dit, anders as in die ander twee kukummi, wanneer die man met die wind in verbinding tree?

Hier kan ons na Von Wielligh luister. Sy Boesmanstories is bekend vir kort, epigrammatiese opsommings van verhale wat die tekste voorafgaan. Een van dié lui soos volg: "Hierdie storie is 'n blote beskouing oor wolke en wat enkele wolke beteken" (Von Wielligh 2009: 238). Soos met vele ander elemente van die verhale wat Von Wielligh

misgelees het, steek daar veel meer in dié optekening as blote “beskouing”. Terwyl beskrywing van die aard van wolke en wind volop is, volg daar ’n kort verhaal in die groter optekening, ’n verhaal wat die storie vertel van jagters wat die wind vervloek:

Die rotse was eers Boesmans van die ou geslag. Hulle was baie ... Eendag op ’n jagtog sien hulle baie springbokke in ’n smal laagte aankom. Hulle gaan neem posisie in die randjies. Die wind waai koud en hulle oë begin traan van die koue. Sand en klippies waai in hulle oë. Toe begin hulle op die wind te skel; waarop die wind nog ’n bietjie strawwer waai. Dit maak hulle boos en hul verwens die wind. Die wind word woedend en ’n storm bars los ... Die wind en wolke was baie verontwaardig dat die ou Boesmans so swets en skel. Hulle kom ooreen om ’n groot bende moordenaars na die Boesmans te stuur ... [Na die moord van die Boesmans] versteen die verstrooide lyke van die dooie Boesmans en hulle word rotse. Die wind wou hulle nie meer opwek nie en die wolke giet hul wel gedurig nat, maar die water gaan nie eens deur die vel van die rotse nie. Daarom het die wind en wolke besluit om nooit weer die rotse op te wek nie. Nou word hulle geslaan, getrap en geskop deur elkeen wat by hulle verbykom.

Die verhaal volg ’n soortgelyke kousale gevolg as met Priega se vertelling – (’n) man(s) vervloek die wind, en word vervolgens in (’n) rots(e en klippe) verander – sonder die dubbelsinnige aard van die boomwording wat in ||kabbo se kum teenwoordig is nie. Ons moet onthou dat Von Wielligh se optekenings bykans uitsluitlik in die voortyd afspeel. Só is dit ook hier – die rotse was almal “Boesmans van die ou geslag”. Soos reeds bespreek, is transformasies in die voortyd ’n meer radikale gegewe en gebeurtenis, met die ganse aarde wat tot stand gekom het as gevolg daarvan: die water, berge, vlaktes, bome, rotse – alles – is die gevolg van transformasies van mense. Soos met die ander natuurelemente, is daar ook ’n mate van oorskryding wat die Boesmans aan skuldig is. In dié geval het die Boesmans nie die “wolke [ge]respekteer en eerbied aan hulle betoon” nie – ’n etiese oortreding (sien Low 2007 vir ’n breedvoerige bespreking om die rol en posisie van Wind in optekenings uit Khoisan kulture).

Beide Diä!kwain en Klaas Priega se vertellings kan langs dié gelees word – as behorend tot ’n kum wat in die voortyd afspeel, waar die transformasies meer radikaal en

fel is. ||kabbo se kum het egter geen tydsaanduiding nie, maar die aard van die verandering soos bespreek lei my tot die gevolgtrekking dat dit in 'n ander tyd afspeel – die hedetyd – waar die transformasie nie volledig is nie. Ons het gevolglik twee verskillende tipes transformasies – die mitiese, en die sigbare. Om ||kabbo en Diä!kwain se kukummi te vergelyk, is 'n foutiewe gelykstelling. Terwyl die verandering van die mans in die voortyd permanent was, is die verandering in die hedetyd een van aansien. Die mans het dus, deur 'n etiese oortreding, hul aansien voor die jong vrou verloor.

'n Tweede moontlike teenlees kan uit my eie studie spruit. Soos ek by die kum oor die noodlottig verwonde jagter bespreek het, is daar 'n vorm van verdeling van skuld en las ten opsigte van die gemeenskap ter sprake by die |xam. Hier, daarenteen, blyk die 'skuld' om die oortreding van die taboe vierkantig op die skouers van die mans te rus – hulle is verander, en hulle is dus vervreem. Dit, soos vele van die klaarblyklik voor-die-hand-liggende lesings wat by die ander kum ter sprake kom, behoort anders gelees te word. Alhoewel dit mag lyk asof die mans die las dra, is dit in die oog van die jong vrou wat die verandering gesetel is. Daar kan geargumenteer word dat die mans ten volle hul lewe kan voortleef, en dat dit die vrou is wat die las van die gesplete mens moet aanskou. Dit is daarom dat ek dit steeds wil uitmaak as verdeeld – gedeel onder beide man en vrou. Alhoewel my argument om die normale 'voortlewing' van die man moontlik is, sal dit heel moontlik nie kan geskied wanneer hy deur die oë van die gemeenskap verander, en vervreem, is nie. Hy dra dus skuld en las, net soos dit 'n las vir die aanskouendes moet wees om hom as !ke e: |xarra te sien. Die klem moet egter weer val op die blywende etiese verbintenis tussen self en ander, al is die ander vervreem. Die man as man-boom is nie minder mens nie, maar slegs 'n vreemde mens, met die vermoë om homself weer ten volle deel van die gemeenskap te maak. In die tussentyd, egter, kan hy 'as boom' 'n ander rol vervul.

5.3. ||kaŋ

die sterre vat jou hart
 want die sterre is vir jou nie 'n bietjie honger nie!
 die sterre verruil jou hart vir 'n ster se hart
 die sterre vat jou hart en voer vir jou 'n ster se hart
 dan word jy nooit weer honger nie
 (|han#kass'o (vertaal deur Antjie Krog) 2004b: 31)

'n Gewilde beeld wat gereeld van die Boesmans geskilder word, is een van hulle as trots, braaf, maar ook versukkeld: met 'n mistiese insig, 'n uitsonderlike kennis van jag en die veld, dog gewikkel in 'n stryd teen mens en natuur wat hulle met bykans sekerheid gaan verloor. Daar steek beide 'n tipe waarheid hierin, asook romantisering (Du Plessis 2014b). Daar is egter absolute sekerheid in die stelling dat Boesmans kennis oor jag en die veld besit wat bykans ongeëwenaard is (sien Story 1958). Dié kennis, belangwekkend, kan “na een basiese onderwerp [teruggelei word]: kos” (Fourie 1994: 10). Wat telkens reeds in antropologiese studies oor Boesmangroeperings opgemerk is, is die gebruik om kos vrylik te deel: “[h]ulle sal altyd hulle kos met ander deel, selfs al was dit skaars” (Ellenberger en Macgregor 1912: 7), met die “idee van deel [wat] diep ingeplant [is] en dwing baie suksesvol sy beperkings af” (Marshall 1976: 303). Dis egter nie bloot die deel van kos wat voorkom nie, maar 'n gepaardgaande samekoms vanuit die gemeenskap, aldus Heinrich Lichtenstein: die gemeenskapslede drom saam “sonder seremonie, of om te wag vir 'n uitnodiging om hul deel te ontvang” (Lichtenstein 1930: 63).

En wat van dié wat nie hul plig nakom nie, hulle wat nie deel nie? Hulle word beskryf as “sakke sonder openinge” (Marshall in Lewis-Williams en Biesele 1978: 130), of as !k" wakkən-||kun, wat verrottende arms beteken (sien McGranaghan 2014a en 2014b). Ander het dié gebruik as “een van die basiese waardes van die [Boesmans se] ideologiese sisteem” (Lee 1979: 156) beskryf, as 'n “prinsipiële waarde en deug in Boesman etos” (Guenther 1999: 45), as “fundamenteel tot die San moraliteit” (Lewis-Williams 2015a: 59), en as “die basiese kleefmiddel wat die samelewing saambind” (Kent 1993: 506). Die beskrywings van die gebruik, is egter nie gelykstaande aan 'n etiese besinning nie, en die willekeurige inspan van woorde soos moraliteit, etos en ideologie in die optekening en beskrywing van Boesmangemeenskappe, voeg nie besondere waarde by tot die begrip van 'n etiese raamwerk nie. Wat egter van groter belang is, is die vraag hoe die dood en eet van 'n ander regverdig kan word, veral wanneer die siening dat alle diere !ke is in ag geneem word. Hoe word 'n siening van alle wesens as wesentlik menslik, met 'n jagkultuur verbind?

5.3.1. Skilpad, Haas, en 'n Kalf

Op die 13de Maart 1873 het Diä!kwain aan Wilhelm Bleek 'n kum vertel, een wat hy van sy ma, #kamme-an gehoor het, wat dit, op haar beurt, van haar ma gehoor het. Ons het hier dus met 'n oorlewering in die juiste sin van die woord te doen. Die kum handel oor twee

leus, 'n skilpad, 'n haas, en 'n ou vrou. Die twee leeus gaan na die ou vrou se huis, waar sy met die haas woon, en probeer om haar en die haas te verorber. Laasgenoemde twee kry dit egter reg om die leeus uit te oorlê, met een van die leeus wat sterf van die honger. Ek wil egter op die 'stert' van die storie fokus – 'n nota as't ware wat aan die kum gesoom is, maar nie verhaalmatig is nie. In die aanlyn Bleek en Lloyd versameling is dit ook die enigste inskrywing wat as etiese aantekening ingesluit is; die kum “eindig met die ma se raad aan Diä!kwain (2007a), as 'n sede tot die fabel”:

Diä!kwain se ma het hom vertel om 'n manlike skilpad op te tel en huis toe te neem indien hy een sien. Die mense is bekommerd dat wanneer hulle 'n skilpad eet dit op hulle wraak sal neem, soos dit met die leeu gedoen het wat van honger gesterf het vanweë sy teëspoed om kos te vind. Maar Diä!kwain se ma sê dat die skilpad nie wraak sal neem indien dit verstaan dat die persoon wat dit eet honger is en so moet 'n jagter dit neem selfs al wil die skilpad nie hê hy moet nie.

Hier is 'n paar belangrike punte om uit te lig – eerstens, die respek vir die skilpad, en ander nie-menslike diere, iets wat reeds breedvoerig in vorige afdelings bespreek is. Daar is 'n vrees wat onder die Boesmans bestaan vir die wraak van 'n dier wat hulle kan besoek, wat impliseer dat daar met versigtigheid met diere omgegaan moet word. Ek wil egter fokus op die toegewing “dat die skilpad nie wraak sal neem indien dit verstaan dat die persoon ... honger is” nie. Indien ons terugdink aan die bespreking van *presentiments* en *hunting ground*, val twee dinge op – hoe kon die |xam hulself kry om jag te maak op diere, indien hulle die pyn van die jagtog op eie lyf voel? Daarby, hoe kon hulle jagmaak op wesens volgens 'n konseptuele raamwerk wat hulle as mense, !ke, beskou het, al is hulle |xarra, anders? Hier kry ons 'n antwoord – hongerte. Hongerte regverdig die doodmaak van 'n dier vir voedsel – maar slegs vir voedsel. Indien ons dit lees deur die sin-gewing van *presentiments*, kan ons inlees hoe die skilpad die hongerte van die |xam erken, en moontlik selfs aan eie lyf voel. Die argument kan dalk gemaak word dat die skilpad ddarraken in sy maag, dieselfde !khwaiten, en daarom, deur die besef van die hongerte wat die |xam ervaar, die dood tegemoet kom.

'n Kum met 'n soortgelyke tema is deur |han#kass'o oorgedra in Julie 1878. Dié kum, soortgelyk aan die een deur Diä!kwain vertel, is nie 'n verhaal opsigself nie, maar

eerder verbind aan 'n ander – hier aan die lied oor die dood van !khau, 'n akkedis (1911c). |han#kass'o vertel dat sy pa, Tsatsi, tydens 'n jagtog 'n jong haas gevang en vir hom gegee het: “[e]n [hy, |han#kass'o,] speel [toe] daarmee; [hy] sit dit neer, dit hardloop; [hy] hardloop ook agterna. En [hy] gaan om dit te haal, en, [hy] kom sit dit neer” (1911b: 319). Dié gejaag-vang-jaag-vang gaan voort, maar |han#kass'o se ma, |xabbi-an, waarsku dat hy moet ophou speel, en die haas dood maak, en eet. Hy protesteer en protesteer, want hy “voel dat niks so mooi soos dit opgetree het nie” (ibid.). Sy ouers bedink egter 'n plan, en na hulle vir hom sê om water te haal, maak hulle die haas dood. |han#kass'o se opsomming? “Sy ... het (aan [hom]) gesê dat [hy] moet nie met vleis speel nie; want [hulle] speel nie met vleis nie” (ibid. 321). Hierin kan, op die letterlikste vlak, 'n eenvoudige sedeles ingelees word, naamlik dat 'n mens nie met kos speel nie. Ek wil egter die aandag vestig op |han#kass'o se beskrywing van die haas, naamlik dat hy mooi is, die mooiste ding wat hy nog gesien het, tesame met die wil en poging van die haas om te ontsnap – iets waarop |han#kass'o speels reageer. Voor ek egter verder bespreek, wil ek na 'n laaste kum kyk.

Coral Fourie het by 'n onbekende vrou in Hunkuntsi, in die Westelike Kalahari, 'n verhaal getiteld *hoe 'n woud ontstaan het* opgeteken. In die kum word die verhaal van 'n gesin, 'n man, vrou, en hul seun, wat op die vlaktes gewoon het, vertel. Op 'n dag het die man 'n buffelkalf in die veld gekry, en gedink: “Die kalf is te mooi om dood te maak en te eet. Ek sal die buffelkalf saamneem huis toe” (1991: 29). Hy bou toe 'n skerm om die kalf, en voer die kalf twee maal per dag, elke dag. Sy vrou raak ontsteld, en sê vir hom: “Jy sorg net vir die buffelkalf en ek en my kind het nie kos om te eet nie!” (ibid. 30). Soos die man liever vir die kalf geraak het, het die vrou dit al hoe meer gehaat. En soos hy meer en meer na die kalf omgesien het, het hy luier en luier geword, en glad nie meer gejag nie. Sy vrou het hom egter dopgehou, en toe hy eendag gras gaan haal om die kalf te voer, het sy vrou aan hul seun vertel: “Ek is honger en jy is honger. Die buffel is vet. Vat jou spies en gaan maak hom dood, sodat ons kan eet en lewe” (ibid. 31). Toe die seun die kalf doodmaak, afslag en oopsny, het daar skielik bome opgespring daar waar die bloed en ingewande van die kalf geval het. Die man was woedend, en om sy toorn te onstap, het die vrou en seun gevlug. Die man het alleen in die woud agtergebly: “Dit was al wat hy oorgehad het van die buffel wat hy so liefgehad het” (ibid. 32).

Die kum vertel 'n verhaal wat op die oog af heel deursigtig is – 'n man, in sy selfsugtigheid, neem 'n kalf, maak 'n tipe afgod daarvan, en skeep sy gesin af. Dié is

duidelik in oortreding van die kosdeelnorme wat reeds genoem, en gevolglik word hy deur beide sy vrou en kind verraai en verlaat, waarna hy homself sonder kind of kalf in 'n woud van sy eie skepping bevind. Dié 'lesing' is redelik voor-die-hand-liggend. Ek wil egter op twee ander oomblikke in die kum fokus. Eerstens, die liefde vir die kalf. Net soos |han+kass'o met die haas, het die man die kalf as mooi geag – só mooi dat hy dit vir homself wou neem. Tweedens, die vetvoering van die kalf. Die vrou kla by haar man dat hy, eerder as om haar en hul seun te voer deur te jag en kos te veekry, die kalf vetvoer: “[e]lke dag het hy vir die kalfie gaan gras sny” (ibid. 30). Alhoewel dit korrek is dat hy sy plig teenoor sy vrou en seun versaak het, het hy terselfdertyd die omgewing verander deur die gras deurentyd te sny. Dié lesing word bevestig in die derde oomblik vir aandag, naamlik die afslag van die kalf. Wanneer die seun die kalf slag, verskyn bome daar waar die bloed val – genoeg om 'n hele woud tevoorskyn te bring. Die man het dus nie bloot die ewewig van sy gesin versteur deur hom in sy pligte te versuim nie, maar hy het die ganse omgewing versteur deur die die kalfie vet te voer. Sy selfsug, en, belangrik, sy toe-eiening van die kalf, bring ingrypende verandering daarmee saam wat nie bloot vir hom nie, maar die wêreld om hom, versteur. Belangrik is dat 'n ewewig egter terugkeer met die slagting van die kalfie – die dood herstel dus die versteuring deur 'n wonderbaarlike woud te skep. Hier kan dus 'n vrugbare vergelyking getref word tussen dié verhaal, en die Von Wielligh-verhaal oor Tatsie, die man wat deur sy dood 'n boom geword het (bespreek in 5.2.4.) – in beide verhale is daar, ten spyte van die mens se dwaasheid, 'n tipe ewewigsherstel deur die opbloeit van bome.

Hierdie drie kukummi, alhoewel van drie afsonderlike vertellers uit verskillende dele van Suider-Afrika en in twee verskillende eeue opgeneem, het merkwaardige ooreenkomste. Die sentrale konsep wat ek wil ondersoek, en wat in Diä!kwain se kum voorkom, is ||kaŋ, om honger te wees (Bleek 1956). Dit is egter nie die enigste betekenismoontlikheid van dié woord nie. Dit kan ook vertaal word as die werkwoord “om te besit”, “te smag, honger te wees vir” (ibid. 556). Dit is noemenswaardig, siende dat die begrip hongerte, ten minste in 'n oorwegend Westerse konseptuele raamwerk, as 'n afwesigheid, of armoede, gelees kan word: *sonder kos*, voel mens honger. Hier word die teenoorgestelde verwoord. Om honger te wees, is om *in besit* te wees, asook om te begeer, te smag. Mens word dus gevul deur hongerte. Om hongerte as volheid, eerder as leegheid, te berskryf, lei tot bepaalde etiese gevolge, want om honger te wees, beteken jy beheer die

ander. Dit is dus nie bloot 'n mineur, of minderheidsposisie nie. Nee, om honger te wees is magtig, en gaan hierom met 'n tipe verantwoordelikheid gepaard.

Daar is egter nóg 'n woordverklaring: as werkwoord “om 'n gat te skeur” (ibid.). Dit kan eerstens aansluit by die voor- hand- liggende interpretasie van hongerte as leëheid. Dit is, egter, slegs indien mens die geskeurde gat op die een wat honger is toepas. Om my siening te motiveer, keer ek terug na die beskrywing wat John Marshall (in Lewis-Williams en Biesele 1978: 130) onder die Jul'hoansi van die Kalahari opgeteken het, naamlik iemand wat nié hul plig nakom om kos te deel nie, word 'n “sak sonder openinge”. Om die twee beskrywings naas mekaar te lees, bring 'n verwikkelde blik op die verantwoordelikheid om hongerte – die een wat slegs hul eie honger vul, bly 'n sak, een wat gestop is met hul eie begeerte en hebsug, terwyl hulle die ander van kos ontnem, en sodoende 'n gat in hulle skeur. Maar, dié hongerte is dan ook 'n vergiftiging – die een wat nie deel nie, kry !k”wakkən-||kun, oftewel verrottende arms. Belangwekkend is dat dié hongerte nooit konteksloos is nie.

5.4. |xam sin-tese as samevatting

In dié samevattende deel poog ek om die verskillende konsepte wat sopas breedvoerig bespreek is, sin-teties te lees. Deur my bespreking tot dusver het ek hoofsaaklik op enkele konsepte wat in 'n bepaalde kum aan bod kom gereflekteer in 'n poging om daardie konsepte sin-gewend te lees, en die interne logika van die bepaalde kum te ontleed. Vervolgens poog ek om kortliks die insigte se wisselwerkings uit te lig, en te wys hoe konsepte 'n gesprek oor kukummi heen voer.

5.4.1. Die Deel-Heel Verhouding

Die begrippe !khwaiten en !ke e: |xarra is die eerste konsepte wat ek wil bespreek. Hier word 'n spanning aangebied tussen 'n omvattende konsep, !ke e: |xarra, een wat 'n bepaalde kategorie van mensheid aan alle wesens op aarde toedig, en 'n meer partikulêre konsep, naamlik !khwaiten. !khwaiten, die partikulêre, is die fenomeen waardeur die ander gevoel kan word – deur die liggaam ‘af te baken’, deur liggame te verdeel in arms, bene, voete, ensovoorts, bestaan die moontlikheid tot vereenselwiging met die ander – veral wanneer daar radikale verskil tussen die geheel van die self en die ander bestaan. Om so ‘gedeeltelik’ te dink, maak die ruimte oop vir 'n verplasing van die self vanaf die geheel,

via die !khwaiten, deur die !khwaiten van die ander, tot die ervaring van die ander. Om lyflik deur !khwaiten te dink, open dus die ruimte om ge-ddarraken te word, om die kloppings van die ander te voel. Die spanning is egter in welke mate dié ‘plekking’ van die lyflike die groter konsep van !ke e: |xarra voorafgaan. Die vraag moet dus gevra word of die moontlikheid om die ander so te verbeeld daartoe lei dat die ander as medemens beskou word, en of dit eerstens die aanvaarding van die ander as medemenslik is wat die ‘plekking’ toelaat. Dit is ’n vraag wat ’n studie opsigself verg, maar hier wil ek net die wisselwerking uitsonder, en daarop merk dat daar dus beide ’n konseptuele sowel as fenomenologiese gelykheid benadruk word.

5.4.2. Hongerte en Meegevoel

Indien mens die ander sonder onderskeiding as medemens ag, hoe regverdig mens geweld teenoor daardie ander? ’n Argument kan gemaak word deur die klem op die |xarra, die vreemdheid, van die ander dit toelaat, dit wil sê dat die ander se vreemdheid, se verwydering van die self, regverdig geweld. Ek wil egter fokus op ||kaŋ. Die enigste regverdiging van geweld, soos om die ander te jag, is in die geval van hongerte. Wanneer daar versadiging is, kan geweld nie teen die ander geregverdig word nie – hetsy geweld in die vorm van verminking of doodmaking, of selfs die eiening van ’n ander, wat daardeur hulle van hul vryheid ontnem. Terselfdertyd gaan die vervulling van hongerte nou gepaard met !khwaiten. Selfs wanneer die dood van ’n ander geregverdig is, moet die self dit wat teen daardie ander gedoen word meevoel. Die self kan nooit vry van die besef van die ander as medemenslik wees nie – die ander moet erken word as ’n wese wat respek verdien in eie reg, ten spyte van die regverdiging van geweld.

5.4.3. Die Self en die Blik

Wanneer die self hongerte oorskry – wanneer die self, byvoorbeeld, ’n ander smag wat alleen gelaat moet word– word die self deur die blik van ander verander. Om nie eties op te tree nie, bring dus |xarra teweeg. Die self word vervreem, en in die oë van ander, word die self ’n ander mens, ’n !ke e: |xarra. Die self bly steeds deel van die gemeenskap, en het steeds ’n verpligting om ander te ondersteun en ander pligte na te kom. Daarby besit die self die vermoë om met die ander te kommunikeer, om weg te kan doen met die self se vreemdheid.

HOOFTUK 6 – 'n Voorlopige Gesprek

In gesprekke met wildvreemdelinge
verbeel ek soms ek ken hul aan hul oë

(Toerien 1983: 21)

In dié hoofstuk poog ek om elemente van die besproke sin-tesis van |xam sienings met die Ubuntu-diskoers in gesprek te bring. Daardeur kan lig gewerp word op die bydrae wat |xam-etiek tot die Ubuntu-diskoers kan maak. As 'n voorlopige opmerking kan ek uitlig dat die |xam sin-tese op verskeie maniere by elk van die vier besproke Ubuntu-benaderings kan 'inpas'. Die etnofilosofiese benadering, byvoorbeeld, met die klem op Ubuntu as 'n interverweefde en allesomvattende wêreldsiening, deel die benadrukte interverbondenheid wat deur die |xam sin-tese skemer. Daarnaas kan die bonatuurlikes se argument (soos veral deur Setiloane en Shutte verwoord) vir 'n siening van die self wat buite sigself 'gevind' kan word, met die self wat die gevolg van verskeie meewerkende kragte is, óók aanklank vind veral by die klem op die moontlikheid om deur die blik, en dit wil sê krag, van die ander, vervreem te word in die |xam sin-tese. Die konstruktiviste, met húl klem op die 'opbou' van Ubuntu-diskoers in, en saam met, ander raamwerke, kan byvoorbeeld die |xam sin-tetiese siening van diere inspan in 'n argument vir diereregte, en laastens kan die analitiese denkers die sienings om hongerte maklik omvorm tot bepaalde analitiese beginsels en reëls.

Alhoewel dié 'n redelike maklike antwoord is, en, bygesê, nie heeltemal 'n oefening sonder meriete is nie, loop ons die gevaar om 'n soortgelyke punt te bereik as wat reeds breedvoerig in hoofstuk 2 bespreek is – naamlik die gelykstelling van 'n begrip deur 'n ander. In dié geval sal dit egter nie tussen 'n Afrika- en Westerse begrip wees nie, maar tussen |xam sienings en die bestaande Ubuntu-diskoers. Ubuntu het 'n bepaalde posisie op die 'wêreldverhoog' van die etiek en die filosofie – iets besonders wanneer die breedvoerige bespreking van die ontskrywing van Afrikafilosofie as 'n geheel in ag geneem word. Maar juis omrede dié dominansie, loop dit die gevaar om as 'n tipe koloniale teorie op te tree – een wat alle idees en konsepte om dit heen op slurp, soos die “stofsuijer” (Krog 2009) van die Weste. Die klem móét dus val op hoe die |xam sin-tese aanvullend, of selfs uitdagend, kan optree in verhouding tot Ubuntu – daarsonder sal ons steeds in een van die vier benaderings vasgevang bly, sonder om daardie sesde benadering – die fenomenologiese – te nader. En, indien ons nié daardie sesde benadering kan vind

nie, glo ek is ons gedoem om in die vyfde – die eksistensiële – rond te dwaal. Hierdeur wil ek nie Ubuntu afmaak nie – dié studie is juis ’n poging om ’n ruimte te soek waarin dit dalk vars asem kan skep, en daarby gesê is daar heel moontlik meer ooreenkomste as verskille tussen die |xam sienings en die Ubuntu-diskoers, maar hier wil ek egter fokus op die verskille om sodoende die belang van die |xam sin-tese vir die Ubuntu-diskoers, asook Afrika-etiek in die breë, uit te lig.

6.1. Die mens en die ander

Die bespreekte |xamkonsepte en -sienings spreek van ’n intieme verbintenis en bemoeienis met die ander, en is daarom, uit die staanspoor, in gesprek met Ubuntu. Soos die klem in Ubuntu op ’n bepaalde vermensliking val, is daar ’n soortgelyke proses van voortdurende verplasing en verruiming van die self in verhouding tot die ander wanneer daar met daardie ander in aanraking gekom word. Soos reeds bespreek, is daar egter ’n groot leemte in die Ubuntu-diskoers – ’n leemte wat fenomenologies van aard is. Hiermee word bedoel dat die Ubuntu-diskoers ’n grootse teorie verteenwoordig, maar telkens van gesitueerde, alledaagse ‘omstandighede’ (Eze 2008b) verwyder is. Die siening van die self-ander verbintenis word beklemtoon, maar die leemte maak dit moeilik om toe te pas wanneer met spesifieke etiese vraagstukke gekonfronteer word. Die begrip !khwaiten, plek, verskaf ’n moontlike beginpunt vir só ’n fenomenologiese besinning. Deur die liggaam as onderliggend verdeel, of verplek, te dink, om dit te lees as ’n ruimte met verskeie plekke wat aan die ander gelykgestel kan word, open die moontlikheid vir identifisering met daardie ander op ’n wyse wat daardie plekheid oorskry. Hierdeur kan die liggaam van die self en die ander, selfs al is die ander radikaal anders in geheel, deur die gelyksoortigheid van plek verbind word: ten spyte van die verskil tussen my en springbok, tussen my en boom, het ons beide voete of wortels, het ons beide bene of takke. Dié radikale vereenselwiging is verder belangwekkend vanweë daar ’n ontvanklikheid vir die meerduidige ander geskep word. Met die meerduidige ander, verwys ek nie bloot na die ander-as-mens nie, maar enige ander – hetsy mens, dier, of plant.

Ek wil hier vir ’n oomblik stilstaan. Ubuntu, en Afrika-etiek in die breë, word telkens as ’n humanistiese tradisie beskou – een wat in medemenslikheid gegrond is. Uit my bespreking van die verskeie omskrywings blyk dit om ’n logiese gevolgtrekking te wees. Dit opper egter die vraag tot watter mate Ubuntu, en Afrika-etiek in die breë, kwessies wat die nie-menslike ander raak kan aanspreek. Dié vraag noop Kevin Behrens

(2017) om te argumenteer dat meer moeite gedoen moet word om 'n omgewingsetiek binne die Afrika etiese tradisie te skep en verfyn. Die omgewingsetiek, argumenteer Bruce Janz (2018), is Afrikafilosofie – reeds die non-filosofie van die filosofiese diskoers – se eie non-filosofie: dit ontvang bloot nie die aandag wat dit behoort te ontvang nie. Behrens argumenteer egter dat daar reeds vele bewysstukke is vir sienings in die Afrika-etiek wat 'n omgewingsetiese dimensie vervat, dog lig hy uit dat dit redelik onderontwikkel is. Daar is egter bewyse van resente werk wat onderneem word om juis dié vraag te beantwoord, en uit die beskikbare studies blyk daar om hoofsaaklik drie posisies te wees.

Die eerste posisie hou 'n kosmologiese siening voor wat 'n klem op die heelheid van bestaan plaas, en daardeur argumenteer dat 'n etiese verhouding met alle fasette van die bestaan noodsaaklik is (Bujo, 2009, Murove 2009a, Ramose 2009). Die probleem met dié siening, is soortgelyk aan my kritiek teen Ubuntu – dit verval in leë begrippe, sonder 'n begroning in hoe só 'n siening op 'n gesitueerde wyse uitdrukking kan geniet. Die tweede posisie argumenteer vir 'n besinning om die morele status van nie-menslike wesens (Chemhuru 2019b, Masaka 2019, Metz 2019). Waar die kosmologiese siening bykans nietig word deur te verval in 'n omskrywing van 'n allesomvattende begrip, is die debat om morele status hoogs diskursief, en verval in onderskeidings van volle morele status, half-status, en statusloos, met menigte benaderings oor hoe om dié statuses te bepaal. Die probleem met dié siening is die sentraliteit van die mens, met die status of posisie van die sogenaamde nie-menslike ander wat die etiese verhouding al dan nie bepaal. 'n Laaste siening is 'n ontkennde een (Horsthemke 2015, 2017, 2019). Dié siening argumenteer dat die voorbeelde van mens-dier verhoudings wat in Afrika-gemeenskappe gevind kan word, nie 'n siening met 'n etiese ingesteldheid teenoor diere reflekteer nie. Die argument word dan gemaak dat 'n bestudering van die beginsels en waardes van Afrika-etiek op 'n bykans inherent-antroposentriese siening dui, met weinig moontlikhede vir die nie-menslike ander om oorweeg te word.

My gevolgtrekking is dat ons weer met 'n eksistensiële vraag in die Afrika-etiek in die gesig gestaar word – 'n vraag waardeur die moontlikheid van 'n omgewingsetiek in die Afrikafilosofiese tradisie bevraagteken word. Net soos by Ubuntu, wil ek argumenteer dat dié oomblik 'n geweldige hiaat in die etiese besinning ontbloot. En, wil ek argumenteer, dié hiaat kan direk aan die eerste gekoppel word – die afwesigheid van 'n fenomenologiese besinning. Hier is die sin-tese van die |xam sienings moontlik van die grootste waarde – dit kan nie bloot insig in 'n fenomenologiese benadering tot die mens-

mensverhouding bied nie, maar ook tot die mens-dier-, en mens-plantverhoudings. Die beginsels is, eerder as mensgerig, andergerig – hetsy wie of wat dié ander mag wees nie.

6.2. Die mens en die gemeenskap

Waar die klem in Ubuntu-diskoers op die (menslike) gemeenskap val, en waar die bevordering van daardie gemeenskap (en daarby die mense in daardie gemeenskap) as die hoogste ideaal geag word, kan die |xam sienings as meer omvattend beskryf word. Ek wil stilstaan by hongerte. Dit vorm 'n sleutel tot die toelaatbaarheid van sekere dade, en dit spreek van oorlewing, in die breedste moontlike sin van die woord, bo ideale van die gemeenskap. Dit mag, byvoorbeeld, in 'n gemeenskaplike blik toelaatbaar, en selfs gewens wees, om 'n seremoniële diereslagting te hou; só iets kan samehang in 'n gemeenskap versterk. Kai Horsthemke (2015) het egter vir ons uitgewys dat die beoefening van seremoniële diereslagtings, byvoorbeeld, volgens hom 'n bewys is dat etiese raamwerke in die Afrikafilosofie nie nie-menslike wesens kan akkommodeer nie. Hierteenoor is die slagting van diere, aldus die |xam, slegs toelaatbaar wanneer daar hongerte is en die dier geëet gaan word. Die bevordering van die gemeenskap blyk steeds hieruit – die groep moet oorleef. Die verskil, egter, is dat die gemeenskap nie oorbodig mag leef ten koste van ander nie. Die gemeenskap kan net sover bevorder word om die intaktheid daarvan te behou. Die begrip van gemeenskap kan selfs hier uitgebrei word, om alle ander wesens in te sluit – in dié opsig kan die bevordering van die gemeenskap wel gelyk aan oorlewing geag word, met die !ke e: |xarra, diere en ander wesens, wat deel van die gemeenskap vorm, maar randfigure, tipes vreemdelinge, vorm. Hierdeur word die gemeenskap van die menslikes verbreed, en die gemeenskap van homo-sapiens, in die juiste sin, is bloot 'n deel daarvan.

Ek wil verder argumenteer dat die klem wat in Ubuntu-diskoers op die gemeenskap as ideaal geplaas word, en die mens wat as onderdeel daarvan uitgemaak word, uitgedaag kan word deur die |xam sienings. Om te kyk na die klem op die verdeling van las en skuld wat in *hunting ground* tevoorskyn gekom het, verskaf insig in hoe die gemeenskap saam die foute en ongelukke wat deur 'n individu begaan is moet dra. Die individue word dus nie verwerp nie, en ervaar nie 'n tipe 'sosiale sterfte' (Comaroff en Comaroff 2001 en Oyowe 2020) nie. Die boomblikking van die man in *glance* kan moontlik as 'n tipe sosiale sterfte uitgemaak word, maar ek wil uitlig hoe die man steeds sy 'sosiale organe', as't ware, besit – hy kan steeds gesels, en dus deel van die

gemeenskap wees. Daarby is 'n boom, soos breedvoerig bespreek, nie minder deel van die gemeenskap as 'n mens nie, nog word die boom as nie-menslik beskou. Teenoor 'sosiale sterfte', kan ons dus eerder van 'sosiale vervreemding' praat – maar dié vreemdheid, soos alles wat |xarra is, is steeds in 'n etiese verbintenis met die gemeenskap, en daarby besit die vervreemde die potensiaal om weer ten volle hul deel as nie-vreemdeling in die gemeenskap in te neem.

6.3. Die plek en die plek

jy kom my omhaal
aan die anderkant van 'n lemmende wêreld
jou roep hoor ek

...

op die plek waar ek soos jy is
of daar waar jy dink
dat die ek anders as jy is?

...

om die punt te bereik
anderkant die sê van die ek
die punt

waarop die ek so veeltalig is
dat dit nie meer saak maak om ek te sê nie
dat die ek nie meer sigself is nie

maar herkenbare
veelvoude

(Krog 2014a: 46, 47, 48)



'n Laaste 'gesprek' wat wil ek open, is een tussen !khwaiten, en die filosofie van plek. Soos in hoofstuk 2 bespreek, skaar ek my by Bruce Janz (2009) se ideaal van Afrikafilosofie as bepaald plek-gebonde – nié in die sin van minderwaardig tot die globale, of slegs toepaslik op ons kontinent nie, maar eerder wat die vraag betref: wat beteken filosofie in dié plek? Wat beteken dit om van hiér te filosofeer? Om terug te keer na een van my gunsteling |xam konsepte, !khwaiten, vertroebel die waters van Janz se siening. Want wat as 'plek', my liggaam is? Of die plek van jou liggaam neffens myne?

Wat beteken dit om onself as plekhebbend, as geplek, plekdraend, of verplek, te dink? Watter implikasies kan dit hê vir die begrip van die self, indien ons onself ad infinitum kan plek? En, moet ek ook vra, verteenwoordig só 'n 'plekking' nie dalk 'n breuk met interverbondenheid nie? Ek wil tentatief argumenteer dat die waarde van dié verdieping om die gesprek van plek, wag in die begrip plekmaking. Eerder as om te dink aan wat dit mag beteken om plekke aan eie lyf te voel en te hê, moet ons onself vra hoe ons nuwe plekke tussen mekaar kan skep, kan maak, om verwikkeldheid, verweefdheid, interverplekbaarheid, te stimuleer. Sou dit ook kon lei dat 'n mens empatie met die wonde aan die landskap kan hê? Dié tentatiewe, los gedagte, amper soos 'n plek op 'n ongekaarte landskap, verteenwoordig vir my slegs een van die vele ruimtes wat |xam sin-tese, benewens die Ubuntu-diskoers, 'n noemenswaardige aanvulling kan aanvoel.

6.4. 'n voorlopige gevolgtrekking

Die sin-tese van |xam sienings bied beide merkwaardige ooreenstemmings met Ubuntu, asook uitdagings daarvoor. Dit wys op die leemtes wat bestaan, maar verskaf ook 'n beginpunt vir 'n bespreking wat daardie leemtes kan vul. Om terug te keer na die eerste opmerking wat in verhouding tot die etiek en die |xam gemaak is – daar blyk om geen formele ekwivalent vir etiek of moraliteit te wees nie. In dieselfde asem wil ek my gevolgtrekking oor die aard van die Ubuntu-diskoers uitlig, naamlik dat dit 'n hoë mate van inskriptiwiteit vertoon. Die moontlikhede is dus legio vir die Ubuntu-diskoers om met nuwe idees, benaderings, konsepte en oorwegings aangevul te word. Hier, glo ek, toon die sin-tese van |xam sienings 'n besondere geleentheid vir 'n herbesinning oor hoe Ubuntu uitdrukking kan geniet en sekere kwessies kan benader. Die intieme, lyflike verbintenis tussen mens, dier, en aarde, tesame met 'n meer verweefde begrip van die gemeenskap, laat my met die gevolgtrekking dat die |xam sienings eko-moreel fenomenologies van aard is. Boomwording, dierwording, plekmaking, die vereenselwiging met die ander, getuig van 'n diepgewortelde interweefdheid, interverbondenheid, en interafhanklikheid met die ganse bestaan – 'n verbintenis, deurentyd, gegrond in die ervaarbare. Daarom is die ander nie net 'n konsep nie, maar beliggaamd, en beliggamend in die eie lyf ingeskryf. Hierdeur daag dit opvattinge van antroposentrisme uit, en enige filosofiese tradisie wat die mens as kern veronderstel, terwyl dit konkreet gefundeerd bly in die besondere en die partikulêre.

HOOFSUK 7 – Samevatting

Die studie het ten doel gehad om drie vraagstukke te ondersoek: eerstens, die etiese konsepte wat in |xam tekste uitgelig en bestudeer kan word, tweedens, die mate waartoe die etiese sienings van die |xam met Ubuntu in gesprek gebring kan word, en laastens, die mate waartoe die etiese sienings van die |xam as eko-morele fenomenologie beskou kan word. Die drie vrae is breedvoerig beantwoord:

1. Alhoewel die |xam argief uit 'n smeltkroes van omstandighede geskep is, is daar merkbare ooreenkomste beide tussen tekste, asook die etiese konsepte wat daarin gereflekteer word. Dié konsepte is egter nie bloot los en onsamehangende idees nie, en 'n verwikkelde gesprek, 'n sin-tesis, kan tussen die verskeie kukummi bespeur word.
2. Alhoewel Ubuntu 'n bepaalde diskursiewe ruimte met bykans eindelose moontlikhede vir inskripsie bied, is daar merkbare leemtes – leemtes wat |xam etiese konsepte kan aanvul. Benewens aanvulling, daag dit selfs sekere aanvaarde idees oor menslikheid, en die aard en rol van die gemeenskap, uit.
3. Die konsepte en sin-gewings spreek van 'n intieme lyflike kennis met, en ervaring, van die ander, terwyl dit 'n verwikkelde en onlosmaaklike verbintenis met die ganse omgewing uitbeeld. Die omgewing word aan eie lyf gelees, net soos die omgewing die lyf van die self lees, en eko-morele fenomenologie is dus 'n gepaste beskrywing. Die diepte van die sienings maak mens egter bewus dat selfs dié beskrywing dalk te nou is, en laat mens wonder wat die beste begrip is om die verskillende verbintnisse te verwoord – miskien, indien dit korrek is dat geen formele ekwivalent vir etiek in |xam gevind kan word nie, had die |xam dit reg om nie 'n enkele begrip daar te stel nie, maar, soos met skuld, en gevoel, dit te verdeel, en deur verskeie konsepte en kukummi te laat asemhaal.

Ten spyte van die tentatiewe antwoorde wat op dié vraagstukke verskaf word, het veel meer vrae na aanleiding van die studie vorm aangeneem. Vir enige toekomstige studie is 'n belangrike plek om te begin, die bespreking, ontleding en vergelyking van meer tekste.

Die enkele tekste wat ek ondersoek het is nie eers 'n druppel in die emmer van die meer as 13 000 bladsye in die Bleek en Lloyd-argief nie – en dit is slegs één van die argiewe.

Verder, wanneer die teorie van 'n meer omvattender pan-Khoisan kultuur en denktradisie in ag geneem word (sien Schmidt 1996), is daar verdere geleentede vir bespreking en vergelyking. Die Khoikhoi optekeninge van Bleek is nog nie na behore bestudeer nie (Wittenberg 2012a en 2014a), en dié van Von Wielligh ook nie – daar is dus 'n geleentheid vir 'n projek soortgelyk aan dié, met 'n fokus op daardie korpusse. Só kan daar weer 'n vergelyking tussen die gevolgtrekkings van dié en dáárdie studies onderneem word, miskien ad infinitum.

'n Ander moontlikheid is intellektueel-histories. Soos bruin en swart Afrikaanse sprekers se bydrae tot die ontwikkeling van die Afrikaanse taal en -kultuur ontken is (sien Kriel 2018), en soos die Boesman orale tradisie uit die Afrikaanse literêre kanon weggeskryf is, met Hein Willems (1999 en 2008) wat argumenteer dat daar meer gedoen moet word om beide die spore daarvan te erken, asook om dit op te neem, kan dieselfde van die posisie van |xam filosofie in Afrikaanse filosofie, asook spesifiek Ubuntu-, en Afrika-etiek in die breë, gesê word. Pieter Duvenage (2000 en 2016), die gesaghebbendste ondersoeker en geskiedskrywer van die Afrikaanse filosofiese tradisie, is gekritiseer omrede sy weglating van sekere stemme uit sy geskiedskrywing, insluitende dié van Breyten Breytenbach, Antjie Krog, Adam Small, en Martinus Versfeld (sien Rossouw 2016). Ek wil hier die |xam, en by name ||kabbo, byvoeg, hoofsaaklik vanweë die historiese verbintenis tussen Boesmans en Afrikaans, asook die argivale bewysplase wat getuig van die rol wat Afrikaans in die skepping van die argief gespeel het. Ek wil argumenteer dat sonder so 'n klemverskuiwing die |xam verder maklik as blote historiese kuriosum bestudeer gaan word, eerder as om hul denke en tradisies as lewende erfenis te ag, en dit dus te lees as sulks binne teenswoordige tradisies en raamwerke.

'n Leemte in my eie studie, is die aanwesigheid van vrouedenkers. Soos bespreek, is daar hoofsaaklik ses |xam wat die Bleek en Lloyd-argief help vorm het wat dit vandag is, en slegs een van daardie ses is 'n vrou, !kweiten-ta-||ken. Sy is, ongelukkig, die |xam wat die minste aandag in studies en besprekings geniet – en, soos genoem, is my eie studie ongelukkig nie 'n uitsondering nie. Soos Antjie Krog (2004a: 20) opmerk, bied haar kukummi 'n besondere insig nie net in die vroulike dimense van die |xam samelewing nie, maar reflekteer 'n “soort bruuske eensaamheid wat sy kombineer met buitengewoon gewelddadige beskrywings” – 'n tipe kukummi wat se aard ongeëwenaard is (sien,

byvoorbeeld, !kweiten-ta-||ken 2004a). Daar bestaan dus 'n groot leemte om haar stem, en 'n behoefte om dit te hoor – daarby wil ek argumenteer dat daar 'n moontlikheid is om haar stem veral by die groeiende diskoers om feminisme (Du Toit en Coetzee 2017, Manyonganise 2015, Oyeleye 2017) en seksualiteit (Kelbessa 2017) in Afrikafilosofie te voeg.

Verder, die begrip morele fenomenologie is vir die eerste maal in 1969 deur Maurice Mandelbaum gebruik, maar het eers onlangs 'n begrip geword wat daadwerklik ondersoek word (sien Horgan en Timmons 2005 en 2007; Kriegel 2008; Sinnott-Armstrong 2008). In die eko-fenomenologie is meer denkers wat werk (sien die bundels van Brown en Toadvine 2003 en Smith, Smith en Verducci 2018), maar dit is eweneens – in vergelyking met ander velde en denktradisies – redelik ondergeteoretiseer. Die twee velde is dus redelik oop, en daarnaas is daar geen teorie of tradisie genaamd eko-morele fenomenologie nie. Die !xam-etiek het dus die potensiaal om nie net tot Ubuntu spesifiek, en Afrika-etiek in die breë, waarde toe te voeg nie, maar kan moontlik 'n heel nuwe tradisie in die fenomenologie oopskryf, of eerder oopvoel.

Dié eko-morele fenomenologie kan verder met ander etiese raamwerke in Afrikafilosofie vergelyk en bespreek word. Dit is merkbaar dat in die afgelope drie jaar, daar twee versamelings (Chemhuru 2019a en Chimakonam 2018) verskyn het met 'n fokus op die omgewingsetiek binne Afrikafilosofie. Die kontinentale opbloeit van omgewingsetiek is egter nie net 'n lokale ontwikkeling nie, maar reflekteer 'n groeiende tendens in die filosofie in die breë, met 'n besef dat nuwe, uitdagende denke nodig is om die groeiende gevaar van die antroposeen teen te staan. Dié ekologiese bewussyn, en spesifiek die toedigting van mensheid aan nie-menslike wesens, kan verder die sterk normatiewe aard van menslikheid (soos veral deur Menkiti 1984 en 2004 verwoord) in Afrikafilosofie uitdaag.

Die belangrikste, egter, is dat indien ons nie meer ondersoek nie, indien ons nie die Boesmans en ander stemme uit uitgedelgde groepe uitlig, en na hulle luister nie, loop ons die risiko om 'n toekoms te skep waar ons landswaapen deur niemand verstaan kan word nie, en dít sal “op die einde ons almal onmeetbaar armer laat, ontnem van veel van ons nasionale erfenis, en [veral] ons medemenslikheid” (Du Plessis 2008).

Ja, die argief is vol stemme – ons moet net luister hoe die !xam #kakken.

VERWYSINGS

- |a!kunta. 1911. 'The resurrection of the Ostrich'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 136-145.
- |han#kass'o. 1911a. '!gaunu-t saxau (the son of the Mantis), the baboons, and the Mantis'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 16-37.
- |han#kass'o. 1911b. 'How |han#kass'o's pet leveret was killed'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 316-321.
- |han#kass'o. 1911c. 'The death of the !khau'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 214-217.
- |han#kass'o. 2000. 'The porcupine's tail'. In: J. D. Lewis-Williams (red.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 116.
- |han#kass'o. 2001. 'Calling to a wounded springbok'. In: A. James. *The First Bushman's Path: stories, songs and testimonies of the !Xam of the northern Cape*. Pietermaritzburg: University of Natal Press: 74.
- |han#kass'o. 2004a. 'The difference between the Bushman and European way of using the tongue'. In: J. C. Hollmann (red.). *Customs and Beliefs of the !Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press: 382.
- |han#kass'o. 2004b. 'wat die sterre sê'. In: A. Krog. *Die sterre sê 'tsau': !Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han#kass'o en //Kabbo gekies en versorg deur Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela: 31.
- ||kabbo. 1911a. '||Kabbo's Intended Return Home'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 298-317.
- ||kabbo. 1911b. 'Bushman Presentiments'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 330-339.
- ||kabbo. 1911c. 'The Children are sent to throw the sleeping Sun in the Sky'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 44-55.
- ||kabbo. 1911d. 'The Mantis assumes the form of the Hartebeest'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 2-17.

- ||kabbo. 2000a. 'A Litany of Death'. In: J. D. Lewis-Williams (red.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 49-51.
- ||kabbo. 2000b. 'Death on the hunting-ground'. In: J. D. Lewis-Williams (red.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 52-77.
- ||kabbo. 2000c. 'Men turned into trees by the glance of a new maiden'. In: J. D. Lewis-Williams (ed.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 271-272.
- ||kabbo. 2004. 'Xam-voorgevoelens'. In: A. Krog (red.). *Die sterre sê 'tsau': /Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han=kass'o en //Kabbo gekies en versorg deur Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela: 42-43.
- ||kabbo. 2007. 'Men enchanted by new maidens and changed into trees'. Beskikbaar by: <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/stories/184/index.html>. [Geraapleeg 19 Desember 2018].
- ‡kasin. 2000. 'Poisons'. In: J. D. Lewis-Williams (red.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 108-109.
- !kweiten-ta-||ken. 2004a. 'wat die man doen met sy swanger vrou'. In: A. Krog (red.). *Die sterre sê 'tsau': /Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han=kass'o en //Kabbo gekies en versorg deur Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela: 21.
- !kweiten-ta-||ken. 2004b. 'wat met 'n maagd gemaak word'. In: A. Krog (red.). *Die sterre sê 'tsau': /Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han=kass'o en //Kabbo gekies en versorg deur Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela: 22.
- Allier, R. 1929. *The Mind of the Savage*. New-York: Harcourt, Brace and Company.
- Amato, P. 1997. 'African Philosophy and Modernity'. In: E. C. Eze (red.). *Postcolonial African Philosophy: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Aucamp, H. 2009. 'Voorwoord. Gideon Retief von Wielligh (1859-1932): die herontdekking van 'n profeet'. In: G. R. Von Wielligh. *Versamelde Boesmanstories I*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Bank, A. 2006. *Bushman in a Victorian World: the remarkable story of the Bleek-Lloyd collection of Bushman folklore*. Kaapstad: Double Storey.
- Barben, T. 2014. 'Gathering wisdom: re-assembling Wilhelm Bleek's library'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of ||kabbo: celebrating the 100th*

- anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 119-129.
- Barber, K. 1989. 'Popular Arts in Africa'. *African Studies Review*, Vol. 30 (3): 1-78.
- Barber, K. 1999. 'Obscurity and Exegesis in African Oral Praise Poetry'. In: D. Brown (red.). *Oral Literature and Performance in Southern Africa*. Oxford: James Currey | Kaapstad: David Philip | Athene: Ohio University Press: 27-49.
- Barnard, A. 1988. 'Structure and Fluidity in Khoisan Religious Ideas'. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 18 (3): 216-236.
- Barnard, A. 1992. *Hunters and Herders of Southern Africa: a comparative ethnography of the Khoisan peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, A. 2003. '!Ke e: /xarra //ke – Multiple origins and multiple meanings of the motto'. *African Studies*, Vol. 62 (2): 243-250.
- Barnard, A. 2004. 'Coat of Arms and the Body Politic: Khoisan Imagery and South African National Identity'. *Ethnos*, Vol. 69 (1): 5-22.
- Barnard, A. 2007. *Anthropology and the Bushman*. Oxford en New-York: Berg.
- Behrens, K. G. 2017. 'The Imperative of Developing African Eco-philosophy'. In: I. E. Ukpokolo (red.). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 191-204.
- Bello, A. G. A. 2006. 'Some Methodological Controversies in African Philosophy'. In: K. Wiredu (red.). *A Companion to African Philosophy*. Malden, Oxford en Victoria: Blackwell Publishing.
- Bennum, N. 2004. *The Broken String: the last words of an extinct people*. London: Viking.
- Bhengu, M. J. 1996. *Ubuntu: the essence of democracy*. Kaapstad: Novalis Press.
- Biesele, M. 1975. 'Folklore and ritual of !Kung Hunter-Gatherers'. PhD-Proefskrif. Harvard Universiteit.
- Biesele, M. 1983. 'Interpretation in rock art and folklore: communication systems in evolutionary perspective'. *New Approaches to Southern African Rock Art*, Vol. 4. 54-60.
- Biesele, M. 1993. *Women Like Meat: The folklore and foraging ideology of the Kalahari Ju/'hoan*. Johannesburg: Wits University Press.
- Biko, S. 1987. *I Write what I Like*. Oxford: Heinemann.

- Biney, A. 2014. 'The Historical Discourse on African Humanism: Interrogating the Paradoxes'. In: L. Praeg en S. Magadla (red.). *Ubuntu: Curating the Archive*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 27-53.
- Bleek, D. F. 1923. *The Mantis and his Friends: Bushman folklore*. Kaapstad: Maskew Miller.
- Bleek, D. F. 1929. 'Bushman folklore'. *Africa*, Vol. 2: 302-313.
- Bleek, D. F. 1956. *A Bushman Dictionary*. New Haven: American Oriental Society.
- Bleek, E. en Bleek, D. F. 1909. 'Notes on the Bushmen'. In: M. H. Tongue (red.). *Bushman Paintings*. Londen: Clarendon Press: 36-44.
- Bleek, W. H. I. 1864. *Reynard the Fox in South Africa; or Hottentot Fables and Tales*. London: Trübner.
- Bleek, W. H. I. 1874. 'Remarks'. In: J. M. Orpen. 'A glimpse into the mythology of the Maluti Bushmen'. *Cape Monthly Magazine*, Vol. 9: 10-13.
- Bleek, W. H. I. 1875. *Brief Account of the Bushman Folklore and Other Texts: second report concerning Bushman researches, presented to both Houses of the Parliament of the Cape of Good Hope, by command of His Excellency the Governor*. Kaapstad: Staatsdrukker.
- Bleek, W. H. I. en Lloyd, L. C (red.). 1911. *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen.
- Bodunrin, P. O. 1989. *Philosophy in Africa: the challenge of relevance and commitment*. The Ibadan-Pennsylvania Exchange Lecture, Ibadan.
- Boezak, W. 2016. 'Die Khoi-San as Afrikaanse Gemeenskap – Gister, Vandag en Môre'. In: W. A. M. Carstens en M. Le Cordeur (red.). *Ons kom van vêr: bydraes oor bruin Afrikaanssprekendes se rol in die ontwikkeling van Afrikaans*. Kaapstad: Naledi: 112-128.
- Brelsford, W. V. 1935. *Primitive Philosophy*. Londen: John Bale, Sons and Danielsson.
- Brelsford, W. V. 1938. *The Philosophy of the Savage*. London: John Bale, Sons and Danielsson.
- Breytenbach, B. 2001. *Ysterkoei-blues: versamelde gedigte 1964-1975*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Broodryk, J. 2002. *Ubuntu: Life Lessons from Africa*. Pretoria: Ubuntu School of Philosophy.

- Brown, C. S. en Toadvine, T. (red.). 2003. *Eco-Phenomenology: back to the earth itself*. Albany: State University of New York Press.
- Brown, D. 1995. 'The Society of the Text: The Oral Literature of the /Xam Bushmen'. *Critical Arts*, Vol. 9 (2): 76-108.
- Brown, D. 1998. *Voicing the text: South African oral poetry and performance*. Kaapstad: Oxford University Press.
- Brown, D. 1999. 'Introduction'. In: D. Brown (red.). *Oral Literature and Performance in Southern Africa*. Oxford: James Currey | Kaapstad: David Philip | Athene: Ohio University Press: 1-17.
- Bujo, B. 1998. *The Ethical Dimension of Community: the African model and the dialogue between North and South*. Nairobi: Paulines Publications.
- Bujo, B. 2009. 'Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective'. In: M. F. Murove (red.). *African Ethics: and anthology of comparative and applied ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 281-297.
- Canetti, E. 2002. 'Vorgefühl und Verwandlung bei den Buschmännern | Presentiment and Transformation among the Bushmen'. In: M. Szalay (red.). *Der Mond als Schuh: Zeichnungen der San | The Moon as Shoe: drawings of the San*. Zurich: Scheidegger und Spiess: 101-108.
- Chaka, L. 2016. 'Land, botho and identity in Thomas Mofolo's novels'. *Tydskrif vir Letterkunde*, Vol. 53 (2): 63-86.
- Chemhuru, M. (red.). 2019a. *African Environmental Ethics: a critical reader*. Cham: Springer.
- Chemhuru, M. 2019b. 'The Moral Status of Nature: an African understanding'. In: M. Chemhuru (red.). *African Environmental Ethics: a critical reader*. Cham: Springer: 29-46.
- Chidester, D. 1996. 'Bushman Religion: Open, Closed, and New Frontiers'. In: P. Skotnes (red.). *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 51-59.
- Chimakonam, J. O. 2016. 'The end of ubuntu or its beginning in Matolino-Kwindingwi-Metz debate: An exercise in conversational philosophy'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 35 (2): 224-234.
- Chimakonam, J. O. (red.). 2018. *African Philosophy and Environmental Conservation*. Londen en New-York: Routledge.

- Chukwu, A. O. 2017. 'A Bibliographic Report on African Philosophy'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 813-826.
- Cloete, T. T. 1992. *Met die aarde praat*. Kaapstad: Tafelberg.
- Coetzee, C. 2013. *Accented Futures: language activism and the ending of Apartheid*. Johannesburg: Wits University Press.
- Coetzee, J. M. 2010. *Summertime*. Londen: Penguin.
- Comaroff, J. L. en Comaroff, J. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Comaroff, J. L. en Comaroff, J. 2001. 'On personhood: an anthropological perspective from Africa'. *Social Identities*, Vol. 7 (2): 267-283.
- Cornell, D. 2009. 'uBuntu, Pluralism, and the Responsibility of Legal Academics to the New South Africa'. *Law Critique*, 43-58.
- Deacon, J. 1986. "'My place is the Bitterpits': the home territory of Bleek and Lloyd's /Xam San informants". *African Studies*, Vol. 45: 135-155.
- Deacon, J. 1988. 'The power of a place in understanding southern San rock engravings'. *World Archaeology*, Vol. 20: 129-140.
- Deacon, J. 1996a. 'A Tale of Two Families: Wilhelm Bleek, Lucy Lloyd and the /Xam San of the Northern Cape'. In: P. Skotnes (red.). *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 93-113.
- Deacon, J. 1996b. 'The /Xam Informants'. In: J. Deacon en T. A. Dowson (red.). *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Johannesburg: Wits University Press: 11-39.
- Deacon, J. 2004. 'Foreword'. In: J. C. Hollmann (red.). *Customs and Beliefs of the /Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press: xiii-xv.
- Deacon, J. en Skotnes, P. 2014. 'Introduction'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 1-8.
- Defoe, D. 1920. *Robinson Crusoe* [Vertaling G. R. von Wielligh]. Pretoria: Van Schaik.
- De Jongh, M. 2012. *Roots and Routes: Karretjie People of the Great Karoo: the marginalization of a South African First People*. Pretoria: University of South Africa Press.

- De Jongh, M. 2014. *Karretjiemense van die Groot Karoo: vergete afstammelinge van die vroegste Suid-Afrikaners*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Deleuze, G. en Guattari, F. 1994. *What is Philosophy?* [Vertaling G. Burchell en H. Thomlinson] Londen en New-York: Verso.
- De Prada-Samper, J. M. 2007. 'The plant lore of the /Xam San: //Kabbo and ≠Kasiq's identification of "Bushman medicines"'. *Culturas Populares. Revista Electrónica* 4.
- De Prada-Samper, J. M. 2010. 'Strokes in Rock and Flesh: presentiments, rock engravings and landscape in ||kabbo's place'. In: P. Skotnes (red.). *Rock Art made in Translation: framing images from and of the landscape*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana: 74-81.
- De Prada-Samper, J. M. 2014. "'The pictures of the |xam people are in their bodies': presentiments, landscape and rock art in ||kabbo's country'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of ||kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 225-241.
- De Prada-Samper, J. M. (red.). 2016. *The man who cursed the wind and other stories from the Karoo / die man wat die wind vervloek het en ander stories uit die Karoo*. Kaapstad: African Sun Press.
- De Prada-Samper, J. M. 2017a. 'G. R. von Wielligh and his Boesman-stories'. [Aanlyn] Beskikbaar by: https://www.academia.edu/39370786/G_R_von_Wielligh_and_his_Boesman_stories es Geraadpleeg 21 November 2020.
- De Prada-Samper, J. M. 2017b. "'I have ||gubbo': ||kabbo's maps and place-lists and the |xam concept of !xoe'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 72 (206): 116-124.
- De Prada-Samper, J. M., en Hollmann, J. C. 2017. "'From the lips of the Bushmen": unpublished |xam San comments on Stow's South African rock art copies'. *Southern African Humanities*, Vol. 30: 1-34.
- Diä!kwain. 1911a. 'Certain Hunting Observances, called !nanna-sse'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 270-275.

- Diä!kwain. 1911b. 'The origin of death; preceded by a prayer addressed to the Young Moon'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: 56-65.
- Diä!kwain. 2000. 'Letter from Diä!kwain to his sister !Kweiten-ta-//ken and her family'. In: J. D. Lewis-Williams (red.). *Stories that float from afar: ancestral folklore of the San of Southern Africa*. Kaapstad: David Philip: 129-130.
- Diä!kwain. 2004a. 'Baboons were once people'. In: J. C. Hollmann (red.). *Customs and Beliefs of the /Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press: 24-26.
- Diä!kwain. 2004b. 'Note on *hōūŋ*'. In: J. C. Hollmann (red.). *Customs and Beliefs of the /Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press: 250.
- Diä!kwain. 2007a. 'The advice that Dia!kwain's mother gave him about the tortoise, i.e. that he must not leave one, if he saw it, but must take it home'. Beskikbaar by: <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/stories/124/index.html>. [Geraadpleeg 4 Mei 2020].
- Diä!kwain. 2007b. 'The young man who was changed into stone, by the glance of a new maiden'. Beskikbaar by: <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/stories/506/index.html>. [Geraadpleeg 4 Mei 2020].
- Diä!kwain. 2007c. 'The Lions, the Tortoise, the little Hare and the old woman'. Beskikbaar by: <http://lloydbleekcollection.cs.uct.ac.za/stories/123/index.html>. [Geraadpleeg 4 Mei 2020].
- Dowson, T. A. 1992. *Rock Engravings of Southern Africa*. Johannesburg: Wits University Press.
- Du Plessis, M. 2008. 'A plea for the renewal of Khoesan linguistic studies at South African universities'. Referaat gelewer by die Khoesan Convention, Bloemfontein, 11-13 April.
- Du Plessis, M. 2014a. 'A century of the *Specimens of Bushman Folklore*: 100 years of linguistic neglect.'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 275-302.
- Du Plessis, M. 2014b. 'The damaging effects of romantic mythopoeia on Khoesan linguistics'. *Critical Arts*, Vol. 28 (3): 569-592.

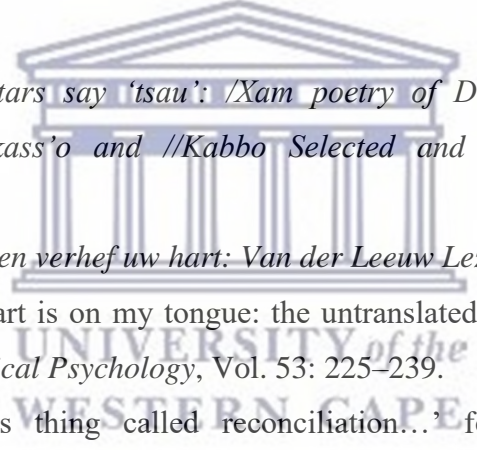
- Du Plessis, M. 2016. 'Towards the study of South African literature as an integrated corpus'. *South African Journal of Science*, Vol. 112 (11/12): 18-20.
- Du Plessis, M. 2019. 'The Khoisan Languages of Southern Africa: Facts, Theories and Confusions'. *Critical Arts*, Vol. 33 (4-5): 33-54.
- Du Toit, L. en Coetzee, A. 2017. 'Gendering African Philosophy, or: African Feminism as Decolonizing Force'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 333-347.
- Duvenage, P. 2000. 'Is daar 'n Afrikaanse filosofiese tradisie?' *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, Vol. 56 (2-3): 723-742.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse Filosofie: Perspektiewe en dialoë*. Stellenbosch: SUN Press.
- Eberhard, E. 1996. 'Wilhelm Bleek and the founding of Khoisan research'. In: J. Deacon en T. A. Dowson (red.). *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd collection*. Johannesburg: Witwatersrand University Press: 49-66.
- Ellenberger, D. F. en Macgregor, J. C. 1912. *History of the Basuto, Ancient and Modern*. Londen: Caxton.
- Ellis, W. 2014. 'Simulacral, genealogical, auratic and representational failure: Bushman authenticity as methodological collapse'. *Critical Arts*, Vol. 28 (3): 493-520.
- Ellis, W. 2015. 'Ons is Boesmans: commentary on the naming of Bushmen in the southern Kalahari'. *Anthropology Southern Africa*, Vol. 38 (1-2): 120-133.
- Ellis, W. 2018. 'The Conceptual World of Afrikaans Speaking San in the Southern Kalahari'. Referaat gelewer by die Rethinking Khoe and San Indigeneity, Language and Culture in the Transformation of School and Tertiary Education in South Africa Seminaar, Universiteit van Johannesburg, 3-4 Augustus.
- Eze, E. C. 2008a. 'Between History and the Gods: Reason, Morality, and Politics in Today's Africa'. *Africa Today*, 55: 2, 77-94.
- Eze, E. C. 2008b. *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Durham: Duke University Press.
- Falola, T. 2017. 'Ritual Archives'. In: *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. Geredigeer deur A. Afolayan en T. Falola. New York: Palgrave Macmillan: 703-728.
- February, V. 1998. 'Klein begin is aanhou wen'. In: H. P. van Coller (red.). *Perspektief en Profiel: 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. Pretoria: Van Schaik: 3-20.

- Fourie, C. (red.). 1991. *Sandkorrels vir Sonkinders*. Johannesburg en Kaapstad: Perskor.
- Fourie, C. (red.). 1994. *Living Legends of a Dying Culture: Bushmen myths, legends and fables*. Hartbeespoort: Ekogilde.
- Fourie, C. (red.). 2001. *Splinters uit die Vuur / Späne aus dem Feuer*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Gade, C. B. N. 2011. 'The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 30 (3): 303-329.
- Gee, J. P. 2014. 'Discourse and 'the New Literacy Studies''. In: J. P. Gee en M. Handford (red.). *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. Londen en New-York: Routledge: 371-382.
- Gerwel, J. 1983. *Literatuur en apartheid. Konsepsies van "gekleurdes" in die Afrikaanse roman tot 1948*. Kasselsvlei: Kampen-Uitgewers.
- Grant, J. 2019. 'Language and Education: Photovoice Workshops and the !Xun and Khwe Bushmen'. *Critical Arts*, Vol. 33 (4-5): 157-173.
- Grobbelaar, P. W. 1987. 'G R von Wielligh: 'n volkskundige evaluering'. *Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal*, Vol. 43 (2).
- Guenther, M. 1989. *Bushman Folktales: oral traditions of the Nharo of Botswana and the /Xam of the Cape*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Guenther, M. 1996. 'Attempting to Contextualise /Xam Oral Tradition'. In J. Deacon and T. A. Dowson (red.), *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collectio*. Johannesburg: Wits University Press: 77-99.
- Guenther, M. 1999. *Tricksters and Trancers: Bushman religion and society*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Guenther, M. 2002. 'The Bushman Trickster: protagonist, divinity and agent of creativity'. *Marvels and Tales*, Vol. 16 (1): 13-28.
- Guenther, M. 2006. 'N//ae ("talking"): the oral and rhetorical base of San culture'. *Journal of Folklore Research*, Vol. 43 (3): 241-261.
- Guenther, M. 2015. 'Therefore their parts resemble humans, for they feel that they are people': ontological flux in San myth, cosmology and belief'. *Hunter Gatherer Research*, Vol. 1 (3): 277-315.
- Guenther, M. 2017. "'... The Eyes are no longer Wild, You have taken the Kudu into Your Mind": the supererogatory aspect of San hunting'. *The South African Archaeological Bulletin*, Vol. 72: 3-16.

- Guenther, M. 2020a. *Human-Animal Relationships in San and Hunter-Gatherer Cosmology, Volume I: therianthropes and transformation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Guenther, M. 2020b. *Human-Animal Relationships in San and Hunter-Gatherer Cosmology, Volume I: imagining and experiencing ontological mutability*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Gyekye, K. 1987. *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*. New York: Cambridge University Press.
- Godby, M. 1996. 'Images of //Kabbo'. In P. Skotnes (red), *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 115-127
- Gordon, R. J. en Douglas, S. S. 2000 [1992]. *The Bushman Myth: the making of a Namibian underclass*. Boulder en Oxford: Westview Press.
- Hall, M. 1996. 'The proximity of Dr Bleek's Bushman'. In P. Skotnes (red.), *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 143-159.
- Hall, M. 1998. 'Earth and Stone: archaeology as memory'. In S. Nuttall en C. Coetzee (red.), *Negotiating the past: the making of memory in South Africa*. Kaapstad: Oxford University Press: 180-200.
- Hall, S. en De Prada-Samper, J. M. 2016. 'Introduction | Inleiding'. In: J. M. de Prada-Samper (red.). *The man who cursed the wind and other stories from the Karoo / Die man wat die wind vervloek het en ander stories uit die Karoo*. Kaapstad: African Sun Press: 10-31.
- Hallen, B. 2000. *The Good, the Bad, and the Beautiful: Discourse About Values in an Africa Culture*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Hegel, G. W. F. 1984. *Lectures on the Philosophy of the World History* [Vertaling H. B. Nisbet] Cambridge: Cambridge University Press.
- Hewitt, R. L. 2002. 'Eine ethnographische Skizze der /Xam | An Ethnographic Sketch of the /Xam'. In: M. Szalay (red.). *Der Mond als Schuh: Zeichnungen der San / The Moon as Shoe: drawings of the San*. Zurich: Scheidegger und Spiess: 33-52.
- Hewitt, R. L. 2007. 'Reflections on Narrative'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: The Archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana. Athene: Ohio University Press: 160-169.

- Hewitt, R. L. 2008 [1986]. *Structure, Meaning and Ritual in the Narratives of the Southern San* [2de Uitgawe]. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Hoff, A. 1997. 'The water snake of the Khoekhoen and /Xam'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 52: 21-37.
- Hoff, A. 1998. 'The water bull of the /Xam'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 53: 109-124.
- Hoff, A. 2007. *Medicine experts of the /Xam San: The !khwa-!ka !gi:ten who controlled the rain and water*. Keulen: Rüdiger Köppe Verlag.
- Hoff, A. 2011. *The /Xam and the rain*. Keulen: Rüdiger Köppe Verlag.
- Hofmeyr, I. 2014. 'Archives in heaven: a tribute to the courage of ||Kabbo'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of ||kabbo: celebrating the 100th anniversary of the Publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 429-434.
- Hollmann, J. C. (red.). 2004. *Customs and Beliefs of the /Xam Bushmen*. Johannesburg: Wits University Press.
- Hollmann, J. C. 2015. 'Bees, honey and brood: southern African hunter-gatherer rock paintings of bees and bees' nests, uKhahlamba-Drakensberg, KwaZulu-Natal, South Africa'. *Azania*, Vol. 50 (3): 343-371.
- Horgan, T. en Timmons, M. 2005. 'Moral Phenomenology and Moral Theory'. *Philosophical Issues*, Vol. 15: 56-77.
- Horgan, T. en Timmons, M. 2007. 'What does moral phenomenology tell us about moral objectivity?'. *Social Philosophy and Policy*, Vol. 25 (1): 267-300.
- Horsthemke, K. 2015. *Animals and African Ethics*. New-York: Routledge.
- Horsthemke, K. 2017. 'Animals and African Ethics'. *Journal of Animal Ethics*, Vol. 7 (2): 119-144.
- Horsthemke, K. 2019. 'Animal Rights and Environmental Ethics in Africa: from anthropocentrism to non-speciesism?'. In: M. Chemhuru (red.). *African Environmental Ethics: a critical reader*. Cham: Springer: 239-253.
- Hountondji, P. 1996. *African Philosophy: myth and reality* [2de uitgawe]. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Hountondji, P. 2018. 'How African is Philosophy in Africa?' *Filosofia Theoretica*, Vol. 7 (3): 9-18.

- James, A. 2001. *The First Bushman's Path: stories, songs and testimonies of the /Xam of the northern Cape*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- Janz, B. B. 2002. 'The Territory is Not the Map: Place, Deleuze, Guattari, and African Philosophy'. *Philosophia Africana*, Vol. 5 (1): 12-17.
- Janz, B. B. 2009. *Philosophy in an African Place*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Janz, B. B. 2017. 'The Geography of African Philosophy'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 155-166.
- Janz, B. B. 2018. 'Peripherality and non-philosophy in African philosophy: womanist philosophy, environmental philosophy and other provocations'. In: J. O. Chimakonam (red.). *African Philosophy and Environmental Conversation*. Londen en New-York: Routledge: 9-23.
- Jeursen, B. 1995. '!Khwa and Menstruation in Narratives of the /Xam Bushmen'. *Alternation*, Vol. 2 (2): 40-54.
- Jolly, P. 1996a. 'Between the Lines: Some Remarks on 'Bushman' Ethnicity'. In: P. Skotnes (red.). *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 197-209.
- Jolly, P. 1996b. 'Symbiotic Interaction Between Black Farmers and South-Eastern San: Implications for Southern African Rock Art Studies, Ethnographic Analogy, and Hunter-Gatherer Cultural Identity'. *Current Anthropology*, Vol. 37 (2): 277-305.
- Jones, K. 2019. 'Contemporary Khoesan Languages of South Africa'. *Critical Arts*, Vol. 33 (4-5): 55-73.
- Kannemeyer, J. C. 2004. *Die Afrikaanse Literatuur 1652 – 2004*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Kayange, G. M. 2018. *Meaning and Truth in African Philosophy: Doing African Philosophy with Language*. New York: Springer.
- Kelbessa, W. 2017. 'Africa and the Philosophy of Sexuality'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 371-389.
- Kent, S. 1993. "'And justice for all': the development of political centralisation among newly sedentary foragers'. *American Anthropologist*, Vol. 91: 703-712.

- Koenane, M. L. J. en Olatunji, C. P. 2017. 'Is it the end or just the beginning of ubuntu? Response to Matolino and Kwindigwi in view of Metz's rebuttal'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 36 (2): 263-277.
- Kriegel U. 2008. 'Moral phenomenology: foundational issues'. *Phenomenology and the cognitive sciences*, Vol. 7 (1): 1-19.
- Kriel, L. 2014. 'Reflections on the mission(s) to capture the 'reader' and 'book' in southern African art'. *Critical Arts*, Vol. 28 (5): 763-782.
- Kriel, M. 2018. 'Chronicle of a Creole: the ironic history of Afrikaans'. In: J. Knörr en W. Trajano Filho (reds). *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*. Leiden, Boston: Brill: 132-157.
- Krog, A. 2000. *Kleur kom nooit alleen nie*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2004a. *Die sterre sê 'tsau': /Xam-gedigte van Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han≠kass'o en //Kabbo gekies en versorg deur Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2004b. *The stars say 'tsau': /Xam poetry of Diä!kwain, Kweiten-ta-//ken, /A!kúnta, /Han≠kass'o and //Kabbo Selected and adapted by Antjie Krog*. Kaapstad: Kwela.
- Krog, A. 2006. *Ik spreek en verhef uw hart: Van der Leeuw Lezing*. Amsterdam: Colofon.
- Krog, A. 2008a. 'My heart is on my tongue: the untranslated self in a translated world'. *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 53: 225-239.
- Krog, A. 2008b. "'This thing called reconciliation...': forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 27 (4): 353-366.
- Krog, A. 2009. *Begging to be Black*. Kaapstad: Random House Struik.
- Krog, A. 2013. *Conditional Tense: memory and vocabulary after the South African truth and reconciliation commission*. Kalkutta: Seagull Books.
- Krog, A. 2014a. *Mede-wete*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Krog, A. 2014b. 'The Young Wind Once Was a Man': Exploring the Work of |Xam Informants, Nelson Mandela and Archbishop Desmond Tutu to Identify how a Specific Way-of-Being can Redefine Forgiveness, Reconciliation and the Self.' *International Journal of Public Theology*, Vol. 8: 373-392.
- Krog, A. 2015. 'Research into Reconciliation and Forgiveness at the South African Truth and Reconciliation Commission and Homi Bhabha's "Architecture of the New"'.


- Canadian Journal of Law and Society /Revue Canadienne Droit et Societe*, 2015, Vol. 30 (2): 203-217.
- Krog, A. 2016. ‘... oi, oi! ... you must go by the right path’: Mofolo’s Chakarevisited via the original text’. *Tydskrif vir Letterkunde*, Vol. 53 (2): 87-97.
- Kruiper, B. en Bregin, E. 2020. *Kalahari-Waarheid* [vertaling N. Oets]. Kaapstad: Stigting vir Bemagtiging deur Afrikaans.
- Kunhiyop, S. W. 2008. *African Christian Ethics*. Nairobi: Hippo Books.
- Lamprecht, A. 2014. ‘The methodological basis of Wilhelm Bleek’s *Reynard the Fox in South Africa* (1864): a precursor to the *Specimens*’. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the Publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 71-92.
- Lange, M. (red.). 2014. *Water Stories: original !Garib narrations about the Water Snake / Waterstories – oorspronklike !Garib-vertellings van die Waterslang*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Lee, R. B. 1979. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, J. D. 1981. *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*. Londen: Academic Press.
- Lewis-Williams, J. D. 1988a. ‘Reality and Non-reality in San Rock Art’. *Raymond Dart Lecture 25*. Johannesburg: Wits University Press.
- Lewis-Williams, J. D. 1988b. ‘The World of Man and the World of Spirit: an interpretation of the Linton rock paintings’. *Margaret Shaw Lecture 2*. Kaapstad: South African Museum.
- Lewis-Williams, J. D. 1996. ‘A Visit to the Lion’s House’: the structure, metaphors and sociopolitical significance of a Nineteenth-century Bushman myth’. In: J. Deacon en T. A. Dowson (red.). *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Johannesburg: Wits University Press: 122-141.
- Lewis-Williams, J. D. 1998. ‘The mantis, the eland and the meerkats: conflict and mediation in a nineteenth-century San myth’. *African Studies*, Vol. 26: 195-216.
- Lewis-Williams, J. D. 2000. *Stories that Float from Afar: ancestral folklore of the San of southern Africa*. Kaapstad: David Philip.

- Lewis-Williams, J. D. 2015a. *Myth and Meaning: San-Bushman folklore in global context*. Kaapstad: University of Cape Town Press.
- Lewis-Williams, J. D. 2015b. 'Texts and Evidence: negotiating San words and images'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 70 (201): 53-63.
- Lewis-Williams, J. D. 2020. 'An entangled cosmos: contextualising a close reading of a nineteenth-century |Xam San narrative'. *Southern African Humanities*, Vol. 33: 33-62.
- Lewis-Williams, J. D. en Biesele, M. 1978. 'Eland hunting rituals among Northern and Southern San groups: striking similarities'. *Africa*, Vol. 48 (2): 117-134.
- Lewis-Williams, J. D. en Pearce, D. G. 2004. *San Spirituality: roots, expressions and social consequences*. Kaapstad: Double Storey.
- Lichtenstein, H. 1930. *Travels in Southern Africa in the Years 1803, 1804, 1805, and 1806*. Kaapstad: Van Riebeeck Society.
- Liebenberg, L. 1990. *The Art of Tracking: the origin of science*. Kaapstad: David Philip.
- Lloyd, L. C. 1889. *A Short Account of Further Bushman Material Collected. Third Report concerning Bushman Researches, presented to both Houses of Parliament of the Cape of Good Hope, by Command of his Excellency the Governor*. Londen: David Nutt.
- Lloyd, L. C. 1911. 'Preface'. In: W. H. I. Bleek en L. C. Lloyd (red.). *Specimens of Bushman Folklore*. Londen: George Allen: vii-xvi.
- Lodge, T. 1999. *South African Politics since 1994*. Kaapstad: David Philip.
- Lombard, J. 2004. 'Waterslangverhale in Afrikaans: die relevansie van mitisiteit'. *Literator*, Vol. 25 (1): 113-137.
- Lombard, J. (red.). 2014a. *Die ding in die riete*. Kaapstad: Tafelberg.
- Lombard, J. 2014b. 'Kwessies van mite en moraliteit by G. R. von Wielligh se Boesman-optekeninge'. *Litnet Akademies*, Vol. 11 (1): 270-192.
- Loughnane, R., McMgranaghan, M. en Güldemann, T. 2014. 'Omnis traductor traditor: linguistic analyses of |Xam as interpretive tools'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of ||kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 303-316.
- Low, C. 2007. 'Khoisan wind: hunting and healing'. *Journal of the Royal Anthropological Institute Supplement*, Vol. 13: S71-S90.

- Low, C 2014. 'Khoen-San Ethnography, 'New Animism' and the Interpretation of Southern San Rock Art'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 69 (200): 164–172.
- Maldonado-Torres, N. 2007. 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept'. *Cultural Studies*, Vol. 21 (2-3): 240-70.
- Maldonado-Torres, N. 2016. 'Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality' [Aanlyn]. Beskikbaar by: http://caribbeanstudiesassociation.org/docs/Maldonado-Torres_Outline_Ten_Theses-10.23.16.pdf. Geraadpleeg 5 Maart 2019.
- Mandelbaum M. 1969. *The phenomenology of moral experience*. Baltimore en Londen: Johns Hopkins.
- Manyonganise, M. 2015. 'Oppressive and liberative: a Zimbabwean woman's reflections on ubuntu'. *Verbum et Ecclesia*, Vol. 36 (2).
- Marais, E. 1927. *Dwaalstories en ander vertellings*. Bloemfontein, Kaapstad en Port Elizabeth: Nasionale Pers.
- Markowitz, A. 1956. *With Uplifted Tongue: stories, myths and fables of the South African Bushmen told in their manner*. Kaapstad: Central News Agency.
- Markowitz, A. 1971. *The Rebirth of the Ostrich: and other stories of the Kalahari Bushmen told in their manner*. Gaborone: National Museum and Art Gallery.
- Marshall, L. 1976. *The !Kung of Nyae Nyae*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marshall, L. 1999. *Nyae Nyae: !Kung Beliefs and Rites*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
- Masaka, D. 2019. 'Moral Status of Non-human Animals from an African Perspective: in defense of moderate anthropocentric thinking'. In: M. Chemhuru (red.). *African Environmental Ethics: a critical reader*. Cham: Springer: 223-237.
- Masolo, D. A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Matolino, B. 2015. 'A response to Metz's reply on the end of ubuntu'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 34 (2): 214-225.
- Matolino, B. en Kwindingwi, W. 2013. 'The end of ubuntu'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 32 (2): 197-205.
- Mbembe, A. 2001. *On the Postcolony*. Berkley en Los Angeles: University of California Press.
- Mbiti, J. S. 1969. *African Religions and Philosophy*. Oxford: Heinemann.

- McGranaghan, M. 2012. 'Foragers on the Frontiers: the !Xam Bushmen of the Northern Cape, South Africa, in the Nineteenth Century'. PhD-Proefskrif, Oxford Universiteit.
- McGranaghan, M. 2014a. "'Different people' coming together: representations of alterity in !Xam Bushman (San) narrative'. *Critical Arts*, Vol. 28 (4): 670-688.
- McGranaghan, M. 2014b. "'He Who is a Devourer of Things': Monstrosity and the Construction of Difference in !Xam Bushman Oral Literature'. *Folklore*, Vol. 125 (1): 1-21.
- McGranaghan, M. 2015. "'Hunters-with-sheep': the /Xam Bushmen of South Africa between pastoralism and foraging: hunter-gatherers and herders: Kalahari and Cape Khoisan debates'. *Africa*, Vol. 85 (3): 521-546.
- Menkiti, I. 1984. 'Person and Community in African Traditional Thought'. In: R. Wright (red.). *African Philosophy: An Introduction*. Washington, D.C.: University Press of America.
- Menkiti, I. 2004. 'On the Normative Conception of a Person'. In: K. Wiredu (red.). *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell: 324-331.
- Metz, T. 2007a. 'Toward an African Moral Theory'. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 15: 321-341.
- Metz, T. 2007b. 'Ubuntu as a Moral Theory: Reply to Four Critics'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 26 (4): 369-387.
- Metz, T. 2014a. 'Just the beginning for ubuntu: reply to Matolino and Kwindigwi'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 33 (1): 65-72.
- Metz, T. 2014b. 'Questioning African Attempts to Ground Ethics on Metaphysics'. In: E. Imafidon en J. A. I. Bewaji (red.). *Ontologized Ethics: new essays in African Meta-Ethics*. Plymouth: Lexington Books: 189-204.
- Metz, T. 2017a. 'An Overview of African Ethics'. In: I. E. Ukpokolo (red.). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 61-75.
- Metz, T. 2017b. 'Toward and African Moral Theory (Revised Edition)'. In: I. E. Ukpokolo (red.). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 97-119.

- Metz, T. 2019. 'An African Theory of Moral Status: a relational alternative to individualism and holism'. In: M. Chemhuru (red.). *African Environmental Ethics: a critical reader*. Cham: Springer: 9-27.
- Mguni, S. 2013. 'Using the archive to formulate a chronology of rock art in the South-Western Cape, South Africa'. PhD-Proefskrif, Universiteit van Kaapstad.
- Mignolo, W. 2003. *The Darker Side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. 2017. 'The advent of Black Thinkers and the Limits of Continental Philosophy'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 287-301.
- Mofolo, T. 1907. *Moeti oa Bochabela*. Morija: Morija Sesuto Book Depot.
- Mofolo, T. 1925. *Chaka*. Morija: Morija Sesuto Book Depot.
- Morakinyo, O. 2016. 'Notion of "African" as a Strategic Ideological Epistemic Position in African Philosophy'. *Phronimon*, Vol. 17 (1): 123-139.
- Moran, S. 2009. *Representing Bushmen: South Africa and the origin of language*. Rochester: University of Rochester Press.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press | Londen: James Curry.
- Mudimbe, V. Y. 1991. *Parables and Fables: exegesis, textuality, and politics in Central Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Mungwini, P. 2014. 'Postethnophilosophy: discourses of modernity and the future of African philosophy'. *Phronimon*, Vol. 15 (1): 16-31.
- Murove, M. F. 2009a. 'An African Environmental Ethic Based on the Concepts of Ukama and Ubuntu'. In: M. F. Murove (red.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 315-331.
- Murove, M. F. 2009b. 'Beyond the Savage Evidence Ethic: a vindication of African ethics'. In: M. F. Murove (red.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 14-32.
- Ngubane, J. K. 1963. *An African Explains Apartheid*. Londen: Pall Mall.
- Ngũgĩ, W. T. 1986. *Decolonising the Mind: the politics of language in African literature*. Londen, Nairobi en Portsmouth: James Currey en Heinemann.

- Nicolson, R. 2008. 'Persons in Community: *Ubuntu* in the Global Village'. In: R. Nicolson (red.). *Persons in Community: African Ethics in a Global Culture*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 1-14.
- Nienaber, P. J. en Nienaber, G. S. 1946. *Die Afrikaanse Dierversaameling* [2de Uitgawe]. Bloemfontein, Kaapstad en Port Elizabeth: Nasionale Pers.
- Ochieng, O. 2008. 'The Epistemology of African Philosophy: Sagacious Knowledge and the Call for a Critical and Contextual Epistemology'. *International Philosophical Quarterly*, Vol. 48 (3): 337–359.
- Ogbogbo, C. B. N. 2017. 'Revisiting the terms of African philosophy'. In: I. E. Ukpokolo (red.). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 11-18.
- Okere, T. 1983. *African Philosophy: a historico-hermeneutical investigation of the condition of its possibility*. Lanham: University Press of America.
- Okri, B. 1996. *Birds of Heaven*. Londen: Phoenix.
- Oruka, H. O. 1975. 'The Fundamental Principles in the Question of African Philosophy'. *Second Order*, Vol. 4 (1): 44-55.
- Oruka, H. O. 1981. 'Four Trends in Current African Philosophy'. In: A. A. Diemer (red.). *Philosophy in the Present Situation of Africa*. Wiesbaden: Steiner.
- Oruka, H. O. 1990. *Sage Philosophy: indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*. Leiden: Brill.
- Opperman, D. J. 1987. *Versamelde Poësie*. Kaapstad: Tafelberg en Human en Rousseau.
- Osha, S. 2011. *Postethnophilosophy*. Amsterdam: Rodopi.
- Oyeleye, O. 2017. 'Feminism(s) and Oppression: rethinking gender from a Yoruba perspective'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 349-369.
- Oyowe, O. A. 2020. 'Social Persons, Social Inequality and Social Death'. *Transcience*, Vol. 11 (1): 1-16.
- Parkington, J. 2007. '||kabbo's Sentence'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: the archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana | Athene: Ohio University Press: 74-89.
- Parkington, J., Morris, D. R., en De Prada-Samper, J M. 2019. 'Elusive Identities: Karoo |Xam Descendants and the Square Kilometre Array'. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 45 (4): 729-747.

- Penn, N. 1996. "Fated to Perish": The Destruction of the Cape San'. In: P. Skotnes (red.). *Miscast: Negotiating the Presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 81-91.
- Penn, N. 2005. *The Forgotten Frontier: Colonist and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*. Athene: Ohio University Press | Kaapstad: Double Storey.
- Petreius, J. 1541. *De alchemia: Opuscula complura veterum philosophorum*. Nuremberg.
- Praeg, L. 2014. *A Report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.
- Praeg, L. 2017a. 'Essential building blocks of the Ubuntu debate; or: I write what I must'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 36 (2): 292-304.
- Praeg, L. 2017b. 'Ubuntu and the Emancipation of Law'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 493-506.
- Presbey, G. M. 2017. 'Oruka and Sage Philosophy: new insights in sagacious reasoning'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 75-96.
- Priega, K. 2016. 'Die man wat die wind vervloek het'. In: J. M. de Prada-Samper (red.). *The man who cursed the wind and other stories from the Karoo | Die man wat die wind vervloek het en ander stories uit die Karoo*. Kaapstad: African Sun Press: 59, 61.
- Prins, F. E. en Lewis, H. 1992. 'Bushmen as mediators in Nguni cosmology'. *Ethnology*, Vol. 31 (2): 133-148.
- Ramose, M. B. 2003. 'I doubt, therefore African philosophy exists'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 22 (2): 113-227.
- Ramose, M. B. 2005. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.
- Ramose, M. B. 2009. 'Ecology through Ubuntu'. In: M. F. Murove (red.). *African Ethics: an anthology of comparative and applied ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press: 308-314.
- Ramose, M. B. 2015. 'On the contested meaning of 'philosophy''. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 34 (4): 551-558.
- Raper, P. E. 2010. 'The ethnonyms 'Bushman' and 'San''. *Acta Academica*, Vol. 42 (1): 168-186.

- Raper, P. E. 2011. 'Another look at 'Khoikhoi' and related ethnonyms'. *Acta Academica*, Vol. 43 (1): 109-129.
- Raper, P. E. 2012. 'Nomenclature'. *Acta Academica Supplement 2*: 2-7.
- Rassool, C. 2006. 'Beyond the Cult of 'Salvation' and 'Remarkable Equality': a new paradigm for the Bleek-Lloyd Collection'. *Kronos*, Vol. 32: 244-251.
- Rassool, C. 2010. 'Power, Knowledge and the Politics of Public Pasts'. *African Studies*, Vol. 69 (1): 79-101.
- Roothaan, A. 2018. 'Hermeneutics of trees in an African context: enriching the understanding of the environment 'for the common heritage of mankind''. In: J. O. Chimakonam (red.). *African Philosophy and Environmental Conservation*. Londen en New-York: Routledge: 135-148.
- Rossouw, J. 2016. 'LitNet Akademies-resensie-essay: Afrikaanse filosofie: Perspektiewe en dialoë deur Pieter Duvenage'. [Aanlyn] Beskikbaar by: <https://www.litnet.co.za/litnet-akademies-resensie-essay-afrikaanse-filosofie-perspektiewe-en-dialoe-deur-pieter-duvenage/> Geraadpleeg 6 Desember 2020.
- Rusch, N. 2016. 'The root and tip of the ||kwanna: introducing chiasmus in |xam narratives'. *Critical Arts*, Vol. 30 (6): 877-897.
- Rusch, N. 2020. 'Controlled fermentation, honey, bees and alcohol: archaeological and ethnohistorical evidence from southern Africa'. *Southern African Humanities*, Vol. 33: 1-31.
- Rusch, N. en Parkington, J. 2010. *San Rock Engravings: marking the Karoo landscape*. Kaapstad: Random House Struik.
- Schmidt, S. 1973. 'Die Mantis religiosa in den Glaubensvorstellungen der Khoesan-Völker'. *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. 98: 102-127.
- Schmidt, S. 1982. 'Khoisan folktales: original sources and republications'. *African Studies*, Vol. 41 (2): 203-212.
- Schmidt, S. 1996. 'The Relevance of the Bleek/Lloyd Folktales to the General Khoisan Traditions'. In: Deacon, J. en Dowson, T. A. [Red.]. *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Johannesburg: Wits University Press: 100-121.
- Schmidt, S. 2009. *The forgotten bride: international tale types in Namibia*. Keulen: Rüdiger Köppe Verlag.

- Schmidt, S. 2013a. *A catalogue of Khoisan folktales of Southern Africa* [2 volumes]. Keulen: Rüdiger Köppe Verlag.
- Schmidt, S. 2013b. *South African /Xam Bushman Traditions and Their Relationships to Further Khoisan Folklore*. Keulen: Rüdiger Köppe Verlag.
- Schmidt, S. 2018. 'The praying mantis in Namibian folklore'. *Southern African Humanities*, Vol. 31: 63–77.
- Schultze-Jena, L. 1928. *Zoologische und Anthropologische Ergebnisse einer Forschungsreise im Westlichen und Zentralen Südafrika, Ausgeführt in den Jahren 1903-1905*. Jena: G Fischer.
- Serequerberhan, T. 2000. *Our heritage: the past in the present of African, African-American existence*. Lanham: Rowman and Littleman.
- Setiloane, G. 1986. *African Theology*. Johannesburg: Skotaville.
- Shutte, A. 1993. *Philosophy for Africa*. Kaapstad: University of Cape Town Press.
- Shutte, A. 1995. *Philosophy for Africa*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Shutte, A. 2001. *Ubuntu: an ethic for a new South Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Sinnott-Armstrong, S. 2008. 'Is moral phenomenology unified?'. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 7 (1): 85-97.
- Skotnes, P. 1996. 'The Thin Black Line: diversity in the paintings of the Southern San and the Bleek and Lloyd Collection'. In: J. Deacon en J. A. Dowson (red.). *Voices from the Past: /Xam Bushmen and the Bleek and Lloyd Collection*. Johannesburg: Wits University Press: 234-233.
- Skotnes, P. 2007a. 'Introduction'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: the archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana | Athene: Ohio University Press: 40-53.
- Skotnes, P. 2007b. 'Makers of the Archive'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: the archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana | Athene: Ohio University Press: 182-235.
- Smith, W. S., Smith, J. S. en Verducci, D. (red.). 2018. *Eco-Phenomenology: Life, Human Life, Post-Human Life in the Harmony of the Cosmos*. Cham: Springer.
- Soyinka, W. 1995. *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Solomon, A. 1997. 'The myth of ritual origins? Ethnography, mythology and interpretation of San rock art'. *South African Archaeological Bulletin*, Vol. 52: 3-13.
- Solomon, A. 2007. 'Images, Words and Worlds: the |xam testimonies and the rock arts of the Southern San'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: the archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Athene: Jacana | Ohio University Press: 148-159.
- Solomon, A. 2008. 'Myths, Making, and Consciousness: Differences and Dynamics in San Rock Arts'. *Current Anthropology*, Vol. 49 (1): 59-86.
- Solomon, A. 2009. 'Broken Strings: interdisciplinarity and |Xam oral literature'. *Critical Arts*, Vol. 23 (1): 26-41.
- Solomon, A. 2011. 'Writing San Histories: The /Xam and 'Shamanism' Revisited'. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 37 (1): 99-117.
- Solomon, A. 2014. "'People who are Different': alterity and the /Xam'. In J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 329-337.
- Solomon, A. 2019. 'Rain Stories: Interpreting Water Beings in the Folklore of the Southern African Khoisan and their Descendants'. *Фолклористика*, Vol. 4 (1): 193-210.
- Spivak, G. C. 1999. *A Critique of Post-Colonial Reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Staphorst, L. 2017a. "'nou wemel die werf van boesmanstories': 'n vergelyking tussen tematies ooreenstemmende |Xam-tekste uit die Bleek en Lloyd (1911) en Von Wielligh (1919-1922) argiewe'. Ongepubliseerde manuskrip, in besit van die outeur.
- Staphorst, L. 2017b. 'Translation of San Orality into African Poetry'. Referaat gelewer by die Pre-Colonial Catalytic Conference, Nelson Mandela Metropolitaanse Universiteit, Port Elizabeth, 15-17 Maart.
- Staphorst, L. 2018a. 'On the Genealogy of Afrikaans: rethinking an indigisteme through retranslations of |xam kukummi'. Referaat gelewer by die Rethinking Khoe and San Indigeneity, Language and Culture in the Transformation of School and

- Tertiary Education in South Africa Seminaar, Universiteit van Johannesburg, 3-4 Augustus.
- Staphorst, L. 2018b. ‘‘Ek ken net hierdie Boesmantaal van ons’’: Afrikaans, creolisation and the last possession of South Africa’s First People’. Referaat gelewer by die Language and the (De)Colonisation of the African Coast Kongres, Nelson Mandela Universiteit, 1-2 Oktober.
- Staphorst, L. 2019. ‘Owning the Body, Embodying the Owner: Complexity and Discourses of Rights, Citizenship and Heritage of Southern African Bushmen’. *Critical Arts*, Vol. 33 (4-5): 104-121.
- Staphorst, L. 2020. ‘‘Ek ken net hierdie Boesmantaal van ons’’: Afrikaanse Taalgeskiedskrywing, die |xam-Boesmans, en Werkwoorde wat vandoer sit stap’. Referaat gelewer by die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns se Studentesimposium in Sosiale- en Geesteswetenskappe, Pretoria, 16 Oktober.
- Staphorst, L. 2021. ‘To Tongue the Body | To Body the Tongue: Problematizing the Translation of African Oral Traditions’. In: A. Akinyemi en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Folklore and Oral Traditions, Volume 2*. New-York: Palgrave Macmillan: 551-573.
- Staphorst, L. Hangend.a. ‘[hu|hunaŋ |ne e: ʔakən au hi |enni |emm [Europeans are those who talk with the tip of their tongue]: Colonialesque Knowledge, Attuned Thinking and the Bloody Body of Scholarship known as Bushman studies’. Voorgelê vir publikasie.
- Staphorst, L. Hangend.b. ‘‘van die oorspronklike lippe’’ [‘‘from the original lips’’]: Linguistic Archaeology, the 19th Century Cape, and the Historical Validity of Gideon Retief von Wielligh’s |xam Records’. Voorgelê vir publikasie.
- Steyn, J. C. 2009. ‘G.R. von Wielligh en die Afrikaanse taalbeweging’. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, Vol. 16 (2): 68-91.
- Story, R. 1958. *Some plants used by the Bushmen in obtaining food and water*. Botanical survey of South Africa, Memoir no. 30. Department of Agriculture, Division of Botany: Union of South Africa.
- Suzman, J. 2019. *Affluence without Abundance: the disappearing world of the Bushmen*. New York: Bloomsbury.
- Swart, C. 2009. ‘Landmeter Von Wielligh op ongekarteerde taallandskap’. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, Vol. 16 (2): 92-104.

- Tangwa, G. 2017. 'African Philosophy: appraisal of a recurring problematic'. In: A. Afolayan en T. Falola (red.). *The Palgrave Handbook of African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan.
- Thackeray, J. F. 1983. 'Disguises, animal behaviour and concepts of control in relation to the rock art of southern Africa'. *New Approaches to Southern African Rock Art*, Vol. 4: 38-43.
- Thackeray, J. F. 1994. 'Animals, Conceptual Associations and Southern African Rock Art: a multidisciplinary, exploratory approach'. In: T. A. Dowson en J. D. Lewis-Williams (red.). *Contested Images: diversity in Southern African rock art research*. Johannesburg: Wits University Press: 223-235.
- Thackeray, J. F. 2005. 'Eland, Hunters and Concepts of 'Sympathetic Control' Expressed in Southern African Rock Art'. *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 15 (1): 27-34.
- Thornton, R. J. 1983. "'This dying out race': W. H. I. Bleek's approach to the languages of southern Africa'. *Social Dynamics*, Vol. 9 (2): 1-10.
- Thornton, R. J. 2014. 'The foundation of African studies: Wilhelm Bleek's African linguistics and the first ethnographers of southern Africa'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 99-117.
- Toerien, B. J. 1983. *Aanvange: verskeuse 1938-1962*. Kaapstad: Tafelberg.
- Tomaselli, K. en Grant, J. 2019. 'The literacy of tracking'. *Critical Arts*, Vol. 33 (4-5): 191-208.
- Traill, A. 1996. '!Khwa-ka Hhouiten Hhouiten: 'The Rush of the Storm': the linguistic death of |xam'. In: P. Skotnes (red.). *Miscast: negotiating the presence of the Bushmen*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 161-184.
- Traill, A. 2007. '!Khwa-ka Hhouiten Hhouiten: 'The Rush of the Storm': the linguistic death of |xam'. In: P. Skotnes (red.). *Claim to the Country: the archive of Wilhelm Bleek and Lucy Lloyd*. Johannesburg en Kaapstad: Jacana | Athene: Ohio University Press: 130-147.
- Tutu, D. 2011. *God is not a Christian: speaking truth in times of crisis*. Londen: Rider.
- Twidle, H. 2012. "'The Bushman's Letters': |Xam narratives of the Bleek and Lloyd Collection and their afterlives'. In: D. Attwell en D. Attridge (red.). *The*

- Cambridge History of South African Literature*. Cambridge: Cambridge University Press: 19-41.
- Ukpokolo, I. E. 2017. 'Introduction: the shifting focus of philosophy in Africa'. In: I. E. Ukpokolo (red.). *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*. New-York: Palgrave Macmillan: 1-9.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [UNESCO]. 2012. *Memory of the World*. Glasgow: HarperCollins.
- Van Coller, H. P. 2010. '’n Literêr-historiese perspektief op die skeppende prosa van G.R. von Wielligh'. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, Vol. 17 (1): 101-113.
- Van Niekerk, J. [Jacomien] 2018. 'Afrikaans stories of Jackal and Hyena: oral and written traditions'. *Tydskrif vir Letterkunde*, Vol. 55 (3): 80-95.
- Van Niekerk, J. [Jason] 2007. 'In Defence of an Autocentric Account of Ubuntu'. *South African Journal of Philosophy*, Vol. 26 (4): 364-368.
- Van Niekerk, J. 2013. 'Ubuntu and Moral Value'. PhD-Proefskrif, Universiteit van die Witwatersrand.
- Van Niekerk, M. 1998. 'Understanding Trends in "African Thought" – a Critical Discussion'. In: P. H. Coetzee en A. P. J. Roux (red.). *The African Philosophy Reader*. Londen en New-York: Routledge: 52-85.
- Van Rooi, M. 2014. 'The girls and the Water Snake | Die meisies en die Waterslang'. In: M. Lange (red.). *Water Stories: original !Garib narrations about the Water Snake / Waterstories – oorspronklike !Garib-vertellings van die Waterslang*. Pretoria: University of South Africa Press: 22-24.
- Van Vuuren, H. 1994. 'Forgotten Territory: the oral tradition of the |Xam'. *Alternation*, Vol. 1 (2): 57-70.
- Van Vuuren, H. 1995. 'Die mondelinge tradisie van die |Xam en ’n herlees van Von Wielligh se *Boesman-Stories* (vier dele, 1919-1921)'. *Tydskrif vir Letterkunde*, Vol. 33 (1): 25-35.
- Van Vuuren, H. 2010. 'Voorwoord'. In: G. R. Von Wielligh. *Versamelde Boesmanstories 2*. Pretoria: Protea Boekhuis: 7-19.
- Van Vuuren, H. 2011. '’n Besinning oor die benadering tot ’n uitgestorwe kultuur: die /Xam koloniale argief'. *Stilet*, Vol. 23 (2): 157-166.
- Van Vuuren, H. 2016. *A Necklace of Springbok Ears: /Xam orality and South African literature*. Stellenbosch: SUN Press.

- Van Vuuren, H. 2020. 'Louw bevry: 'n Riff op 'n naat'. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, Vol. 60 (2): 508-533.
- Van Binsbergen, W. M. J. 2001. 'Ubuntu and the Globalisation of Southern African Thought and Society'. *Quest*, Vol. 15 (1-2): 53-89.
- Van Wyk, J. 1994. 'Dream Writing'. *Alternation*, Vol. 1 (1): 21-36.
- Viestad, V. M. 2018. *Dress as social relations: an interpretation of Bushman dress*. Johannesburg: Wits University Press.
- Vinnicombe, P. 2009. *People of the Eland: rock paintings of the Drakensberg Bushmen as a reflection of their life and thought* [2de Uitgawe]. Johannesburg: Wits University Press.
- Voss, A. E. 1995. 'Re-recuperating the San'. *Critical Arts*, Vol. 9 (2): 147-153.
- Von Wielligh, G. R. 1918. *Jakob Plaatje: egte karaktersketse uit die volkslewe van Hotnots, Koranas en Boesmans*. Pretoria: JH de Bussy.
- Von Wielligh, G. R. 1925. *Ons Geselstaal: 'n oorsig van gewestelike spraak soos Afrikaans gepraat word*. Pretoria: Van Schaik.
- Von Wielligh, G. R. 2009. *Versamelde Boesmanstories 1*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Von Wielligh, G. R. 2010a. *Dierestories 1*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Von Wielligh, G. R. 2010b. *Versamelde Boesmanstories 2*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Von Wielligh, G. R. 2011. *Dierestories 2*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Von Wielligh, G. R. 2012. *Dierestories 3*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Von Wielligh, G. R. 2013. *Dierestories 4*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Wamba dia-Wamba, E. 2003. 'On the state of African Philosophy and Development'. *Journal on African Philosophy*, Vol. 2.
- Watson, S. 1991. *Return of the Moon: versions from the /Xam*. Kaapstad: Carrefour Press.
- Wessels, M. A. 2010. *Bushman Letters: interpreting /Xam narrative*. Johannesburg: Wits University Press.
- Wessels, M. A. 2012. 'The /Xam Narratives of the Bleek and Lloyd Collection: questions of period and genre'. *Western Folklore*, Vol. 71 (1): 25-46.
- Wessels, M. A. 2013. 'Story of a /Xam Bushman Narrative'. *Journal of Literary Studies*, Vol. 29 (3): 1-22.
- Wessels, M. A. 2014a. 'San representation: an overview of a field'. *Critical Arts*, Vol. 28 (3): 465-471.

- Wessels, M. A. 2014b. 'The creation of the eland: a close reading of a Drakensberg San narrative'. *Critical Arts*, Vol. 28 (3): 555-568.
- Wessels, M. A. 2016a. "'A glimpse into Bushman mythology': interpretation, power and knowledge". *Critical Arts*, Vol. 30 (6): 898-914.
- Wessels, M. A. 2016b. 'Smoking Around the Campfire: a San encounter with the colonial'. *African Studies*, Vol. 75 (3): 338-357.
- Weintroub, J. 2013. 'On Biography and Archive: Dorothea Bleek and the Making of the Bleek Collection'. *South African Historical Journal*, Vol. 65 (1): 70-89.
- Weintroub, J. 2014. 'Colonial adventurer, loyal follower or problematic afterthought? Revisiting the life and scholarship of Dorothea Bleek'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of //kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 151-169.
- Weintroub, J. 2015. *Dorothea Bleek: a life of scholarship*. Johannesburg: Wits University Press.
- Willemse, H. 1999. "'n Inleiding tot die buite-kanonieke Afrikaanse kulturele praktyke'. In: H. P. Van Coller (red.). *Perspektief en Profiel: 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis: Deel 2*. Pretoria: Van Schaik: 3-20.
- Willemse, H. 2008. 'Tokkelossie, "'n Boesman, outa Hendrik", en ontkennde close readings'. *Literator*, Vol. 29 (3): 57-73.
- Willemse, H. 2009. 'G. R. Von Wielligh se nalatenskap'. *Literator*, Vol. 30 (3): 181-207.
- Wilmsen, E. 1989. *Land filled with Flies: a political economy of the Kalahari*. Chicago en Londen: University of Chicago Press.
- Wilson, R. A. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: legitimizing the Post-Apartheid state*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiredu, K. 1996. *Cultural Universals and Particulars: an African perspective*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.
- Wiredu, K. 2003. 'The moral foundations of an African culture'. In: P. H. Coetzee en A. P. J. Roux (red.). *The African Philosophy Reader: a text with readings* [2de Uitgawe]. Londen en New-York: Routledge: 287-296.
- Wiredu, K. 2006. 'Introduction: African philosophy in our time'. In: K. Wiredu (red.). *A Companion to African Philosophy*. Malden, Oxford en Victoria: Blackwell.

- Wiredu, K. 2009. 'An Oral Philosophy of Personhood: comments on philosophy and orality'. *Research in African Literature*, Vol. 40 (1): 8-18.
- Wittenberg, H. 2012a. 'Notes towards a history of Khoi literature'. *English Academy Review*, Vol. 29 (supplement 1): 293-310.
- Wittenberg, H. 2012b. 'Wilhelm Bleek and the Khoisan imagination: a study of censorship, genocide and colonial science'. *Journal of Southern African Studies*, Vol. 38 (3): 667-679.
- Wittenberg, H. 2014a. 'The boer and the jackal: satire and resistance in Khoi orature'. *Critical Arts*, Vol. 28 (4): 593-609.
- Wittenberg, H. 2014b. 'The story of ||kabbo and Reynard the Fox: notes on cultural and textual history'. In: J. Deacon en P. Skotnes (red.). *The Courage of ||kabbo: celebrating the 100th anniversary of the publication of Specimens of Bushman Folklore*. Kaapstad: University of Cape Town Press: 93-97.
- Wright, J. 1996. 'Sonqua, Bosjesmans, Bushmen, abaThwa: comments and queries on pre-modern identifications'. *South African Historical Journal*, Vol. 35 (1): 16-29.
- Wylie, D. 2007. '//Kabbo's Challenge: transculturation and the question of a South African ecocriticism'. *Journal of Literary Studies*, Vol. 23 (3): 252-270.

ADDENDUM A

Benewens die |xam-begrippe wat in die studie ontleed en bespreek word, kom die volgende Afrikaanse nuutskeppings voor. Hier word 'n kort definisie van die vernaamste nuutskeppings verskaf:

(Ver)Plekking: Die afbakening van die lyf (soos die arm, been, oog) deur relativisering – die Self se liggaam word ‘verplek’, op ’n bepaalde plek, deur aandag daarop te vestig. Plekking verwys na ’n doelbewuste daad, ’n tipe self-relativisering, terwyl verplekking dui op ‘n onwillekeurige afbakening deur die Ander, of, belangrik in die konteks van *presentiments*, wanneer die liggaam gewond is. Beide plekking asook verplekking bring dus ’n bewussynsverruiming by die Self teweeg.

Plekheid: Nadat (ver)plekking plaasgevind het, is die Self bewus van moontlike afbakening van die liggaam. Die afgebakende plek, alhoewel deel van die verweefdheid van die liggaam, kan nou as raakvlak tussen die Self en Ander ingespan word om interweefdheid te benadruk.

Plekbaar: Die vermoë om te (ver)plek.

Boomblikking: Die moment waartydens die Self deur die blik van die Ander verander word – soos die verandering van die Self vanaf menslike persoon tot boom wat in *glance* bespreek is.

ADDENDUM B

Die volgende vrae is aan Me Coral Fourie gestel. Fourie, een van die enigste lewende optekenaars van Boesmanverhale, het in 1991, 1994 en 2001 bundels uitgegee wat bestaan uit verhale wat sy onder Kalahari-Boesmans opgeneem het. Die vrae en antwoorde is in Desember 2020 per epos versend, en word onveranderd, met die uitsondering van die wysiging van enkele leestekens, hier geplaas.

1. Waar en wanneer het jy die eerste keer met Boesmans in kontak gekom?

Die eerste maal wat ek met Boesmans in aanraking gekom het, was ek te klein om the onthou; 9-maande oud.

Sien, dit was die eerste winter na my geboorte, en elke winter daana het my ouers die vlaktes van die Kalahari van Betjoeanaland in opgetrek met 'n driekwartton Chev bakkie agter die wildstroppe aan met lisensie, jaggeweer, water, en proviant vir 2 tot 3 weke in die jagveld om te skiet vir biltong. Dan was daar Boesmans wat na die kamp gekom het. Daaroor later meer. Dus, toe ek my verstand begin kry en kon begin onthou op 4 / 5 jaar, was dit maar die gebruik en gewoonte en deel van mens se lewensstyl. Paasaweek was die eerste veldtoe-gaan, en dan weer in Junie/Julie.

2. Wanneer en waarom het jy besluit om hulle verhale op te neem?

Nadat my ouers uit Betjoeanaland verhuis het, ek begin skoolhou het, getroud is en 'n 'nuwe' lewensstyl moes vestig, was ek maar vasgevang in omstandighde buite my beheer. Dit was 'n aanpassing en het 'n ander gedagtegang geverg. In 1970 is ons Transkei toe verplaas. Hoewel ons dit baie geniet het om daar te woon en met die AmaXhosa te doene te kry, het die verlange en nostalgie na die Kalahari en sy mense al begin knaag. Soos wat ek van ou fotos af begin het om portrette van ons ou Boesmanvriende in pastelle te skilder, het die gedagte by my begin opkom om, as ek ooit weer die geleentheid kry terug te gaan, die stories wat hulle vertel het, te gaan vasvang.

3. Jy is Afrikaans, Engels en SeTswana magtig – en in watter ander taal/tale het jy met die Boesmans gekommunikeer?

Ja, ek het SeTswana gepraat voordat ek behoorlik Afrikaans kon praat, want dit was my daaglikse spreektaal, en slegs my moeder en Ouma het Afrikaans met my gepraat. Omdat ons in 'n Britse Protektoraat gewoon het, was die enigste ander blankes Engelssprekend; die magistraat, polisie sersant, sendingstasie se personeel, dokter en verpleegsters. Met hulle kinders het ons somtyds gespeel wanneer die ouers gekuier het, dus het ek Engels ook vroeg in my lewe opgetel. In die diep Kalahari waar ons gaan jag het, was daar BaKgalagadi. Hulle is 'n skakel in die ketting tussen die BaTswana en die BaSarwa (Boesmans). BaKgalagadi kon meesal die Boesmantaal in hulle omgewing, praat. SeKgalagadi weer, is soos 'n oer-Setswana en die Boesmans wat na-aan die Bakgalagadi was, kon weer SeKgalagadi praat. Dus het ons meestal met die Boesmans deur medium van SeKgalagadi gekommunikeer. Hier moet dit duidelik gestel word dat die Boesmantale het verskil van mekaar. In die Oos-Kalahari, in die omgewing van Ngware en noordwaards, Sisante, Diphuduhudu, is die Boesmans /Khuaa. Sentraal-Kalahari om en by Saladjwe en Khutse is die /Ghannaa en verder noord in die omgewing van Kikao is die /Ghiikhwii. Dis verskillende tale. Omdat ons nooit baie lank by een van die groepe vertoef het nie, en elke keer by 'n ander groep se omgewing gekamp het, was dit moeilik om enige van die tale aan te leer. Met die Boesmans in Namibia het ek deur 'n tolk wat Afrikaans magtig is gewerk want in Weermagomstandighede was Afrikaans maar die voertaal.



4. Hoe het jy die verhale opgeneem? Met notas, op oudio of op beeld?

Aanvanklik het ek 'n notaboekie gehad en alvertellende kortliks die storie van die Mokgalagadi wat getolk het, in Afrikaans neergeskryf. Dit was redelik maklik omdat daar baie herhaal word in 'n storie en die storie soms lank gerek word deur meer as een wat deelneem aan die vertelling. Dus kan mens nogal by die kruks van die storie uitkom in baie minder woorde as wat daar werklik gebesig word. Later het ek vir my 'n battery-aangedrewe bandopnemertjie aangeskaf. Dit was nie makliker nie, maar het gehelp in die sin dat ek by die huis my tyd kon gebruik om die koring van die kaf, wat baie is in 'n Boesmanstorievertelling, te kon skei om sin te maak van sekere stories wat urelank aangehou het. Ongelukkig het ek nooit die luukse van 'n goeie kamera, wat nog meer, 'n filmkamera, gehad om beelde te kon vaslê nie. Ek kon wel die storievertellers se portrette neem, maar geensins baie professioneel nie.

5. Onder watter omstandighede het jy die stories opgeneem? Was dit spontaan, tydens gemeenskapsverrigtinge, of was dit meer doelgerig en beplan? Daarby, het jy ooit saam met ander gewerk – hetsy navorsers, kultuurorganisasies of ander individue of groepe waarby jy aangesluit het tydens jou opnames van en werk met Boesmans?

Die omstandighede waaronder ek stories versamel het, het verskil. Nadat ons in die Transkei gewoon het, is Jan (my man) verplaas na die destydse Lebowa. Daar was ons slegs vir een jaar toe ons na Taung, in die destydse Bophutatswana, verplaas is. Ons het in Hartswater gewoon (1978-1982) sodat die kinders naby skole kon wees en daaglik na Pinagare, skool vir Kapteinseuns in Taung, gery om daar te werk. Dit was tydens hierdie verblyf op Hartswater, dat Izak Barnard, 'n ou skoolvriend wat safaris gedoen het in Botswana, my gekontak het om saam met hom 'n toer te onderneem na die Boesmans op Ngware om as tolk op te tree vir 'n groep toeriste. Dit was die begin van geleentheid om met die storieversamelings se opnames te begin. Die opnames is gewoonlik spontaan gedoen in die kamp om die vuur waar die Boesmans ons besoek het. Tussen my take deur wat ek moes verrig in die diens van Penduka Safaris, het ek by die Boesmans se vure gekuier, saam met Semane (Mokgalagadi-tolk) om die Boesmans se vertrouwe te wen. Baie van die ouer Boesmans was jongmense in die tye wat ons daar gejag het en het my Pa, Johan Knobel, en my broer, Rradipotso, (Quintus) baie goed onthou en ook vir my en my suster, Mmaditau. Dit het die storieversamel baie makliker gemaak. Dit was nooit my doel om die storieversameling baie akademies te doen nie, omdat ek nie 'n akademiese agtergrond het nie. Die storieversameling in die omgewing van Khutse by die //Ghannaa, was Mantag, 'n Tswana/Kgalagadi, my tolk en in die omgewing van Kikao by die /Ghiikwhii het Noge, 'n Mokgalagadi, vir my getolk. Die samewerking met Penduka se Izak Barnard het ses jaar lank geduur totdat ek my eie 4X4 1981-model Toyota Hilux tweedehands kon aanskaf. Daarna het ek op my eie gaan stories soek. Gewoonlik 2 of 3 vriende saamgenooi om te help kostes dek. Ook partykeer as gids vir privaatmense opgetree en dan van die geleentheid gebruik gemaak om stories op te neem. Dikwels, wanneer daar in die aande om die vuur gedans is, sou ek eenkant met 'n paar van die Boesmans wat nie aan die dans deelgeneem het nie, sit en storiesmaak terwyl hulle aan my verduidelik waaroor die dans gaan en 'n storie daarvan maak.

By geleentheid van 'n koerantberig (1985) wat oor my kunsuitstalling in Pretoria gegaan het, het ek genoem dat ek Boesmanstories versamel. So het Komdt. Louis Potgieter van die S.A.W. my gekontak en my die geleentheid gegee om na die Omega Basis in die Kaprivi te vlieg om stories te versamel. Daar het ek in die aande in die lyne van Slegkamp, waar die siviele Boesmans gebly het, stories versamel by van die vlugteling. Ek het die probleem ervaar dat hulle nie aan my van hulle tradisionele stories wou vertel nie, maar het bly vertel van hulle vlug en hoe hulle 'gejag' was deur SWAPO en ander vyande. Hulle was meestal van die /Khung en //Khwe uit Angola. Later by nog 'n geleentheid saam met Kapt. Prieur du Plessis (ook met Weermag hulp) is ek na Boesmanland in Suid-Wes. In die omgewing van Tschumkwe kon ek ook 'n paar stories kry by /Xhu Boesmans.

Daar is wel 'n storie wat ek nie versamel het nie ingesluit in *Living Legends* wat ek by Bill van Niekerk gekry het en waarvoor ek hom erkenning gegee het. Die storie van "Old man Chauke who would not weep".

6. Wat was die uitdagings van die opnameproses? Is daar opnames waarna jy na die Boesmans moes terugkeer om uitklaring te verkry?

Die grootste uitdagings in die storieversameling by die Boesmans was maar die vervoer, afstande en onkoste. In Namibia was dit weer 'n kwessie van vertroue ook. Hulle het my nie geken nie en die tyd was te kort om met hulle saam te wees om hulle vertroue te wen.

Daar was ook stories waarvan ek geen duit of kop en stert kon uitmaak watter sin die storie maak nie. Gewoonlik baie onsamehangend en deurmekaar. Sulke stories het ek net geïgnoreer en het ek ook nie rereg die geleentheid gehad om weer op te neem met die verteller/s om duidelikheid te kry nie.

7. Hoeveel 'togte' het jy na die Boesmans onderneem vir opnamedoeleindes? Wanneer was jou laaste besoek?

Nee, ek het nie getel hoeveel togte ek gemaak het na die Boesmans nie, maar dit het oor 'n tydperk van minstens 24-jaar geduur. Die laaste 2-keer was in 2002 saam met Dr Ansie Steyn (toe sy nog by die Nasionale Museum in Pretoria was) om aan die Boesmangroep by Diphuduhudu en met wie ek die meeste gekommunikeer het, boeke en

‘dankbaarheidsgeskenke’ te neem. (Daar is nou ’n skool vir die Boesmankinders en ek het ’n boek aan die skool geskenk). In 2010 was ek saam met uitgewer-vriend, Nicol Stassen, die laaste keer by dieselfde groep. Daar was egter min van die oorspronklike groep oor met wie ek deur die jare gekommunikeer het.

8. Jy het drie verhaalbundels gepubliseer – die eerste 1991 is ’n kinderboek in Afrikaans met eie illustrasies; die tweede (1994) is ’n Engelse boek vir volwassenes. Die derde (2001) is ’n boek in Afrikaans en Duits met illustrasies deur Boesmans. Ek lees ’n tipe van progressie en uitgewing van die verhale ... Wat was die publikasie oorwegings in die dekade 1991-2001 wat jy in ag geneem het?

As akademikus kan jy dalk ’n progressie daarin lees. Dis egter nie doelbewus gedoen nie. Die eerste kinderboekie noem ek my “terapie-boekie”. Waarom?

Gedurende 1989 met die ANC-aangevuurde opstande by skole was my invloed te sterk by die skool waar ek skoolgehou het: Gaetsho High School in Lichtenburg. Ek was gedreig en letterlik verjaag deur ’n klompie belhamels by die skool. Omdat ek vir my lewe gevrees het en geweier het om te bedank, het ek by die gebiedskantoor gaan intrek. Om my gedagtes konstruktief besig te hou, het ek die Boesmanstories nader getrek, tien uitgesoek waarin die minste agressie voorkom en dit vertaal, in kinderverhale omskryf en geïllustreer. Dis hoe *Sandkorrels vir Sonkinders* gebore is.

Ek is toe genooi deur Komdt. Louis Potgieter om te gaan kyk waar die Boesmans uit Namibia hervestig is by Schmidtsdrift anderkant Kimberley. Daar aangekom het ek onmiddelik my dienste by Komdt. Scholtz van Wyk aangebied en is daar ’n skool by die Tentedorp van 201 gestig. Daar was ongeveer 4000 Boesmans wat verkies het om ná die Bosoorlog eerder in S.A. te kom hervestig omdat hulle SWAPO nie vertrou het na onafhanklikheid nie. Tydens my verblyf aldaar (1990-1991) het ek ongelukkig glad nie tyd gekry om enige stories te versamel nie (waaroor ek, in retrospeksie, baie spyt is). Na byna 2-jaar daar en ek ’n selfhelp-projek geïnisieer het, terug by die huis was, het ek begin vertaal en illustreer aan die volwasse boekie, *Living Legends of a Dying Culture*, wat toe in 1994 deur Prof Eric Holm se Ekogilde by Universiteit van Pretoria uitgegee is. Die idee van die illustrasie van die verteller se portret by die storie, het ek gekry van ’n boekie uit Australië met Aboriginië stories wat iemand vir my persent gegee het, en omdat die fotos wat ek gehad het van die vertellers ook maar van ’n swak gehalte was.

Omdat ek toe my eie 4X4 aangeskaf het in 1991, kon ek my tyd gebruik om na my geliefde groep /Khuaa Boesmans by Diphuduhudu (Ngware-omgewing) te gaan vertoef, stories uit te ruil en te teken. Dit was ook 'n proses om eers uit te vind wie die 'kunstenaars' in die groep is, tekenmateriale uit te toets en tot versameling oor te gaan. Ek het ook die proses by die //Ghannaa by Khutse uitgetoets maar met minder sukses. My gevolgtrekking was dat hulle meer met toeriste te doene kry en minder belangstelling getoon het omdat hulle 'n inkomstetjie uit die toeriste gekry het.

Die kinderlike manier waarop ons by Diphuduhudu te werk gegaan het, was prettig, informeel en op 'n speelse manier gedoen. Vir elke storie met 'n illustrasie wat 'aanneemlik' was, het die verteller 'n Okapi-sakmes gekry en/of 'n sakkie tabak en sout. Daar is ook heelwat stories wat nie op 'standaard' was nie, wel beloon is, maar nie in die versameling opgeneem is nie. Van die stories wat in *Living Legends* opgeneem was, is herhaal in *Splinters uit die Vuur* juis omdat ons stories uitgeruil en oorvertel het om geïllustreer te kry. Die titel van die bundel kom juis uit saans by die vuur se storievertellery: By die vuur word die beenpype gevul met die tabak wat die dag 'verdien' is, 'n droeë takkie word in die vuur gedruk om te vlam. Dan word die brandende splinter uit die vuur gehaal, die pyp daarmee aangesteek, en die storievertellery begin terwyl aan die pype gesuig word en die pype selfs gedeel word met hulle wat nie 'n pyp het nie, soos ons die stories deel.

Die publikasie oorweging was uitsluitlik om die laaste van die laaste Kalahari-Boesmans se stories te bewaar sodat hulle eie kinders se kinders dit kan onthou en geniet en natuurlik vir my eie genot en herrinneringe.

9. Is daar 'n rede vir die uitgewing in Afrikaans spesifiek, die enigste taal waarin jy meer as een boek uitgegee het?

Geen rede waarom ek Afrikaans meer gebruik het nie. Om die waarheid te sê, net die eerste kinderboekie was bedoel om Afrikaans te wees. *Splinters from the Fire* was eers in Engels geskryf. Die uitgewer, Nicol Stassen, het die vertaling in Frans en voorwoord deur Eduoard Maunick (deur Alliance Francaise geborg) gereël. Dit was dan ook sy idee om die boek te vertaal in Afrikaans en Duits, met verkope in Namibië in gedagte. Daar is dus twee bundels: Engels/Frans en Duits/Afrikaans.

10. Wat is die rede vir die Duitse vertalings? Is ek reg om 'n verbintenis met die 'eerste' Boesmanargief (1869-1884) van die Duitse geleerde Wilhelm Bleek, te bespeur?

Soos reeds in #9 genoem, was dit Nicol Stassen se idee om die vertalings te laat doen met die oog op verkope in Namibia. Die boek het dan ook goed verkoop as aandenking/geskenk by die lughawe.

11. Wanneer het jy die sketse wat in *Splinters uit die Vuur* (2001) verkyn versamel. Hoe het jy met die Boesmans gewerk om dit in te win?

Ook in #8 genoem dat ek meer tyd gehad het en my eie vervoer nadat ek teruggekom het van Schmidtsdrift af om tyd by die Boesmans deur te bring. Die brandstof was maar altyd gedeel deur vriende wie ek kon saamneem om ook graag die ervaring te deel.

Ons het vetpret gehad met die inwin van die stories soos reeds in #8 beskryf. Stories wat ek op ander plekke versamel het gedeel en dan het hulle dit geïllustreer. Meestal het een gesit en 'n storie geskets/illustreer, dan na my gebring en die illustrasie aan my kom verduidelik soos in 'n strokiesprent. Soms is die papier omgedraai om die storie te voltooi.

12. Benewens die drie verhaalbundels, waar en waarom het jy anders oor die Boesmans geskryf?

Nee, niks anders geskryf nie, want ek het nie enige belangstelling ervaar deur enige iemand of instasie of tydskrifte oor die onderwerp nie. Ek en Dr. Ansie Hoff het wel soms gesels oor verskille/ooreenkomste tussen die KhoeKhoe en die Boesmans om in haar studies te gebruik. Of sy my ooit erkenning gegee het, sal ek nie weet nie. Ek het wel 'n ongepubliseerde manuskrip in my besit oor ons kleintyd se ervarings in die jagveld waarin Boesmans genoem word, maar uitgewers stel nie belang in die publiseer daarvan nie.

13. Wanneer, waar en by wie het jy die bynaam N/aude gekry?

Omdat ek 'n SeTswana naam, Mmamafika, het in Botswana en van kleins af bekend was met die naam, het die Boesmans in Botswana my maar op daardie naam genoem.

Toe ek egter by die Boesmans op Schmidtsdrift gebly en gewerk het, het die /Xhu my die naam gegee. Dit beteken blykbaar 'die een wat help' of 'helper'.

14. Wat is die opgetekende verhaal/verhale wat jou bybly?

Dit hang af van die omstandighede. Soms as ek na die 'hasie' in die maan kyk, dink ek aan die storie van lewe na die dood. Of die stadige beweging van die verkleurmannetjie, dan dink ek dat dit hy was wat te stadig was om aan mense die goeie tyding te bring oor lewe na die dood. Of wanneer ek in die droë loop van 'n oerrivier ry, dan is dit asof ek my kan indink hoe 'n vrou kon kruip om dit so oop te stoot.

15. Watter insig het jy uit jou interaksies met die Boesmans gekry waarvan jy glo ander moet kennis neem?

Hieroor kan ek 'n boek skryf. Kort-kort in my huidige lewensstyl dink ek; DIT het die Boesmans my geleer. *Hoe hulle die kinders los om te leer uit ervarings saam met grootmense, sonder formele onderrig. *Hoe hulle die lewe aanvaar soos dit kom sonder baie ontledings, uitleg of kommer oor die toekoms, m.a.w. aanvaarding van omstandighede. *Om nie materialisties te wees nie en te vergaar nie, maar om met min klaar te kom. *Om maklik te verhuis, op elke plek jou te kan tuismaak en die beste uit elke omgewing te leer en te neem, m.a.w. aanpassingsvermoë. *Oplettend te wees, fyn waar te neem en vinnige gevolgtrekkings te kan maak. *Besluite te neem en die gevolge daarop te hanteer. *Om mense gou en akkuraat op te som en daarvolgens te behandel en te reageer. *Niks te mors nie, elke grein van kos te verbruik. Niks verlore te laat gaan nie, water, senings, beendere, bas, enigiets: Uit die natuur, van die natuur, na die natuur sonder vermorsing. *Mededeelsaamheid. Alles word deur almal in die groep gedeel sonder argumente. *Samehorigheid terwille van die groep se oorlewing. *Elkeen in die groep het 'n spesiale doel en plek en moet sy/haar kant bring terwille van die groep se oorlewing. *Nederigheid. Geen grootpratey of selfverheffing nie. *Innoverend te dink en doen ten einde 'n doel te bereik.

Dis maar kortliks. As ek gaan sit en begin skryf kan daar sekerlik nog vele meer wees.