

# Wat oor is, is die Self: verblyf in 'n boomholte in Wilma Stockenström se *Die kremetartekspedisie*

Susan Meyer

---

Susan Meyer, Fakulteit Opvoedingswetenskappe, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

---

## *Opsomming*

In Wilma Stockenström se roman *Die kremetartekspedisie* (1981) – in sewe tale vertaal en in 2004 heruitgegee – is die verteller 'n 15de-eeuse slavin wat haar laaste lewensdae in 'n kremetartboom-holte êrens in Afrika deurbring. Hierdie artikel fokus op die uitbeelding van die rekonstruksie van die slavin se persoonlike identiteit in die laaste fase van haar lewe. Die ondersoek is gerig op die ontleding van die prosesse waardeur die Self, gekonstrueer binne sosiale en kulturele verband, herontdek en nuut gedefinieer word in verhouding tot en deur interaksie met die natuur as die Ander, as daardie entiteit waarmee interaksie plaasvind om die Self te voorskyn te roep. Die teoretiese uitgangspunt vir hierdie ondersoek is Stuart Hall en Homi Bhabha se beskouing van identiteit in terme van verskille (eerder as gedeelde eienskappe) en die interaktiewe verhouding met die Ander, wat die Self in groter besonderhede openbaar. Die doel is om vas te stel op watter wyse die natuur as die Ander figureer en om die rol van die natuur ten opsigte van die rekonstruksie van die slavin se identiteit te ondersoek. Eers word die fokus gerig op die verkenning van die sosiaal-gekonstrueerde identiteit van die slavin, dan op die representasie van die prosesse – afwisselende prosesse van differensiasie ten opsigte van en vereenselwiging met die omringende natuurwêreld – wat lei tot die opheffing en oorstyging van haar slawe-identiteit en 'n ruimer, nuutsoortige verwesenliking van die Self. *Die kremetartekspedisie* bied op unieke wyse literêre uitdaging aan die Westerse diensbaarheidsbeskouing van die natuur. In plaas van die siening dat die natuur die mens tot nut en voordeel is in 'n sin wat ondergeskiktheid en menslike uitbuiting impliseer, beeld hierdie roman die mens uit in eksistensiële afhanklikheid van die natuur as die wesentlike Ander in die prosesse met behulp waarvan die Self ge(re)konstrueer en volledig begryp word.

**Trefwoorde:** natuur as Ander; ekokritiek; identiteits(re)konstruksie; Wilma Stockenström; *Die kremetartekspedisie*; mens-natuur-interaksie

**Abstract****All that is left is the Self: Sojourn in the hollow of a tree in Wilma Stockenström's *The expedition to the baobab tree***

Wilma Stockenström's 1981 novel *Die kremetartekspedisie* was reissued by NB Publishers in 2004. In this novel the narrator is a nameless 15th-century slave woman who spends the last part of her life in the hollow of a baobab tree after an unsuccessful journey of discovery through Africa during which her owner died. My investigation is concerned with the way the reconstruction of personal identity by the slave woman is portrayed in this final phase of her life.

While gender issues have been central in various critical discussions of *Die kremetartekspedisie*, this article intends to move beyond such interpretations to bring an even closer focus on the exceptionally rich content of the novel by approaching it from an ecocritical perspective for the first time. Following ecocriticism's procedure of "study(ing) literary texts with reference to the interaction between human activity and the vast range of 'natural' or non-human phenomena which bears upon human experience" (Childs and Fowler 2009:65), the focus will be on the influence of nature on identity in this novel. The slave woman's sojourn in the baobab tree brings an end to her spiritual and social enslavement and represents a return to the primeval roots of humanity while experiencing the dualistic relationship of dependency on, and tension with, nature. This investigation will analyse the processes through which the Self, initially constructed within social and cultural contexts, is rediscovered and newly defined in relation to, and by interaction with, nature as the Other in the process of identity (re)construction. The key aspect is the slave woman's arriving at self-knowledge through reaching the core of humanness, experienced in the most fundamental relationship humankind has known since the day of creation, namely the one with nature.

*Identification*, a key concept in my analysis, is theoretically grounded in James Fearon's distinction between social and personal identity. *Identity* refers to a socially constructed category, often built on politically strategic grounds where power and strategy may well play a determining role (Fearon 1999:2, 15, 31). Personal identity is described in terms of a set of qualities or principles of behaviour which is the basis of what, in one's own opinion, distinguishes oneself from others and which determines the individual's self-respect, pride, and dignity (Fearon 1999:11, 20–3). For my analysis the theoretical point of departure is the way Hall (1996:4–5) and Bhabha (1994:67) regard identity in terms of separation, difference and exclusion (rather than shared or identical qualities) and their views on the interactive relationship with the Other, through which the Self is manifested in more detail. The purpose is to determine the manner in which nature figures as the Other with regard to the reconstruction of the slave woman's identity.

The focus is to explore the socially constructed identity of the slave woman. Thereafter, attention will be paid to the representation of the alternating processes of differentiation with regard to, and of identification with, the surrounding natural world which results in her slave

identity being counteracted and exceeded as well as the unfolding of a broader, more complete sense of Self.

The socially constructed identity of the slave woman in *Die kremetartekspedisie* is the outcome of numerous forms of degrading and dishonourable treatment, practices that have shaped and reinforced a lack of self-esteem over years: the bondage and oppression, sexual exploitation, complete dependency on the owner, the humiliation in the marketplace and the limiting ignorance about life outside the house of slavery. Experiences of human monomorphism give support to expressions that may even suggest a complete lack of personal identity: “We are all one woman, interchangeable, exchangeable” (Stockenström 1983:23) and “(We are) items of everyday use of feminine and masculine gender” (42). When, in the final years of life, the slave woman is no longer caught within an enslaving social dispensation, but finds herself within the context of the rhythm, cycles and processes of nature, aspects of identity emerge that lead to a much fuller and more meaningful experience of the Self.

When the slave woman arrives at the baobab in a famished and tattered state, feelings of tension and alienation toward nature are revealed by her way of focalising on that space. Simultaneous and immediate proof of her dependence on what nature offers her may also be found, though: the baobab as refuge, but also as “confidant” and “guardian” (28–9). The human-tree relationship is explored with special reference to the mental and emotional connection the woman finds with the tree and which initiates a process of identification. A sense of unity emerges: the baobab becomes the woman’s “grey tree skin” and the “belly” from which she is “reborn every time” (12, 94). Through accumulative processes of unification by which the tree becomes her own, larger self, the slave woman arrives at such a degree of association with the baobab that she realises: “I can say: This is I” (12). From this process of identification with the tree, new insights regarding the Self emerge for the slave woman in this novel.

The baobab, the physical and psychic centre of the woman’s existence, is part of a larger ecological whole: the formation of buds and flowers, the fertilisation by bat and bee, the absorption of rain by the roots. Through her interaction with surrounding nature, the slave’s role as “subjugated” is endowed with a wider, more positive meaning, for she is integrated within the larger, significant totality of ecological existence. Here, signs are visible of deep ecology’s views of the interconnections between all life forms and of the human’s place in the whole of creation’s web of organic life (Evernden 1996:95; Merleau-Ponty 1973:142). In getting to understand and appreciate her place in a larger order and in being measured against the permanence of nature she realises that, while man may be simply a “transitory draught of air” (15), her “subordinate” place is no longer a position without value or meaning. Nature becomes the context within which mankind can live with dignity, as a unique and valid entity alongside the uniqueness of other species, a separate but, at the same time, meaningful part of the larger whole of creation. A series of interactive experiences in, and relating to, the baobab and nature lead to a newly appreciated and more dignified experience of the Self, and to her becoming more fully human by acquiring independence and self-regard. This positive

perception of a stronger self contradicts her previous sense of self-contempt and her socially constructed identity situation of worthlessness.

In its unique way *Die kremetartekspedisie* issues a literary challenge to the Western instrumentalist view of nature. Instead of emphasising the idea of nature's utility and thus, in a sense, implying subjection and exploitation by mankind, this novel portrays humankind anchored to nature in a relationship of existential dependence, relying on nature as the essential Other in the processes through which the Self is (re)constructed and fully understood. In contradicting the patriarchal relationship to nature, this novel corresponds with ecofeminism's aims in challenging the dualisms in Western society (male/female, human/nature) as well as the underlying ideas of superiority and inferiority.

*Die kremetartekspedisie* deals with the construction of identity within the context of ecocriticism in an interesting way. Lawrence Buell calls for the rethinking of the Western ways in which human beings imagine themselves in relation to their natural environment. He asserts that "environmental crisis involves a crisis of the imagination, the amelioration of which depends on finding better ways of imagining nature and humanity's relation to it" (Buell 1995:2). Steenkamp (2011:186) reasons that the alternative appears to be a more ecocentric approach that places a self *in* nature, as an integral and indistinguishable part of a larger ecosystem. Steenkamp's thesis, however, highlights the many difficulties associated with such a re-envisioning of the relationship between self and environment within a South African context, pointing to the history of colonial oppression and racial segregation, as well as the relationship of these violent legacies to current debates surrounding the issues of land ownership, the distribution of natural resources, and ecological concerns.

*Die kremetartekspedisie* offers a literary response to the challenge of "finding better ways of imagining nature and humanity's relation to it", taking into account precisely those problems relating to ideas of environmental belonging, or the positioning of the self in relation to the natural world in South Africa. The narrative particulars of *Die kremetartekspedisie* are situated entirely beyond South Africa's geographical boundaries and the socio-political context of the time. The main character is totally separated from the scene of the social and political exploitation dominating the history of South Africa and influencing ecological consciousness, even from the main era of the European colonisation of Africa, which stigmatised the indigenous peoples and, simultaneously, burdened natural resources. Hence possibilities of gaining knowledge of the Self in an unimpeded manner are imagined through a more intimate awareness of natural space, which, in turn, plays a role in determining the worth and views of the self.

**Keywords:** nature as the Other; ecocriticism; deep ecology; (re)construction of identity; Wilma Stockenström; *The expedition to the baobab tree*; interaction between human and nature; Self in nature; ecofeminism

## 1. Inleidend

Wilma Stockenström se roman *Die kremetartekspedisie* is oorspronklik in 1981 gepubliseer en in 2004 deur Human & Rousseau heruitgegee. In hierdie roman herbeleef 'n naamlose, 15de-eeuse slavin die verhaal van haar oorlewing in 'n hol kremetartboom, in 'n vaag gedefinieerde Afrika-ruimte, in die laaste fase van haar lewe. Die oudgeworde slavin lewer verslag, in die vorm van innerlike monoloog waarin 'n direkte aanbieding van haar onuitgesproke gedagtes gegee word, van haar bestaan vandat sy as jong meisie gevange geneem en agtereenvolgens deur drie eenaars besit is. Saam met 'n vierde eenaar vertrek sy op 'n ontdekkingsreis deur Afrika om nuwe handelsroetes te vind. Die ekspedisie misluk, haar eenaar word die prooi van 'n krokodil en sy vind skuiling in die stam van die hol kremetart. Hier word sy ontdek deur klein mensies, vermoedelik die San, wat haar versorg deur geskenke aan haar te offer, totdat sy hul laaste geskenk aanvaar en die gif wat hul voor die boom plaas, drink. Die kremetartboom word dus die punt waar haar (lewens)reis eindig, maar dis ook die oord waaruit geestelike ontdekkingspaaie lei terwyl sy terugskouend die verskillende stadia van haar lewe beleef.

Die roman is in 1983 in Engels vertaal deur J.M. Coetzee (*The expedition to the baobab tree*) en hierdie vertaling het wye lof ingeoes (Sabor 1983:2172, Pienaar 1983:12). *Die kremetartekspedisie* sluit ook intertekstueel aan by Coetzee se eie uitbeelding van die situasie van die ontmagtigde mens in koloniale verhoudings: dié van Viëtnam, die Khoi en San in *Dusklands*, Magda in *In the heart of the country*, die visserbevolking en die onbeskaafdes (barbare) in *Waiting for the barbarians*, Michael K in *Life & Times of Michael K* en Friday in *Foe*. *The expedition to the baobab tree* is gevolg deur vertalings in Hebreeus (1983), Duits (1985; 1987), Frans (1985), Italiaans (1987) en Sweeds (1987) (sien Toerien 1998). Die oorspronklike roman, asook die vertalings daarvan, het plaaslike en internasionale erkenning gekry soos min Afrikaanse romans in die era van die 1980's (Van Zyl 1989:9, Cloete 1999:619) en die Italiaanse vertaling is bekroon met die Guizare Cavour-prys vir die beste buitelandse publikasie wat in 1987 in daardie taal vertaal is (Human 2004:11).

*Die kremetartekspedisie* is Stockenström se derde prosawerk. Dit is voorafgegaan deur *Uitdraai* (1976) en *Eers Linkie dan Johanna* (1979), en gevolg deur *Kaapse rekwisiete* (1987) en *Abjater wat so lag* (1991). Laasgenoemde is bekroon met die W.A. Hofmeyr- en Hertzog-pryse. Stockenström is ook 'n bekroonde digter: vir haar bundel *Van vergetelheid en van glans* (1976) het sy die Hertzogprys vir Afrikaanse poësie verower en vir *Monsterverse* (1984) die CNA-, Louis Luyt- en Ou Mutual-pryse. Juis die poëtiese aspekte van die taalgebruik in *Die kremetartekspedisie* het die aandag van resensente en kritici getrek (sien Venter 1981:12; Lindenberg 1981:8; Olivier 1983:7; Labuschagne en Smuts 1998:19); ook in die Engelse, Nederlandse en Franse vertalings wys die flapteksskrywers op die poëtiese kwaliteit van die teks (in Smuts 1981:22).

André P. Brink beskryf die roman op die flapteks van die Engelse vertaling (1983) as “a harrowing exposé of the humiliations and degradations inflicted on the female body – and a moving celebration of the indomitable nature of the female mind”. Genderkwessies vorm ook

die vertrekpunt in verskeie besprekings van die roman. Daar is onder andere gefokus op Stockenström se uitbeelding van die kompleksiteit van die ervaringswêreld van die vrou (Venter 1981:12), die dubbele las van onderdrukking op seksuele en rassegebied (Sabor 1983:2172), en die kragte spesifiek geassosieer met die vroulike geslag in 'n samelewing van manlike oorheersing (Sweetman 1983:413). Du Plessis (1988) het *Die kremetartekspedisie* gelees as 'n verkenning van die tekstuele vroulikheid (*textual femininity*) wat op vele wyses in die roman ingeskryf is, en Gardner (1988) het die roman vanuit 'n Marxisties-feministiese perspektief ontleed.

Daar is gepoog om die roman ook vanuit verskeie ander invalshoeke te ontleed – 'n bewys dat kritici dit nie maklik vind om 'n goeie greep op die besonder ryk inhoud daarvan te vind nie.<sup>1</sup>

Met hierdie artikel word beoog om die roman vir die eerste maal spesifiek vanuit 'n ekokritiese perspektief te benader, en 'n teoretiese raamwerk vir die ekokritiese benadering word in die volgende afdeling verskaf. Die slavin se verblyf in die kremetartboom bring die beëindiging van geestelike en sosiale knegskap asook 'n terugbeweeg na die oerwortels van menswees om die dualistiese verhouding van afhanklikheid van en spanning met die natuur te ervaar. Die herontdekking ten opsigte van die Self – deur Milne (1984:14) opgesom as “the protagonist’s hard attainment of self-awareness, outside the dependent, enslaved and prostituting role into which she is socialised” – word ondersoek binne konteks van 'n reeks interaktiewe belewenisse in en met betrekking tot die kremetart en die omringende natuur. Die doel van my ontleding is om aan te dui hoe die slavin tot 'n nuwe ervaring van haar persoonlike identiteit kom, deur te verken hoedat die Self – oorskadu deur die dominante sosiale identiteit van “die besitte klas waartoe ek behoort” (Stockenström 1981:19) – ontdek en nuut gedefinieer word in verhouding tot en deur interaksie met die natuur as die Ander in die proses van identiteits(re)konstruksie. Wat sentraal staan in my bestudering van die roman, is die uitbeelding van die wyse waarop die slavin tot nuwe selfkennis en -waarde kom, spesifiek deur die kern van menswees te ontdek in die mees fundamentele verhouding waarin die mens geskape is, naamlik dié met die natuur (Buell 2005:1–2; Vital 2008:92).

## 2. Teoretiese konteks

In my ontleding van *Die kremetartekspedisie* volg ek die werkwyse van die ekokritiek, wat in *The Routledge dictionary of literary terms* deur Childs en Fowler (2009:65) beskryf word as “[t]he study of literary texts with reference to the interaction between human activity and the vast range of ‘natural’ or non-human phenomena which bears upon human experience – encompassing (among many things) issues concerning fauna, flora, landscape, environment and weather”. Cheryll Glotfelty, wat saam met Harold Fromm baanbrekerswerk gedoen het op die gebied van die ekokritiek, benadruk in hulle invloedryke publikasie *The ecocriticism reader* die interdisiplinêre aard van ekokritiek, kripties gedefinieer as “the study of the relationship between literature and the physical environment” (Glotfelty 1996:xviii). Sy maak

dit duidelik dat, ondanks die verskeidenheid van teorieë en uitgangspunte wat ingesluit word in die ekokritiek,

all ecological criticism shares the fundamental premise that human culture is connected to the physical world, affecting it and affected by it. Ecocriticism takes as its subject the interconnections between nature and culture, specifically the cultural artefacts of language and literature. As a critical stance, it has one foot in literature and the other on land; as a theoretical discourse, it negotiates between the human and the nonhuman. (Glotfelty 1996:xix)

Die belangrikste hoofstrome binne die ekologie as literatuurteorie is radikale ekologie (*deep ecology*), ekofeminisme en sosiale ekologie (Gerard 2004:20–30; Postema 2005:11–2). Arne Naess het die term *deep ecology* in 1973 geskep. Die hoofpunte van hierdie radikale opvatting, waarvoor George Sessions met Naess saamstem, word deur Sessions (1995:68) uitgespel in *Deep ecology for the twenty-first century*. Eerstens is die welstand van sowel menslike as niemenslike lewe op aarde van waarde en belang, onafhanklik van die nut of bruikbaarheid van die niemenslike wêreld vir die mens se doeleindes. Die term *intrinsieke* (of *inherent*) *waarde* word in hierdie verband gebruik. Tweedens het die mens geen reg om die rykheid en diversiteit van lewensvorme aan te tas nie, buiten die vervulling van (lewens)noodsaaklike behoeftes. Derdens is die florering van menslike lewe te versoen met 'n weselik kleiner menslike bevolking, maar die florering van niemenslike lewe vereis 'n kleiner menslike bevolking.

*Radikale ekologie* word deur Huggan en Tiffin (2007:9) as 'n “donkergroen” / anti-antroposentriese uitgangspunt beskryf teenoor 'n “liggroen” / antroposentriese benadering. Terwyl die meer liberale benaderings tot ekologie (*shallow ecology*) fokus op die impak van omgewingsaksies op die mens, bestudeer radikale ekologie die effek daarvan op alle organismes. By eersgenoemde geld die uitgangspunt dat die natuur beskerm moet word om die mens se onthalwe; radikale ekologie, daarenteen, eis die erkenning van die intrinsieke waarde van die natuur.

Ekofeminisme, wat saamgestel is uit die denkraamwerke van die ekologiese en die feministiese skole, fokus op die verbande tussen omgewingsvernietiging en seksistiese oorheersing wat beskou kan word as die gevolge van patriargale magstrukture (Postema 2005:14). Radikale ekologie identifiseer die antroposentriese dualisme mens/natuur as die primêre oorsaak vir anti-ekologiese beskouings en praktyke, maar ekofeminisme blameer ook die androsentriese dualisme man/vrou (Garrard 2004:23). Ofskoon die verskille wat bestaan in die uitgangspunte en werkwyses van die twee denkskole, soos uiteengesit deur Salleh (1992:195–216),<sup>2</sup> word die desentralisasie van magstrukture deur beide gesien as 'n metode om die doel te bereik van die waardering van alle lewe (Murphy 1995:4–5; Postema 2005:17).

Sosiale ekologie bestudeer die oorheersing van die natuur en omgewingsprobleme as die resultaat van sisteme van oorheersing of uitbuiting van mense deur ander mense (Garrard

2004:28). Die uitgangspunt is dat die fokus op die oorheersing van ander mensegroepe die antroposentrisme bestendig wat die teiken behoort te wees van enige aardgesentreerde kritiek. Murray Boochin, wat beskou word as die vader van sosiale ekologie, beaam die radikale ekologie en ekofeminisme se standpunt dat menslike hiërargieë verantwoordelik is vir die grootste hoeveelheid omgewingskade, maar hy kritiseer voorstanders van die radikale ekologie wat die sosiale faktore onderskat wat aanleiding gee tot die omgewingsverskynsels wat die onderwerp is van hulle kritiek (Boochin 1999:284). Garrard (2004:28) beskryf die sosiale ekologie as eksplisiet polities en wys op ooreenkomste met eko-Marxisme in die propagering van die verandering van politieke samelewingstrukture, sodat produksie vir die akkumulاسie van rykdom vervang kan word deur produksie om in werklike behoeftes te voorsien.

Die teoretiese grondslag van die ekokritiek wat hier verskaf word, dien as kriptiese belyning vir my benadering tot *Die kremetartekspedisie* waarin die doelwit van ekokritiese studie sentraal staan, soos vroeër gestel in die woorde van Childs en Fowler (2009:65): “the interaction between human activity and the [...] non-human phenomena which bear upon human experience”. Aspekte in die roman wat duidelik aansluit by spesifieke ekokritiese denkskole, byvoorbeeld dié van die radikale ekologie of ekofeminisme, word aangeraak, maar die fokus van die ondersoek is eerder breedweg ekokrities in die sin dat dit gerig is op die uitbeelding van ’n spesifieke aspek van die mens se verhouding met die natuurwêreld naamlik die invloed van die natuur en van die wisselwerking daarmee op identiteitsaspekte in Stockenström se roman.

Aangesien *identiteit* ’n sleutelkonsep is in die roman-ontleding wat volg, moet ook daarvoor ’n bondige teoretiese fundering verskaf word wat verhelderend sal wees vir die argument wat in die artikel ontvou. As eerste belangrike beginsel vir hierdie argument geld dat identiteit nooit in isolasie bepaal word nie: “There is no such thing as an individual, only an *individual-in-context*, no such thing as self, only *self-in-place*” (Evernden 1996:103). Drie verdere kwessies omtrent identiteit word in die volgende paragrafe kernagtig belig: die *sosiaal-gekonstrueerde* aard daarvan, die aspek van *persoonlike identiteit / self-identiteit* en die kwessie van *differensiasie* en die *Ander* in identiteitskepping.

’n Artikel waarin die tersaaklike identiteitsaspekte duidelik onderskei en bespreek word, is dié van James Fearon (1999) getiteld “What is identity (as we now use the word)?”. Hierin onderskei Fearon twee betekenisaspekte van identiteit wat afsonderlik of in kombinasie kan figureer, naamlik sosialeidentiteit en persoonlike of self-identiteit (*personal identity*). In die eerste betekenisverband verwys *identiteit* na ’n sosiaal-gekonstrueerde kategorie, ’n groepering van mense geëtiketteer deur menslike denke en diskoers (Fearon 1999:2, 15). Hierdie sosiale kategorieë is histories gebonde en veranderlik, en gekoppel aan ’n rol of funksie (byvoorbeeld versorger, toesighouer, werker) of aan tipes (byvoorbeeld gays, Moslems, slawe, mense uit Afrika). Hierdie tipes word geëtiketteer deur sogenaamde gedeelde kenmerke in voorkoms, begeertes, gedrag, ervaring, geloof en morele aspekte, waardes, taal, kennis en menings (Fearon 1999:10, 13–4). Sosiale identiteit is dikwels



gekonstrueer deur polities-strategiese oorwegings waarby mag en strategie 'n bepalende rol speel (Fearon 1999:31).

*Persoonlike of self-identiteit* word beskryf met verwysing na 'n stel eienskappe, oortuigings of gedragsbeginsels wat die grondslag vorm van wie en wat 'n mens self dink jy werklik is; wat jou, volgens eie oordeel, as individu van ander onderskei (Fearon 1999:20–2). Dit is hierdie persoonlike onderskeidende karaktertrekke wat 'n individu se selfrespek, trots en eiewaarde bepaal en sy/haar gedrag in so 'n mate oriënteer en bepaal dat die verlies daarvan ook 'n verlies in selfwaarde en -agting meebring (Fearon 1999:11, 23).

Fearon se teoretiese indeling stem grootliks ooreen met dié van Stokes (1997:7–8), wat op soortgelyke wyse 'n onderskeid tussen kollektiewe en persoonlike identiteit tref.

Hall (1996:4–5), soos ook Bhabha (1994:67), is oortuig dat identiteit beskou moet word as die produk van skeiding, verskil en uitsluiting eerder as verbandhoudend met konstruksies van eendersheid of eenheid volgens gedeelde eienskappe met ander, soos die tradisionele woordbetekenis aandui. Ook Söderlind (1984:78) is die mening toegedaan dat 'n proses van differensiasie die individu tot hulp is in die skep van 'n eie identiteit; meer nog, differensiasie is noodsaaklik vir identiteitskepping:

In order for something to possess an identity, it must be different from everything that is not it. In order for something to be different from what is not it, it must be clearly delimited and set off from what surrounds it. Consequently, identity can only be perceived in terms of difference and delimitation or demarcation. The existential question “Who am I?” can essentially be paraphrased as “In what way am I different from others?”

Hall (1996:5) steun op die sienswyse van Jacques Derrida dat “[I]t is only through the relation to the Other [...] that identity can be constructed.”

Ook Martin (1995:7) volg die uitgangspunt dat die Self juis die Ander nodig het om bewus te word van sy eie, unieke bestaan. Martin steun op die teorie van Mannoni en Landowski, waarvolgens die Ander die Self openbaar en die werklikheid van die velerlei fasette van die Self. Volgens Martin (1995:7) vereis die lewe van enige individu die teenwoordigheid van die Ander, “that is, the perception of someone different and the establishment of a relationship with him/her/them”.

Vir die doeleindes van hierdie ondersoek gebruik ek die term *Ander* in 'n ruimer betekenisverband as Michel Foucault, wat die Ander verbind met die magsverhoudings tussen oorheersers en onderdrukte in 'n gemeenskap (in McNay 1994:6–7); of as in die koloniale interpretasie van die woord (sien Boehmer 1995:21). Ek interpreteer die begrip *Ander* soos Snyman (2001:188) dit doen in sy teoretisering oor die vraag “Who am I?”, waar die fokus val op die fabrikasie en voorstelling, in die gees en verstand, van die Ander. Snyman (2001:188–9) sien die Anderas “those with whom we interact and with whom

we share space and time, [...] those crossing our paths in some direct or indirect ways”, ongeag of die verskille op die vlakke van ras, geslag, kultuur of kerkgemeenskap voorkom. In hierdie ondersoek word vasgestel op watter wyse die natuur in *Die kremetartekspedisie* betrek word in die betekenisinhoud van die term *Ander* deur die rol van die natuur te ondersoek ten opsigte van die prosesse van die rekonstruksie van die slavin se identiteit.

*Die kremetartekspedisie* bied op unieke wyse literêre uitdaging aan die Westerse instrumentele (diensbaarheid-) beskouing van die natuur. In Plumwood (1991:17) se bespreking van die diskontinuiteit wat in die Westerse samelewing geskep word deur dualismes gekonstrueer met behulp van beskouings van meerder- en minderwaardigheid – soos rede/emosie, manlik/vroulik, mens/natuur – motiveer sy dat hierdie verskynsel berus op opvattinge dat die “mindere” groep tot nut en voordeel van die sogenaamde meerdere groep bestaan. Omdat die aard van hierdie groepe gedefinieer is in terme van die element van teenstelling, geld die beskouing dat die “meerdere” groep se taak, by wyse waarvan hy homself verwesenlik en sy ware aard uitdruk, is om die “mindere” groep te domineer, beheer en benut (Plumwood 1991:17). Só word laasgenoemde groep se rol tot een van diensbaarheid aan eersgenoemde gereduseer.

Plumwood (1991:17) betoog dat die mens-natuur-dualisme nie uitgedaag kan word sonder die herevaluering en herkonseptualisering van die idee van die menslike nie, as gevolg van die pas genoemde kwessie van die tradisionele verbintenis van die mens met dominansie en beheer oor die sfeer van die natuurlike (“nature within and nature without”). *Die kremetartekspedisie*, vervolgens gelees as ’n verhaal van die ontknegting en bemagtiging van die menslike gees in interaktiewe prosesse met die natuur, vergestalt op literêre vlak ’n radikale herbeskouing van die menslike kant van die mens-natuur-verhouding. Só gelees is in *Die kremetartekspedisie* tekens te vind van die weerspreking van die patriargale verhouding van die mens met die natuur – spore, dus, van ekofeministiese kritiek, aangesien die dualismes wat die diensbaarheidsidee van die natuur aan die mens voed, al dekades lank die teiken is van ekofeminisme (Merchant 1990:123). Soos reeds gesê, is dit egter nie die opspoor van die aspekte van ekofeminisme as spesifieke substroom binne die ekokritiek waarop die aandag gerig is in my aanpak van die roman nie.<sup>3</sup> Ek bied ’n breë ekokritiese blik deur die bestudering van die identiteitsherskepping van die slavin as ’n proses wat uit haar omgang met en beleving van die natuur spruit.

Met hierdie doel voor oë moet wel ook gedink word oor identiteit en die konstruksie daarvan binne die konteks van die ekokritiek. Die gedagte dat kennis omtrent *wie* ons is spruit uit kennis omtrent *waar* ons is, is ’n gangbare uitgangspunt in identiteitstudies (Tyner 2005:261; Dreese 2002:1; Snyder 1995:66). Dreese (2002:1) is oortuig dat, ongeag of ons bewus is van die invloede van natuurlike-omgewingsfaktore, hierdie faktore ’n beslissende rol speel in die samestelling van ons idees oor wie ons is.

In *The environmental imagination: Thoreau, nature writing and the formation of American culture* bepleit Lawrence Buell die heroorweging van wyses waarop die mens homself verbeel of voorstel (*imagine*) in verhouding tot die natuurlike omgewing. Hy voer aan:

If, as environmental philosophers contend, Western metaphysics and ethics need revision before we can address today's environmental problems, then environmental crisis involves a crisis of the imagination the amelioration of which depends on finding better ways of imagining nature and humanity's relation to it. (Buell 1995:2)

Steenkamp (2011:186) argumenteer dat, sou Buell se opvatting van "Western metaphysics and ethics" 'n siening van die mens-natuur-verhouding suggereer wat gewortel is in idees van oorheersing – die mens afsonderlik van en in beheer van sy natuurlike omgewing – dan skyn alternatiewe vir hierdie "crisis of the imagination" rakende die mens se verbeelde verhouding tot die natuur 'n meer ekosentriese benadering te wees "that places a self *innature*, as an integral and indistinguishable part of a larger ecosystem" (Steenkamp 2011:186). Steenkamp stel dit egter duidelik dat die idee van "environmental belonging, the positioning of the self in relation to the natural world", noodwendig problematies is in Suid-Afrika, wat swaar belas is deur die gewelddadigheid van 'n verlede gekenmerk deur segregasie, gronddispute, gedwonge verskuiwings en onteiening. Haar studie vestig die aandag op talle probleme geassosieer met 'n hervisualisering of -voorstelling van "self *in nature*" in Suid-Afrikaanse konteks deur te herinner aan die verband wat ons geskiedenis van koloniale onderdrukking en rasse-segregasie het met hedendaagse debatte oor die kwessies van grondbesit, die verspreiding van natuurlike hulpbronne en ekologiese aangeleenthede (Steenkamp 2011:186). Uit die gevolgtrekkings van haar studie blyk dat in al die tekste wat ondersoek is, ekologiese boodskappe gepaard gaan met 'n skerp bewustheid van dringende sosiopolitieke kwessies in ons land, soos voortgesette rassisme, xenofobie, misdad, werkloosheid en armoede.

Die verhaalgegewe in *Die kremetartekspedisie* is heeltemal buite die geografiese grense van Suid-Afrika en die sosiopolitieke konteks van die dag geplaas. Die tydkonteks is die 15de eeu, en die groot handelstad waarheen die slavin weggevoer word ná haar gevangeneeming in die bosdorpie waar sy as kind woon, is waarskynlik een van die Arabiese handelsposte van Oos-Afrika wat floreer het voordat die koloniale stormloop vir Afrika vanuit Europa geloods is (Sweetman 1983:413; Dubovsky 1984:9). Hierdie roman bied op 'n unieke wyse 'n literêre reaksie op die uitdagings rondom die "crisis of imagination" betreffende die mens se verbeelde verhouding tot die natuur. Deur die hoofkarakter totaal los te dink of voor te stel van die Suid-Afrikaanse verlede van sosiale en politieke uitbuiting wat ekologiese bewussyn beïnvloed, selfs ook van die hoofera van die koloniserings van Afrika (vanaf die laat 18de tot vroeg in die 19de eeu) wat die klad van Europese heerskappy oor inheemse mense en natuurlike hulpbronne geplaas het,<sup>4</sup> word op onbelemmerde wyse moontlikhede verbeel om tot kennis van die Self te kom deur intiemer kennis van die natuurlike ruimte wat, volgens Tyner (2005) en Dreese (2002), 'n rol speel om selfwaarde en -opvatting te bepaal.

In die volgende afdeling word gepoog om op kursoriese wyse die sosiale identiteit van die slavin wat haar toevlug tot die boomholte neem, te verken. Daarná word ondersoek ingestel na die uitbeelding van die prosesse waartydens sy groei tot 'n radikaal nuut-saamgestelde ervaring van die Self.

### 3. Die merke van 'n slawebestaan

Die sosiaal-gekonstrueerde identiteit van die slavin in *Die kremetartekspedisie* is ingewikkeld. Sy word sonder enige persoonlike regte en na willekeur deur besitters uitgebuit; tog het sy by haar derde eienaar, haar “weldoener”, duidelik 'n vertrouensposisie beklee. Sy vermeld byvoorbeeld dat sy die status van gunstelingskap gehad het en derhalwe groter vryheid van beweging gegun is (57). Ander aanduidings in die teks is dat sy 'n ivoorarmband as geskenk en as teken van haar gunstelingskap ontvang het (27); dat sy as gasvrou, en nie net as dienaar nie, opgetree het by onthale (27); dat sy toegelaat is by haar weldoener se sterfbed (17, 18). Binne die sosiale bestel van besitters en besittings het sy dus 'n tussenposisie verower wat haar soms met 'n naïewe tevredenheid vul – “Ek ag myself as gelukkige, bevoorregte, sonder regte maar nie heeltemal sonder keuses nie” (55) – maar soms met skaamte. Op besoek aan haar vorige eienaar se speseryepakhuis herken sy van die slawe en besluit om haar vorige vriendin te gaan groet, “in my pragtige sygewaad en met my nuwe vinnige manier van gesels, my houdinkies, en daar staan ek toe lomp van verleentheid, ingeperk in my aanstellerigheid” (46–7). Die vrou weier om met haar te praat en toe die slavin omdraai, word hande vol sand veragterend na haar gegooi.

Die merkers van selfidentiteit in die slavin se relaas, die veragting vir haarself en van slawerny en alles wat daarmee verband hou, dui aan dat haar gees in knegskap vasgevang is. Davis (1981:43–5) wys daarop dat vroue in dubbele mate ontnem word van selfseggenskap in die kulturele konteks van 'n patriargale gemeenskap wat ook slawerny beoefen. Wanneer Fick (1998:92) die situasie van teenstrydigheid ontleed waarin die slavin in *Die kremetartekspedisie* haar bevind, argumenteer hy dat sy wel bevoorregting geniet het, maar nietemin slaaf was: objek van iemand se besit, in 'n groot mate gereduseer deur die patriargaal gedefinieerde opsies beskikbaar vir 'n vroulike slaaf. Haar eerste eienaar was “vriendelik [...] soos 'n pa” (38); tog koop dié man “die jongstetjies op die mark” en “breek hulle soos 'n mens jong peule breek”; hy laat hulle “bedagsaam” toe om 'n eersteling onder sy dak te hê voordat hy hulle weer verkoop (38). Hy was, ten beste, 'n bloedsandelike “vader”, oordeel Brink (1992:7). Die slavin is “klein gevang, nog nie besnede nie, juis daarom gesog” (38), en sy weet sy was “om mee te spog [...]. My merkloosheid, my gladheid, my eertydse heelhuidsheid” (12). Hierdie eienskappe maak haar, tot skreiende onreg, juis waardevol in die seksuele ekonomie van die patriargale samelewing waaraan sy uitgelewer is.

Fick (1998:97) neem pynlike konflik waar in die slavin se beskrywing van haarself as “bevoorregte, sonder regte” (55); die akutste vorm van die ontneming van regte blyk te wees dat sy slegs vir 'n beperkte tyd as moeder mag funksioneer het, “totdat my kinders tot by my heup reik, dan verloor ek alle seggenskap oor hulle” (54). Sy hunker deurentyd na hierdie

verlore kinders, selfs na volgroeiende kinders wat sy moontlik nie sal kan herken nie, maar steeds teen haar wil vasdruk, want “onndeurgroendelik is moeders mos” (54). Davis (1981:7) beklemtoon die skrikwekkende van hierdie aspek van ontneming in die sisteem van slawehandel en beskryf vroue as “simply instruments guaranteeing the growth of the slave labour force” en as “‘breeders’ – animals, whose monetary value could be precisely calculated in terms of their ability to multiply their numbers”.

In die volgende paragraaf word kortliks ondersoek ingestel na die ervarings wat die slavin se negatiewe selfwaarde en die gebrek aan enige diepliggende ervaring van lewensin gevorm en versterk het, insluitend die aftakelende handelsprosesse, seksuele uitbuiting, volslae afhanklikheid van die eienaar, die vernedering op die markplein en die beperkende onkunde oor die lewe buite die slawehuis.

Wanneer die slavin kort ná haar aankoms by die kremetart krale in die veld vind, lê sy dadelik ’n verband tussen die waarde wat sy as blote handelsartikel gehad het en die krale in haar hand: “Eenmaal was hulle in ontvangs geneem in ruil vir iets soos ek ook in ontvangs geneem was in ruil vir iets” (11). Verder was daar die wete dat haar waarde voortdurend in opeenvolgende handelstransaksies gedegradeer is: “Tweedehands, derdehands, selfs vierdehands aangeskaf is ons (22),” sê sy; en elders: “Ek het nie ’n benul gehad wat my waarde moes gewees het nie of wat dit ooit was nie. Een hoefyster. Ontelbare hoefysters” (11). Haar status as slavin was slegs aan haar voortplantingsvermoë gekoppel, en die kinders wat sy voortbring, was die rente op die eienaar se belegging. Daarom was sy op die slawemark “’n verinneweerde speelding, my bondeltjie baba en ek apart voor gebie en afsonderlik verhandel” (40).

Die slavin herroep die afsku in die totale en onwaardige prysgawe aan die eienaar: “My arbeid syne. My slaap syne. My staan en gaan. My sweet. My hare. My voetsole. Die mier kan wegkruip. Die kakkerlak kan. Die rot kan. Ek nie” (42). Ook die uiterlike onderdanigheid waaraan sy genoodsaak was om mee te doen, die “uitdrukkingslose gehoorsaamheid” (21), vul haar met weersin: “Ek is ’n lafaard en ek weier niks nie” (21). Selfs in besit van haar derde eienaar en weldoener, wat slawe as ’n versameling kunsvoorwerpe beskou het – “kieskeurig aangeskaf met die oog op belegging en per stuk van die hand gesit nadat hy hulle deur opvoeding veredel het, soos hy [...] in my geval gemaak het” (48) – was sy “radeloos van vernedering” en sê: “Besit en liefde is begrippe wat mekaar vervloek” (49).

’n Ervaring wat grens aan persoonlike identiteitloosheid spruit uit die besef: “Ons is almal een vrou, uitruilbaar, verruilbaar” (22). Die slavin was een van ’n ry objekte wat haar “nut” vir die eienaar op die banaal liggaamlike vlak uitdien – “Snags is dit bene oop vir die eienaar” (21) – en reeds baie jonk “gebreek” is (39), om in die proses ook van psigiese heelheid beroof te word. Met bitterheid onthou sy: “Ek was kind nog toe ek ’n kind in my gedra het” (12), en: “Moederkind was ek. Uit my jong mond het die vrot lag van die vrugdraende vrou geklink” (39). By haar weldoener-eienaar was sy ook estetiese objek: hy “bekyk my soos jy ’n mooi sonsondergang beskou. Op dieselfde manier kyk hy na sy seun se tierboskat” (25–6). Eers later verneem die slavin dat hierdie eienaar twee soorte slawe in

diens had en háár aangehou het “vir die mooi”, naas dié wat daar was “vir hul gediensigheid” (27). Sy is dus volledig gedegradeer tot voorwerp, selfs in die oë van die eienaar wat haar as gunsteling uitgesonder het, en dit bring intense emosionele miserabelheid: sy is “melancholies” en “bedroef”, “so vol ingehoue tjank dat ek kan bars” (27).

Die slawe-identiteit word in bitter woorde opgesom: “(Ons is) gebruiksgoedere van die vroulike en manlike geslag” (40). Die kollektiewe impak van talle verontmenslikende en ontterende praktyke op die slavin se psige word beskryf met verwysing na die dag toe sy weer eens verhandel is op die plein. Hier het mense haar bekyk vanaf haar kop tot die binnekant van haar mond, haar bekken, arms en bene, en die slavin reageer met walging: “Ek skreeu na binne. Kon ek my maag oopsny, my derms uitryg. Ek soek ’n mes. Kon ek myself uit myself uitspu” (41).

Dit is teen die agtergrond van hierdie duidelike bewyse van die merke wat die slawe bestaan agtergelaat het op haar identiteit dat ek die slavin se verblyf in die boom, en die ontdekking van die Self in verhouding tot ander rolspelers en betekenisgewers as die samelewing, wil verken.

#### 4. Verblyf in ’n boom

Die ekspedisie na die “stad van die rooskwarts” waarheen die slavin saam met haar laaste eienaar onderweg was, misluk as gevolg van die verraad van die medeleier en sy slawe. Ná die dood van die eienaar bereik die slavin die kremetartboom<sup>5</sup> met sy uitgeholde stam in uitgemergelde toestand – sy is verhongerd en verflenterd, koorsig van ontbering.

Blyke van vroeg-ervaarde verbintnisse met die natuur, in die slavin se gedagtes en gemoed, kom vrylik voor in haar retrospektiewe beleving van die vorige fases in haar lewe. Die doel van die natuurassosiasies blyk te wees om ’n manier te vind om uitdrukking aan haar slawebeleving te gee. Sy gryp telkens, in die weergawe van haar verlede, na verwantskappe met die mees basiese natuurelemente om haar ervarings van gelykwaardigheid aan die mees basiese vorme van bestaan te probeer verwoord. Eerstens is daar haar sterk assosiasie met water, waarin Lindenberg (1982:29) haar intuïtiewe besef van “die interrelasie tussen die enkeling en die groter kosmiese oerbron” lees. Sedert sy met haar aankoms as kinderslaaf op die strand twee skulpe opgetel het – “want ek is van water” (34) – beleef sy ’n bewuste verbintenis met water, die natuurelement met ’n vloeibare en vervormbare aard. In hierdie assosiasie is veel van haar beleving as slavin vasgeveg, van die “vervormingsvermoë” van haar gees om in voortdurend veranderende omstandighede te kan saam-“vloei” en aanpas. Wanneer haar eienaar op sterwe lê, weet sy dat sy weer van die hand gesit sal word. Haar retrospektiewe belewenis van hierdie gebeure word só verwoord: “Net dié wat het, het sekerheid. Net onsekerheid het ek. [...] Ek dra die gemurmur van water subliminaal met my saam, ’n waterkennis in trane en speeksel bewaar, [...] in al my liggaamsappe” (18).

Die stelling: “(E)k is van water” bevestig dus die wete dat water die hoofsubstansie is van haar liggaam en die vloeistowwe daarvan, maar op dubbelsinnige wyse verwoord dit ook haar geestesingesteldheid om die aard van water aan te neem, om te vloei en “mee te gee”, omdat die swyende verduring van fisieke arbeid en seksuele uitbuiting en die gelate “saamvloei” met omstandighede van ’n slaaf verwag word. Sy roep tonele in herinnering wat hierdie “water”-ingesteldheid in situasies van seksuele misbruik illustreer: “Met strak gesig luister ek op sy karos na die see se geruis. [...] Ek laat maar gaan. [...] Ek is van water. Ek is ’n vervloeiende in allerlei vorms” (21). Die eindelose prosesse van geboorte-skenk aan babas van opeenvolgende eienaars word ook met behulp van ’n waterbeeld beskryf: “Ek kan in golwe van sametrekings kniel met my gesig na aan die aarde met wie die water getroud is en die vrug uit my stoot” (21).

Verdere assosiatiewe natuurbeelde onderskryf hoedat die slavin haar bestaan gelykwaardig ag aan die laagste vlakke van dierlike bestaan, byvoorbeeld dié van die kewer, die muis, skulpdiere en snoetdiere. Haar herinneringe behels onder andere: “Ek word ’n *skulp* wat van die rotse gepluk word” (21); “*Piepmuisies* in ’n groot gedruis is ons, die onderdaniges” (22); “Ek sit *kewerklein* en tjank” (27); “Ek wens ek het ’n *snoet* gehad waarmee ek in die grond kan boor en wegraak of in ’n boom se bas waar ek onopsigtelik [...] kan skuil” (27) (my kursivering).

Wanneer sy op ironiese wyse jare later wel “in ’n boom se bas” moet skuil, is dit egter ’n situasie van bedreiging en ontredding. Die vervreemding ten opsigte van die natuur wat die slavin ervaar, blyk uit haar fokalisasie van die ruimte waar sy wakker word in die stam, met die “groot assegaaiem van sonlig wat met ’n stadige moordende draai daglank in my woning boor” (5). Met ontugtering besef sy hoe “verkeerd gestel” die woord*vriendskap* tussen haar en die diere wat sy waarneem, is (6). Sy stel vinnig vas “dat my denke nie met dié van die ander wesens hier sluit nie” (8), en verder ook dat sy veldkosse “in mededinging met die dier” pluk, uitgrawe en optel, dat “bome nie vir my bot en bloei en vrug dra nie, nie om my honger te stil nie, dat knolgewasse en veselwortels nie vir my onderaards swel nie” (8).

Viljoen (2001:171–2) vind in die slavin se pogings om in die bedreigende veldomgewing te oorleef, tekens dat sy haar ruimte probeer koloniseer, maar hierdie pogings word voortdurend ondermyn. Hierdie aspek van die roman kan beskou word in die lig van die parodiërende toon daarvan: die slavin, wat nooit in haar lewe oor enige mag beskik het nie, kan slegs die gebare van die ontdekker en die koloniseerder parodieer (Viljoen 2001:173). Viljoen (2001:171) verwys na enkele tegnieke waarmee onbekende ruimte gekoloniseer word, byvoorbeeld klassifikasie, benoeming en beskrywing, waarvan die slavin gebruik maak. Hiervan is wel duidelike tekens in die roman. Hoewel sy aan die begin in die veld rond dwaal asof sy “nog geen stelsel op hom afgedwing het nie” (10), begin sy later vorme van klassifikasie toepas op hierdie ruimte, byvoorbeeld in haar gebruik van plant- en boomname (“jakkalskosblom”, “sterkbos” (35), “kameelspoorboom” (36)), en blyk haar noukeurige waarneming en aandag aan besonderhede van die natuurruimte rondom haar (35–6). Sy besluit om aan hierdie ruimte te dink as ’n tuin waarin sy voedsel sal vind (35). Met hierdie beeld van die tuin, meen Viljoen (2001:171), word aangesluit by die idee van bewerking, aanplanting en verbouing op

die wyse waarop koloniseerders hul verbintenis met sogenaamd onbewoonde grondgebied verklaar het. In hierdie “tuin” vind die slavin eetbare vrugte, en hoewel geen tekens bestaan van die bewerking van die gebied waarin sy dit vind nie, is die toe-eiening deur benoeming duidelik as die slavin verklaar: “Ek noem dit: die rooi stekelvrug van die rankplant wat in die winter die kameelspoorboom teen daardie hoogtetjie tooi” (36). In die uitvoerig beskrywende benaming blyk duidelik iets van die poging om mag te vestig deur betekenisgewing. Op dieselfde wyse word die kremetart beskryf en beklee met verskillende betekenisfasette, dit is “fort, waterbron, medisynekas, heuninghouer” (27).

Viljoen (2001:172) redeneer dat hierdie vertoon van betekenisgewende mag – “Ek sê hardop die naam van die boom, [...], lug, wind, grond, maan, son en alles beteken wat ek hulle noem” (63) – op duidelike wyse gedekonstrueer word tot ’n omgekeerde ervaring van magteloosheid, wanneer die slavin haar eie naam nie tot enige betekenis kan dwing nie: “Ek sê my eie naam hardop en my eie naam beteken niks” (63). Die pogings om haar ruimte te koloniseer word verder ook ondermyn deur haar eie besef dat sy ’n mindere plek in die natuur beklee. Sy bevind haar ’n “ontoegeruste dom beskaafde” wat as “’n onnosele” die lap veld fynkam “waar die kenners gewroet het” (9), wat nie die skerpheid van blik het om grondneste in die grasveld te onderskei nie” (35), en sy moet berus by haar “ondergeskiktheid hier” (9).

Die benoemingsaksie wat in die voorlaaste paragraaf uitgewys word, sluit aan by ’n belangrike eienskap van ekokritiek, naamlik die klassifikasie en indeling van gegewens, wat direk verband hou met die sistemiese aard van ekologie en die samehang van alle dinge. Die handeling van plant- en diere-identifikasie by wyse van naamgewing in beide alledaagse taal en wetenskaplike vaktaal speel ’n belangrike rol in die mens se interaksie met die natuur. Hoewel benoeming en identifikasie volgens die naam dikwels gesien word as verbandhoudend met ’n posisie van mag en oorheersing, is daar ook die alternatiewe beskouing dat nominale identifikasie geassosieer word met ervarings van vertrouwdheid en verwantskap.

Melzow (2012:356) brei uit op die praktyk van die benoeming van fauna en flora wat tradisioneel vanuit hierdie twee moontlike standpunte beskou word. Die eerste perspektief, wat blyk oorweldigende aanhang in die wetenskaplike wêreld te hê, behels dat naamgewing gelyk gestel word aan ’n Eurosentryse, onderdrukkende praktyk. Melzow (2012:360) motiveer die assosiasie van name, veral wetenskaplike name, met eienaarskap, magservarings en heerskappy met verwysing daarna dat name kennis beliggaam en dat kennis weer dikwels verband hou met mag. Hier word toegevoeg dat Carl Linnaeus in sy 18de-eeuse werk *Systema Naturae*, waarin die invloedryke Linnaeus-sisteem van spesieklasifikasie ontwikkel is, en waarop wetenskaplikes vandag steeds vertrou, nie identifikasie deur naamgewing as magsbeoefening sien nie, maar bloot om kennis te kommunikeer en te benut (Melzow 2012:358).

Die tweede perspektief van waaruit die benoeming van plante en diere aangepak word, is een waarin erken word dat benaming kan dien om ’n verwantskap van gemeenskap en vertrouwdheid tussen individue en naturomgewing te vestig, ’n praktyk wat sterk resoneer in



sekere inheemse groepe se gebruike (Melzow 2012:357). Lévi-Strauss (1962:9) het lank gelede reeds die aandag daarop gevestig dat in Westerse kulture spesies hoofsaaklik geken word om hulle ekonomiese waarde, maar dat in baie inheemse kulture diere en plante nuttig of interessant gevind word omdat hulle eerstens bekend is. Lévi-Strauss (1962:9) se teorie is dat kennis en nominale identifikasie by talle inheemse groepe gelykstaande is aan 'n belangstelling in en interaksie met die natuurwêreld (“a feeling of intimacy that goes along with it”) eerder as 'n praktyk gekoppel aan ekonomiese oorwegings.

In *Die kremetartekspedisie* wend die slavin haar tot 'n praktyk van naamgewing waaruit onbedekte fassinatie met die uitsonderlike kenmerke van plante blyk (byvoorbeeld die “klouterpant met oranjerooi vrugte vol dik stekelpunte wat homself teen 'n boom opgedraai het”, 35), asook 'n intense belangstelling in die diere-aktiwiteite wat sy rondom plante waarneem: die “jakkalskosblom” is die gunsteling van die ystervark en bobbejaan (35); die “kameelspoorboom” (36) is waarskynlik die boom waaronder sy die spoor van 'n kameel opgemerk het.

In Melzow se artikel getiteld “Identification, naming and rhetoric in *The Sky, the stars, the wilderness* and *The Maine Woods*” ondersoek sy die handeling van nominale identifikasie as uitdrukking van die mens se begeerte tot 'n nader verhouding met die natuur, soos uitgebeeld in die werk van Rick Bass en Henry David Thoreau. In hierdie werke blyk dat die eerste stap wat lei tot 'n duidelik ervaarde verwantskap en wisselwerking met die natuur 'n ervaring van afsondering is waardeur daar 'n vertroutheid en intimiteit tussen die individu en die natuurlike omgewing ontstaan (Melzow 2012:362). Presies dieselfde gebeur in *Die kremetartekspedisie* wanneer die slavin as die enigste oorlewende van die groep ontdekkingsreisigers haar toevlug tot 'n boomholte in die afgesonderde natuurruimte van Afrika neem. Uit die aanvanklik gedwonge wisselwerking met die natuur, die soektog na knolle “op die spoor van bobbejaan en vlakvark” (34), ontdek die slavin die verskeidenheid van plant- en dierelewe rondom haar. Sy begin name gee, op 'n wyse wat totale verbale onbehandigtheid en onwennigheid in hierdie situasie verraai, maar ook groeiende vertroutheid in die omgang daarmee: “'n Sterkbos bied my gevlerkte vrugte. [...] Elke boom is 'n boom vol fluit [...]. Die gekbont dartelende streepkoppies” (35).

Ook Lopez (2006:xxiii) verwys na die kwessie van spontane taalaanwending en benaming in wisselwerking met die natuur; hy formuleer die oortuiging dat dit die benoemer anker (*ground*) in 'n bepaalde natuur- of geografiese ruimte en ook bind in 'n hefter verhouding daarmee, “creating not only a better, but a more intimate and ‘grounded’ relationship between human beings and the natural world”.

Ten aanvang van die slavin se boomverblyf is daar by haar meer as net 'n onwennigheid; daar is duidelike tekens van spanning tussen mens en natuur in haar waarneming van die bobbejane, die “vulgêre hande- en voetkarikature”: “Ek verag hom, sy krag, sy vernuf en sy vanselfsprekende baas wees in die kontrei” (9). Hier blyk die angs dat die mens dalk nie méér is as net natuurwese nie:

Hy [die bobbejaan] is te veel soos ek. Ek vrees my herkenbare self in sy tronie. [...] Ek voel my getart deur die afspieëling van my drifte en begeertes in sy gedrogtelikheid en die bespotting van my verfyndheid en uitwysing daarvan as oorbodig deur [...] die vrate met die dik kieste. (9)

Net so duidelik waarneembaar is ook die slavin se afhanklikheid van wat die natuur bied: die kremetart is “genadige herberg” (15), “getroue vertroueling, [...] my toevlug, my laaste oord [...], my bewaarder [...]” (27). In hierdie boom herken sy vertroostende ooreenkomste met konvensionele huislike beskutting: “koel beskutting wat rofweg aan bouwerk laat dink met wande en tuitvormig oplopende plafon en grond vir ’n vloer, ’n reuse-hut bekroon met takke en blare” (15). Daar word ’n element van emosionele aanklank duidelik in die slavin se beskrywing van die koestering deur die boom: “lewegewende wiegende koepel van blare en blomme en sade wat ek teen my wang aandruk, die grysgroen pelsbedekking streel my vel” (18); ’n geestelike konneksie: “Jy hoed my. Ek aanbid jou” (28). Buiten die aanklank wat vanuit die staanspoor tussen mens en boom bestaan, is hier ook sprake van ’n proses van vereenselwiging: die slavin begin haarself en die boom sien as ’n eenheid, die kremetart word haar “boomhuid” (11) en die baarmoeder of “buik” waaruit sy telkens “herbore” word (12, 92). Volgens Reynolds (2003:178) hou ruimtes wat aan die baarmoeder herinner, verband met gewaarwordings van ’n terugkeer na die aanvang of begin, en vanuit die proses van identifisering met die reuseboom word nuwe selfinsigte vir die slavin gebore.

Die kremetart – sowel fisies as psigies die middelpunt van die slavin se bestaan – is deel van die groter geheel van ekologiese prosesse. Tydens haar verblyf dank die slavin die donderstorms “wat die kremetart [...] aanpor om knop te maak en al sy blare eensklaps uit te stoot en sy groot blomme een vir een aan tweye op te hang [...] om deur die vlermuise bevrug te word” (63). Sy is intens en herhaaldelik bewus van hierdie groter, ekologiese geheel: “Ek dank die heuningby. Ek dank die boom wat hom huisves. Ek dank die grond wat die boom [...] staanmaak [...]. Ek dank die reën wat tot by die boom se wortels afsak sodat hy kan water suip en blare en blomme kry” (95). Deur die proses van toegewyde, noukeurige verkenning van die boom, sy “gladhede en groewe en bulte en lyste [...], sy reuk, sy donkertes, sy groot ligspleet” (11), en deur die belewenis van eenwording met die boom as haar eie, groter self, kom die slavin by ’n punt waar sy haar in identiteit op só ’n vlak met die kremetart vereenselwig dat sy beleef: “Ek kan sê: dis ek” (11).

In die slavin se interaksie met haar natuurruimte word haar rol as “ondergeskikte” geklee met ’n ruimer en positiewer betekenis, want sy is ingeskakel by die groter en sinvolle geheel van ekologiese bestaan – ’n ervaring wat herinner aan Evernden (1996:95) en Merleau-Ponty (1973:142) se sienings van die interafhanklike bestaan van mens en natuurlike omgewing en van die mens in simbiotiese harmonie met die web van universele, organiese lewe. Daarmee word uitdrukking gegee aan die radikale ekologie se idees van die onderlinge verbintenis van alle lewensvorme en die plek van die mens in die organiese skeppingsgeheel. Die slavin se “ondergeskikte” plek is nie meer een van waardeloosheid en betekenisloosheid nie. Nou is daar die beleving van die unieke verwesening in die hoedanigheid as mens, ’n proses wat in die totale afwesigheid van ander menslike rolspelers voltrek word: “Elke keer dat ek uit die

boom [...] na buite tree, is ek opnuut mens en magtig [...]. Elke keer herbore uit die buik van 'n kremetart staan ek vol van myself. Die son definieer my skaduwee. Die wind klee my. Ek wys na die lug en sê: lug laat my lewe" (12).

Die eksistensiële vraag: "Wie is ek?" is hier formuleerbaar met verwysing na die natuur as die Ander, as daardie entiteit met wie in interaksie getree word om die Self te voorskyn te roep.

Dat die natuur betrek word in die rol van die Ander wanneer na die diepste essensie van persoonlike identiteit gerek word, is nie onverwags nie. Aan die begin van hierdie afdeling het dit reeds ter bespreking gekom dat die natuur in vroeër lewensfases ook die slavin tot hulp was in haar pogings tot selfuitdrukking, dat die natuur die idioom verskaf het met behulp waarvan sy haar diepste lewensellende in die slawebestel kon verbeeld.

Om 'n teoretiese verwysingsraamwerk oor die natuur as die Ander te bied, moet verwys word na die filosofiese gebied waar hierdie kwessie gereeld ter sprake kom, naamlik waar gedebatteer word oor die vraag watter moreel-filosofiese raamwerk(e) die grondslag kan vorm vir die normatiewe aandrag om die natuur te bewaar. Die meeste van die tradisionele Westerse morele filosofieë impliseer 'n konsep van geregtigheid wat gebaseer is op idees van eendersheid en op die kwaliteite wat ons as mense en in die hoedanigheid van menswees deel: Claviez (2006:436) herinner ons hier aan die begeerte vir lewensgehalte, die kwaliteit van die rede uitgedruk in die vermoë om te besin en te beplan, die vermoë om lief te hê, ons menslike belange – 'n lys van eienskappe wat na bewering juis die mens skei van die lewende en nielewende natuur, wat ons "anders" maak as die natuur of wat van die natuur ons "Ander" maak.<sup>6</sup> Die probleem van omgewingsetiek, voortspruitend uit die digotomiese Westerse beskouing van menslike eendersheid teenoor "andersheid" van die natuur, strek verder as die vraag: Hoe kan ons 'n etiek bedink aangaande die niemenslike? Dit behels die dilemma: Kan ons 'n vorm van etiek uitbrei na die natuur wat nie ons etiek deel nie, na 'n gebied waar die waardes en norme wat so 'n etiek begrond, nie bestaan nie, waar geen konsep van menslike reg of enige ander etiese konsepte hoegenaamd bestaan nie?

In verskeie benaderings binne die ekokritiek word groot erns gemaak met denkpogings om die grense en gapings tussen die mens en die niemenslike Ander te verklein of uit die weg te ruim – 'n aandrag wat gegrond is op beskouings van relasionaliteit, wedersydse interafhanklikheid, wisselwerking en die gedeelde eienskappe van bewussyn en lyding, en wat as doel het om gemeenskaplike terrein te vind om die voorskrif van bewaring op te baseer. Claviez (2006:438) oordeel egter dat dit weinig sin het om hierdie andersheid te probeer wegredeneer of om op areas van eendersheid te probeer aanspraak maak wanneer die vraag is: Hoe sou 'n etiek gekonsipieer kon word wat strek na 'n gebied so "anders" dat daar geen bewustheid eers bestaan van etiek nie, veel minder nog van menslike norme wat gewoonlik daaraan gekoppel word, soos: "Jy mag nie doodmaak nie"?

'n Sisteem van etiek wat wel die diepgaande andersheid van die natuur in aanmerking neem, is Emmanuel Levinas se "Ethics of Otherness". Levinas se gedagtes bied 'n uitweg in die

dilemma wat die wedersydse eksklusiwiteit van die menslike en niemenslike wêreld vir die omgewingsetiek skep. Dit gebeur as gevolg daarvan dat hy ons plig teenoor die Ander beskou as dat dit sou ontstaan uit 'n oomblik van konfrontasie (“the moment of face-to-face”, Levinas 1969:87) wat alle kennis van die Ander voorafgaan. Sy etiek is gebaseer op die veronderstelling dat ons in die toepassing van ons eie, beperkte en subjektiewe kategorieë van kennis of ondervinding op die Ander 'n daad van geweld pleeg teenoor die Ander, “an imperialism of the same” (Levinas 1969:87). Levinas ontwikkel 'n besonder verwickelde argument hierrondom in sy boeke *Totality and infinity* (1969) en *Otherwise than being* (1981).

Claviez se samevatting van die kernaspekte van hierdie “Ethics of Otherness” in Gersdorf en Mayer se *Nature in Literary and Cultural Studies* is deeglik en baie sinvol om hier as basiese teoretiese raamwerk te gebruik. Claviez (2006:441) beklemtoon Levinas se standpunt dat wanneer ons die “andersheid” wat bestaan, reduceer tot dit wat ons aanneem die Ander met ons mag deel, ons die Ander onderwerp aan ons eie organisasie van kategorieë – by implikasie word die Ander gereduseer tot versoenbaarheid en verenigbaarheid met die Self, en in die proses word die uniekheid, onvergelykbaarheid en uitsonderlikheid van die Ander vernietig. In teenstelling met die “waarheid” wat enige kennis omtrent die Ander verskaf, bestaan die Ander se “waarheid”, wat terselfdertyd 'n ander waarheid is: een buite-om enige epistemologiese of ontologiese kategorisasie, 'n waarheid wat nie vasgevang kan word deur rasionele, wetenskaplike kategorieë van empiriese waarneming nie.

Hoe radikaal hierdie konsep is wat Levinas se etiek van Andersheid ten grondslag lê, blyk uit die volgende gedeelte uit *Totality and infinity*:

The alterity of the Other does not depend on any quality that would distinguish him for me, for a distinction of this nature would precisely imply between us that community of genus which already nullifies alterity [...] The Other remains [...] infinitely foreign, his face in which his epiphany is produced and which appeals to me breaks with the world that can be common to us [...]. (Levinas 1969:194)

Wat Levinas se etiek van Andersheid die omgewingsetiek-debat bied, is die moontlikheid om aan die dilemma van die oënskynlik onlosmaaklike verband van etiek met eendersheid te ontkom. Dit bied die keuse om etiese verhoudings te bedink wat nie steun op kennis of idees van gelyk(waardig)heid nie.<sup>7</sup> Claviez (2006:444) beskou Levinas se etiek as 'n “eerste filosofie”, aangesien Levinas argumenteer dat die etiese moment noodwendig alle aspekte en sisteme van kennis en wetenskaplike waarneming en berekening moet *voorafgaan*.

Met die kontekstualisering van die konsep van die natuur as die Ander by wyse van hierdie teoretiese fundering, word nou ondersoek ingestel na hoe die natuur in Stockenström se roman uitgebeeld word as die vertolker van die kernrol van die Ander in 'n baie spesifieke verband, naamlik ten opsigte van die identiteitsherskepping van die slavin in hierdie roman en binne die teoretiese raamwerk wat vroeër in die artikel vir die begrip *identiteit* geskep is.

Die nuutsoortige herinkleding van die Self in *Die kremetartekspedisie* vind plaas deur afwisselende prosesse van, enersyds, vereenselwiging met die “liggaam” en bestaan van die boom, en, andersyds, differensiasie ten opsigte van die ander natuurwesens wat die boom omring. Die slavin definieer haar eie plek in die groter geskape geheel deur die andersoortige manier waarop sy daarmee geskakel is in vergelyking met ander spesies: “Die streepmuis en ek bewoon jou, kremetart, maar net ek aanbid jou, dink ek, net ek” (28). Die natuur word in *Die kremetartekspedisie* die konteks waarbinne die mens waardig leef, ’n unieke en geldige entiteit naas die uniekheid van ander spesies, afsonderlik maar tegelyk ’n betekenisvolle deel van die groter geskape geheel. Hier toon die mens ooreenkoms met die kremetart, die “onderstebo-boom” wat afsonderlik vertóón in groeiwyse, maar steeds betekenisvol inskakel by sy ekologiese omgewing. Volgens Lindenberg (1982:29) word die kremetart, waarvan gesê word dat dit “omgekeer” groei met sy wortels in die lug, soms in Afrika-mites as ’n mens gesien. Lindenberg (1982:29) beskou die kremetart in hierdie roman as onderstebo-beeld van die self, van die eie eksistensie te midde van die oernatuur.

Die belewenis van die “onnosele” te wees teenoor die “kenners” van die veld (9) is nie vergelykbaar met die ervaring van veragtelikheid wat die sosiale, fisieke en geestelike knegskap tydens haar slawejare haar besorg het nie. “Onnoselheid” impliseer eerder om haar plek in ’n groter orde gaandeweg te leer verstaan en waardeer. Die onbenullige plek van die mens word vir haar duidelik wanneer sy dit oordink dat selfs die ingrypendste gebeurtenis in haar lewe – die koms van die slawehandelaars – slegs ’n rimpeling in die oerwoud veroorsaak het, soos die verbytrek van ’n trop ape (38). Tydens die ontdekkingsekspedisie deur Afrika word met groot fanfare probeer om ’n bok te slag wat deur weerlig getref is, terwyl kraaie naby die dooie bok huppel, en wag “dat die lafheid van die mens end kry” (76). Die reisigers beweeg soos “’n heeltelmal onopvallende gebeure” tussen die plante en diere (81).

Die roman suggereer dat die mens iets probeer opbou, maar weer vertrek, of uitgeroei word, sonder om ’n blywende verandering aan te bring. Die potskerwe en verroeste koperdraadrings wat die slavin naby die kremetart vind, is bewyse van beskawings “tot niksbeduidendheid verbrokkel, deur die winters en somers opgeëis”, sonder dat die mens enige blywende impak kon maak. Die slavin roep haar talle bloedige oorloë voor die geestesoog, die “onverdrote ywer” van die mens, “en dan die niks” (14). Sy kom tot die gevolgtrekking dat die mens maar net “’n verbygaande asemteug” is, “’n ondergeskikte klop in die ritme, ’n skim in die breukdeel van die ewigheid” (15). In die uitbeelding van hierdie ervaring word direk aangesluit by die radikale ekologie se beskouing van die mens, wat op besondere manier deur Fox (2003:253) verwoord word: “Deep ecology strives to be non-anthropocentric by viewing humans as just one constituency among others in the biotic community, just one particular strand in the web of life, just one kind of knot in the biospherical net.”

Die slavin word opnuut bewus van die klank wat sy as mens voortbring en dat dit die groot, onderskeidende faktor ten opsigte van ander skepsels is – “omdat ek mens is en nie wildebees wat snork en nie horingsprinkaan wat fluitgeluide met sy vlerke voortbring nie en nie volstruis wat brom nie, maar mens wat praat” (63).

Vir die eensame mens het taal egter nie meer kommunikasiewaarde nie (Venter 1981:10). Schoeman (1981:12) interpreteer, soos Venter (1981:10), dat die slavin, in haar situasie van volstremte eensaamheid, taal weer ontdek in sy primêre funksie: dit is die middel waardeur sy die ruimte om haar betrek in die proses van betekenisgewing. Só maak sy haar ruimtelike waarneming tot taal en betekenis: “Ek sê hardop die naam van die boom, die naam van water, van lug, wind, grond, maan, son en alles beteken wat ek hulle noem” (63). Viljoen (2001:172–3) het in haar ontleding van die roman reeds aangedui dat die idee van koloniseringsproses van natuurelemente geskep kon word, duidelik ondermyn word in die slavin se erkenning: “Ek sê my eie naam hardop en my eie naam beteken niks” (63). Wat wel geïmpliseer word, is dat die slavin, in haar pogings tot bevestiging van haar eie mensheid en in die proses van betekenisgewing, nodig het om eerstens die natuur te benoem, *voordat* en *sodat* sy haarself sinvol kan benoem. Hier word duidelik iets geïmpliseer van Vital (2008:92) se idee van breë ekologiese verhoudings, wat hy op ’n unieke manier formuleer: “Whatever else we humans are (and before we can be anything else), we are organisms interacting constantly with an environment. That environment will involve members of our own species, members of other species, and elemental matter.”

Venter (1981:10) se gevolgtrekking uit die romangegewe is dat nie die mens, of sy taal, veel van ’n werklikheid is binne die groot gegewe van bestaan nie. Tydens die slavin se verblyf in die boom besef sy: “Ek het die name en word nie na geluister nie. Niks kan ek met die name aanvang nie. Hulle is rammelaars maar” (98). Daarom probeer sy aan haar bestaan groter relevansie en geldigheid gee deur die “opskryf” daarvan op die boom se stam te visualiseer, waar die “hersenskimme”, die “belaglikheid” van die mens se irrelevante bestaan, opgeneem kan word in die groter, meer geldige of beduidende prosesse van die natuur, “sodat jy die belaglikheid kan verwerk, vergroei, [...] bewaar tot die dag van jou selfontbranding” (28). Hier word verwys na die moontlikheid dat die kremetart uiteindelik spontaan onder sy eie gewig sal ineenstort en ontbrand, as’t ware sal inplof om haar te begrawe. Die slavin visualiseer dat die kremetart, ná oornam van haar verhaal, op sy “lyf” (oor sy “boepens” en onder sy tak-“arms” tot in sy “oksels”, 28) die letsels van haar eie lewe dra. Hierdie moment beliggaam haar volkome mate van liggaamlike en geestelike assosiasie met die Ander.

Menswees word ’n nuut-gewaardeerde en waardiger ervaring binne ’n nuwe konteks: “Die smaad van nie mens te mag wees nie, kom ek te bowe” (99). As slaaf, ontnem van alle vorms van seggenskap, is ook die reg op selfstandigheid en selfversorgendheid afgeleë. Dit lei tot ’n verkneptende vorm van onkunde: “Niemand raak so beskermd groot soos ’n slavin nie. Ek kan ook byvoeg so onkundig groot soos ’n slavin nie” (6). Met haar verkenning van die omgewing rondom die kremetart beleef die slavin nou op bevrydende wyse dat sy, soos die wild, haar eie paadjies kan maak en selfs, in menslike selfstandigheid, die kuddediere kan oortref: “Soos die wild maak ek my paadjies. [...] Soos die rooibok, nee, nie soos die rooibok en die bontkwagga nie, nie soos buffels of kuddediere van watter aard ook al nie wat [...] krisisse gesamentlik die hoof bied (nie). [...] Ek *trap my eie spoor, soduidelik doelgerig ...*” (6) (my kursivering).

In en rondom die boomstam verken die slavin vir die eerste maal die beleving van bemagtiging deur persoonlike besit en beskermde privaatheid: “Ek ken die binnekant van my boom [...] soos ek net iets kan ken wat myne en net myne is, my woonplek waar niemand ooit binnedring nie. Ek kan sê: dis myne. [...] Dis my voetspore. Dis die assies van my vuurmaakplek. Dis my maalklippe” (11). Sy omhels ’n nuwe identiteitsaspek in die rol van besitter en bemagtigde: “Oppermagtig gedra ek my in my grys boomhuid” (11); en: “As ek na buite tree, behoort die wêreld aan my” (12).

Hoewel dit, soos reeds geargumenteer, nie op die meerderwaardige toe-eiening van besitterskap ten opsigte van die omringende ruimte dui nie, impliseer hierdie sinne eienaarskap van haarself en haar eie situasie (“wêreld”), waardeur menswaardigheid op triomfantelike wyse tot haar nuut-ontwikkende selfbeleving toegevoeg word. Sy neem byvoorbeeld eienaarskap van haar situasie deur ’n metode te vind om die vaagheid van tyd tydens haar boomverblyf teen te werk en met behulp van kraletjies wat sy optel, die verbygaande dae te tel. Terwyl sy dit doen, vind sy groot plesier in dié klein demonstrasie van die beoefening van haar reg op persoonlike besluitneming en ook in die ervaring dat sy haar lewensritme self en volgens haar eie, natuurlike behoefte kan bepaal:

Ek leef in tyd deur my gemeet met aanvanklik drie krale, later meer en meer totdat ek uit ’n versameling die gaafstes onder die groenetjies vir my indeling kies. So gaan daar eers om die beurt een groen en twee swart dae verby, later net ’n rits groen dae. Later [...] wissel ek groen met swart af in enige denkbare patroon en aantal soos luim [...] dit bepaal. My dae word gegroepeer. Dit is al klaar ’n metode om die vaagheid van tyd [...] teen te werk. Hy bedreig my. [...] Ek dink ek kierang hom deur my stelsel kort-kort te verander. Nooit weet tyd wat ek met hom gaan aanvang nie [...] waar ek vuurmaakhout soek soos dit nodig is, water gaan skep wanneer my voorraad op is, [...] eet wanneer ek honger voel, slaap wanneer loomheid my ledemate swaar maak. (13, 14)

Die slavin word vollediger mens deur die toe-eiening van selfstandigheid en selfwaarde, ’n proses wat bemoontlik word deur haar waarde as mens te beleef naas dié van die diere en as waardige medeskepsel: “Ek leef. Hulle leef. So” (7).

Die ontdekking van haarself as *mens*, nie in verknegte staat nie, maar as selfgeldende wese, word aangehelp deur die waarneming van die geldende wyse waarop sy verskillende ander spesies rondom die boom sien bestaan (Lindenberg 1982:29). Deur die diere se voorbeeld van selfversorging te volg en die weidende groot- en kleinwild dop te hou, vind sy self eetbare veldkos. ’n Nuwe, triomfantelike ingesteldheid word duidelik in die wyse waarop die voorheen ontoegeeflik ervaarde ruimte omskep word in ’n landskap van “paradyslike weligheid” (35) deur middel van haar fokalisasie:

Laat ek weer fynkam. Die bessies kruip ondeund weg. Ek moet die speletjie beter leer. ’n Sterkbos bied my gevlerkte vrugte. [...] Laat my verder stap in [...] die ongekende oorvloed. [...] Ek ontdek ’n klouterplant wat homself teen ’n boom opgedraai het en sy vrugte lyk vir

my so mooi, so aanloklik [...]. Die vrugte hang so prettig [...] Toe hol ek in blydschap na die boom waar die goddelike ranke groei en pluk al die vrugte en eet hulle almal op. (35–6)

Terwyl die slavin die diere se habitat met hulle deel, word sy toenemend gevul met die eienskappe van selfaanvaarding en -agting. Dit blyk byvoorbeeld uit die volgende: “Ook ek oorleef hier, maar ek is op myself aangewese, en selfs die dae wanneer dit voel asof daar oral onder die grond slangeiers lê, ook dan moet ek maar op die been kom en gaan en hulle probeer mistrap” (6). Hierdie positiewe beleving van ’n sterker Self weerspreek haar vroeëre selfveragting en haar sosiaal-gekonstrueerde identiteitsposisie van waardeloosheid; sy verklaar: “Wanneer ek in die opening verskyn, staan ek trots” (11).

Die “klein mensies”, waarskynlik die San, wat haar in die boom opmerk, beskou haar as ’n boomgees. Sy bestaan vir hulle slegs “as verskynsel” (94) wat hulle deur hulle offergawes van veldkos en gebruiksitems vereer. Hoewel die slavin dankbaar gebruik maak van wat die mensies vir haar bring, stel sy hierdie verering ondergeskik aan die belangriker feit van haar bestaan as *mens* uit goeie reg. Wanneer die mensies weer die boom nader, ontbloom sy haarself aan hulle. Sy tree sonder klere uit die boom, sodat haar mensheid in haar naakte liggaamstrekke vir hulle bevestig kan word, en “kyk hulle reg in die oë en dwing hulle om reg na my te kyk en my te erken, as *mens*, en ook maar net *mens*. Dit is al wat ek is” (98) (my kursivering). Wanneer die mensies nie ag slaan op haar nie, is sy uiters teleurgesteld: “Ek is aspris nie gesien nie” (99).

Nadat die klein mensies uitgeroei is in ’n veldslag wat naby die kremetart plaasvind, besef die slavin dat daar ’n winter van honger en ontbering vir haar oudgeworde liggaam voorlê. Omdat die proses van die voltooiing van haarself as mens van soveel waarde vir haar was, is die prysgawe van aspekte van haar menswaardigheid – “Die smaad van nie vir myself te kan sorg nie” (108) – vir haar ’n onaanneemlike gedagte. Sy besluit om die gif, wat die klein mensies vir haar as ’n geskenk neergesit het, te drink.

Aan die einde van die roman duik die slavin in die “donker water” om die dood tegemoet te gaan. Mostert (1981:9) meen dat omdat water ’n natuursimbool is wat op hergeboorte wys, hierdie handeling geïnterpreteer kan word as ’n ervaring van vereniging tussen die mens en die natuur. Die “verbygaande asemteug” van die mens word hier verenig met die voortgaande ritme van die natuur waarvan sy in die beplanning van haar dood intens bewus was. Die lyke van die aanvallers en die klein mensies was rondom die boom gestrooi, maar daar was nog steeds die “gebruiklike gefluit van die voëls, en die wind se asem, en [...], soos altyd, onverstoord, die koms van die olifante” (106). Met die natuurbeeld in die slotsinne, wat verwys na ’n vlermuis, is daar finale bewys van ’n bewustheid van die eie relatiewiteit en verganklikheid: “Ek sal rus vind in die onderstebo. Ek vou my vlerke in” (110). Hierdie beeld dui ook op ’n bewuste oorgawe aan die sikliese gang van alle natuurprosesse, soos dit in en rondom die boom uitgespeel is ook in die seisoene, “’n somer, ’n winter, ’n somer, ’n winter hier deurgebring” (108).



## 5. Ten slotte

*Die kremetartekspedisie* bied op literêre wyse gestalte aan 'n unieke herbeskouing van die idee van die natuur se diensbaarheid aan die mens wat in die Westerse samelewing deel van die mens-natuur-opvatting vorm. Wat hier ontvou, is 'n boodskap ten opsigte van die moontlikhede vir die mens om in onontbeerlike verhouding met die natuur te staan op omgekeerde wyse as in terme van diensbaarheid. In plaas van die siening dat die natuur die mens tot nut en voordeel is in 'n sin wat ondergeskiktheid en menslike uitbuiting impliseer, beeld hierdie roman die mens uit in eksistensiële afhanklikheid van die natuur as die wesenlike Ander in die prosesse met behulp waarvan die Self ge(re)konstrueer en volledig begryp word.

Aangesien die slavin haar in haar laaste lewensjare nie meer bevind en beleef binne die verknegtende sosiale bestel van besitters en besittings nie, maar binne konteks van die ritme, siklusse en prosesse van die natuur, kom identiteitsaspekte na vore wat tot 'n veel ruimer, vollediger en sinvoller ervaring van die Self lei. Haar slawe-identiteit, gekonstrueer binne sosiale en kulturele verband, word grootliks opgehef en oorstyg in afwisselende prosesse van differensiasie ten opsigte van die natuurwêreld en vereenselwiging met aspekte daarvan. Deur die literêre beelding van hierdie interaksie, wat elemente van sowel spanning met as afhanklikheid van die natuur ontbloot, word iets omtrent die moeilik peilbare en veelfasettige verhouding tussen mens en natuur meesterlik verwoord.

## Bibliografie

Bhabha, H. 1994. *The location of culture*. Londen: Routledge.

Boehmer, E. 1995. *Colonial and postcolonial literature: Migrant metaphors*. Oxford: Oxford University Press.

Boochin, M. 1999. Social ecology versus deep ecology: A challenge for the ecology movement. In Witoszek en Brennan (reds.) 1999.

Brink, A.P. 1992. Woman and language in darkest Africa: The quest for articulation in two postcolonial novels. *Literator*, 13(1):1–14.

Buell, L. 1995. *The environmental imagination: Thoreau, nature writing and the formation of American culture*. Cambridge: Harvard University Press.

—. 2005. *The future of environmental criticism: Environmental crisis and literary imagination*. Malden: Blackwell Publishing.

- Childs, P. en R. Fowler. 2009. *The Routledge dictionary of literary terms*. Londen en New York: Routledge.
- Claviez, C. 2006. Ecology as moral stand(s): environmental ethics, Western moral philosophy, and the problem of the Other. In Gersdorf en Mayer (reds.) 2006.
- Cloete, T.T. 1999. Profiel: Wilma Stockenström. In Van Coller (red.) 1999.
- Coetzee, A. 1984. *Die kremetartekspedisie: 'n Marxistiese dekonstruksie*. *Standpunte*, 37(3):39–49.
- Davis, A. 1981. *Women, race & class*. Londen: Women's Press.
- Diamond, I en G.F. Orenstein (reds.). 1990. *Reweaving the world: The emergence of ecofeminism*. San Francisco: Sierra Club Books.
- Dreese, D.N. 2002. *Ecocriticism: Creating self and place in environmental and American Indian literatures*. New York: Peter Lang.
- Dubovsky, A. 1984. A fine line between fantasy and reality in this gem. *The Friend*, 27 April, bl. 9.
- Du Plessis, M. 1988. Bodies and signs: Inscriptions of femininity in John Coetzee and Wilma Stockenström. *Journal of Literary Studies*, 4(1):118–28.
- Evernden, N. 1996. Beyond ecology: Self, place, and the pathetic fallacy. In Glotfelty en Fromm (reds.) 1996.
- Fearon, J.D. 1999. What is identity (as we now use the word)? (4 Februarie 2011 geraadpleeg).
- Fick, A.C. 1998. Limited possibilities: Agency and subaltern subjectivity in four South African allegories. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van Kaapstad.
- Fox, W. 2003. Deep ecology: A new philosophy of our time. In Light en Rolston (reds.) 2003.
- Gardner, J. 1988. 'n Marxisties-feministiese ondersoek van Wilma Stockenström se roman, *Die kremetartekspedisie*. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Rhodes Universiteit.
- Garrard, G. 2004. *Ecocriticism*. Londen en New York: Routledge.
- Gersdorf, C. en S. Mayer (reds.). 2006. *Nature in literary and cultural studies: Transatlantic conversations on ecocriticism*. Amsterdam en New York: Rodopi.

- Glotfelty, C. 1996. Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis. In Glotfelty en Fromm (reds.) 1996.
- Glotfelty, C. en H. Fromm (reds.). 1996. *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. Athene: University of Georgia Press.
- Gray, S. 1991. Some notes on further readings of Wilma Stockenström's slave narrative, *The expedition to the baobab tree*. *Literator*, 12(1):51–9.
- Hall, S. 1996. Introduction: Who needs "Identity"? In Hall en Du Gay (reds.) 1996.
- Hall, S en P. du Gay (reds.). 1996. *Questions of cultural identity*. Londen: SAGE Publications.
- Huggan, G. en H. Tiffin. 2007. Editorial: Green Postcolonialism. *Interventions*, 9(1):1–12.
- Human, K. 2004. Stockenström se *Die kremetartekspedisie* verdien herlewing. *Die Burger*, 16 Augustus, bl. 11.
- Labuschagne, E.S. en J.P. Smuts. 1989. Die self-bewussyn van die verteller as metafiksionele strategie in *Die kremetartekspedisie*. *Stilet*, 1(1):19–28.
- Levinas, E. 1969. *Totality and infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 1981. *Otherwise than being*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *The savage mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Light, A. en H. Rolston (reds.). 2003. *Environmental ethics: An anthology*. Malden: Blackwell.
- Lindenberg, A. 1982. Hoogs persoonlike roman die indrukwekkendste van afgelope tyd. *Die Vaderland*, 24 Junie, bl. 29.
- Lombard, J. 1997/1998. Die verhouding Afrika- en Westerse tradisies, soos uitgebeeld in enkele Afrikaanse verhale oor die watergees. *Tydskrif vir Letterkunde*, 35(4)/36(1):60–9.
- Lopez, B. 2006. Introduction. In Lopez en Gwartney (reds.) 2006.
- Lopez, B. en D. Gwartney (reds.). 2006. *Home ground: Language for an American landscape*. San Antonio: Trinity University Press.
- Martin, D.C. 1995. The choices of identity. *Social Identities*, 1(1):5–21.
- McNay, L. 1994. *Foucault: A critical introduction*. Cambridge: Polity Press.

- Melzow, C.C. 2012. Identification, naming, and rhetoric in *The Sky, the Stars, the Wilderness and The Maine Woods*. *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 19(2):356–374.
- Merchant, C. 1990. Ecofeminism and feminist theory. In Diamond en Orenstein (reds.) 1990.
- Merleau-Ponty, M. 1973. *The visible and the invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Milne, S. 1984. Beauty and power. *The Natal Witness*, 139(34810), bl. 14.
- Mostert, J. 1981. Ekspedisie na 'n nuwe horison. *Die Transvaler*, 7 Desember, bl. 9.
- Murphy, P. 1995. *Literature, nature and other: Ecofeminist critiques*. Albany en New York: State University of New York Press.
- Olinder, B. (red.). 1984. *A sense of place: Essays in post-colonial literatures*. Gothenburg: Goteborg University.
- Olivier, G. 1983. Tevergeefse ekspedisies. *Standpunte*, 36(2):7–12.
- Pienaar, H. 1983. Woorde met sorg gekies. *Beeld*, 12 Desember, bl. 12.
- Plumwood, V. 1991. Nature, self and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. *Hypatia*, 6(1):3–27.
- Postema, J.T. 2005. Ecological awareness and cultural identity in twentieth-century Central American narratives. Ongepubliseerde DPhil-proefskrif, Washington University.
- Reynolds, G. 2003. Modernist space: Environmental imagination in context. *Cather Studies*, 5(1):173–89.
- Sabor, P. 1983. The expedition to the baobab tree. *Library Journal*, 108(2):2172–3.
- Salleh, A. 1992. The ecofeminism / deep ecology debate: a reply to patriarchal reason. *Environmental Ethics*, 14:195–216.
- Schoeman, K. 1981. Ondanks insinkings 'n puik bydrae. *Die Volksblad*, 13 Oktober, bl. 12.
- Sessions, G. 1995. *Deep ecology for the twenty-first century: Readings on the philosophy and practice of the new environmentalism*. Londen: Shambala.
- Slabber, C. 1987. Koos Human kan nou weer glimlag. *Rapport*, 10 Mei, bl. 28.
- Smuts, J.P. 1981. *Kremetartekspedisie* verwickeld, groot vernuwing by Stockenström. *Die Burger*, 1 Oktober, bl. 22.

- Snyder, G. 1995. *A place in space: Ethics, aesthetics, and watersheds*. Berkeley: Counterpoint.
- Snyman, G. 2001. "Who am I?" Thoughts on fabricating the body in postcolonial/post-apartheid South Africa. *Alternation*, 8(1):188–218.
- Söderlind, S. 1984. Identity and metamorphosis in Canadian fiction since the sixties. In Olinder (red.) 1984.
- Steenkamp, E.L. 2011. Identity, belonging and ecological crisis in South African speculative fiction. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Rhodes Universiteit.
- Stockenström, W. 1981 [2004]. *Die kremetartekspedisie*. Kaapstad, Pretoria, Johannesburg: Human & Rousseau.
- . 1983. *The expedition to the baobab tree*. Vertaal deur J.M. Coetzee. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Stokes, G. 1997. Introduction. In Stokes (red.) 1997.
- Stokes, G. (red.). 1997. *The politics of identity in Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sweetman, D. 1983. From the bole. *Times Literary Supplement*, Vol. 16, bl. 413.
- Toerien, B.J. 1998. *Afrikaans literature in translation. A bibliography*. Kaapstad: Tafelberg.
- Tyner, J.A. 2005. Landscape and the mask of self in George Orwell's *Shooting an elephant*. *Area*, 37(3):260-7.
- Van Coller, H.P. (red.). 1999. *Perspektief en profiel: 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. Deel 2. Pretoria: Van Schaik.
- Van Wyk, B. en P. van Wyk. 1997. *Field guide to trees of Southern Africa*. Kaapstad: Struik Uitgewers.
- Van Zyl, I. 1989. Fokus op Afrikaner. *Die Republikein*, 12 Mei 1989, bl. 9.
- Venter, L.S. 1981. Liriese roman 'n boeiende aanwinst. *Hoofstad*, 23 November, bl. 10.
- Viljoen, L. 2001. Revisiting the baobab: Transforming space into place in Wilma Stockenström's *The expedition to the baobab tree*. In Wilson en Von Maltzan (reds.) 2001.
- Vital, A. 2008. Towards an African ecocriticism: postcolonialism, ecology and *Life & Times of Michael K*. *Research in African Literatures*, 39(1):87–106.

Wilson, R. en C. von Maltzan (reds.). 2001. *Spaces and crossings: Essays on literature and culture in Africa and beyond*. New York: Peter Lang.

Witoszek, N. en A. Brennan. 1999. *Philosophical dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Coetzee (1984) het die kapitalistiese onderdrukking van die slavin as sleutelaspek geneem in sy roman-ontleding. Labuschagne en Smuts (1989) het aandag geskenk aan die metafiksionele strategie in *Die kremetartekspedisie*. Gray (1991) het gefokus op die revisionistiese beskouing van die Afrika-geskiedenis daarin en Brink (1992) het gekonsentreer op die wyse waarop die roman fallo- en Eurosentriese konsepte van taal afbreek in 'n poging om tot 'n nuwe artikulasie van Afrika te kom. Lombard (1997/1998) het die roman geles met aandag aan die kreatiewe benadering tot versoening van die verskille tussen Afrika- en Westerse tradisies.

<sup>2</sup> As belangrike verskil word genoem dat die ekofeminisme, anders as die radikale ekologie, sigself nie kan beroem op die navolging van doelwitte met behulp van 'n enkelvoudige, lineêre vorm van kritiek nie. Salleh (1992:195–216) verduidelik dat ekofeminisme genoodsaak is om 'n sigsag-lyn in werkwyse te volg tussen (a) die feministiese taak om die vrou se reg tot 'n politieke stem te vestig, (b) die ekofeministiese taak om die patriargale verhouding van die mens met die natuur te kritiseer en ondermyn en (c) die ekologiese taak om te demonstreer hoe vrou in staat is om in spesiale of andersoortige verhouding met die natuur te leef.

<sup>3</sup> Die ekofeministiese beweging lê immers binne die breë feministiese stroom en Gardner het met haar verhandeling “'n Marxisties-feministiese ondersoek van Wilma Stockenström se roman, *Die kremetartekspedisie*” reeds 'n volledige feministiese ontleding gedoen van hierdie roman, soos aangetoon is in afdeling 1.

<sup>4</sup> Ook Gray (1991:55) lewer kommentaar op hierdie werkwyse wanneer hy Stockenström se houding teenoor geskiedenis in hierdie roman beskryf as “challengingly ‘non-scientific’ and ‘non-Western’”. Gray verwys na die vreemde en “refreshingly unfamiliar” wêreld wat die leser betree en wat die gevolg daarvan is dat alle riglyne ten opsigte van bekende gegewe ontbreek: geen name (van mense of plekke), ligging (van hawestede, handelsroetes, selfs die kremetart waarin die slavin skuil), bevolkingsgroepe (byvoorbeeld Arabiere, die Khoisan) of datums word gespesifiseer nie. Gray (1991:56) oordeel dat Stockenström die leser graag wil voorstel aan “the raw experience unmediated by ‘Western’ attitudes to, and preconceptions about, the past and the present”.

<sup>5</sup> Die volgroeide kremetart (*Adansonia digitata*) word beskryf as 'n enorme, maar relatief laaggroeiende en bladwisselende boom met 'n buitengewoon geswolle stam (Van Wyk en

Van Wyk 1997:472). Dit kom voor in droë, warm bosveldstreke. Met sy groteske stam en dun, gekrulde takke lyk dit asof die kremetart onderstebo in die grond gedruk is (Van Wyk en Van Wyk 1997:472).

<sup>6</sup> Hierdie aandrang ten opsigte van die andersheid van die mens in teenstelling met die natuur is uiteraard geensins algemeen vanselfsprekend of histories universeel nie. Sekere kulture, vroeër en hedendaags, ondersteun of verkondig nie so ywerig hierdie tweedeling tussen mens en natuur nie. Claviez (2006:437) wys op sogenaamde “primitiewe” gemeenskappe, geïnspireer deur ’n mitiese of mitevormende wêreldbeskouings, wat eerder aspekte beklemtoon wat die menslike en niemense verbind in ’n holistiese, hoewel hiërargies georganiseerde kosmologie. Die mitologieë van Boeddhisme en die Amerikaanse Indiaanstamme word as ’n voorbeeld gebruik.

<sup>7</sup> Die idee van “andersheid”, op hierdie manier beskou, word deur Claviez (2006:443) erken as ’n lastige of problematiese konsep, aangesien “andersheid” juis dít is wat nie net die morele filosofie nie, maar ook die wetenskap streef om te oorkom en uit te skakel in die proses van dinge tot verstaanbaarheid te bring of kennis te verwerf.