Berta Smit: Die huis van stilte

Leonhard Praeg

Opsomming

"Herhaling is altyd die ver-*ander*ing van wat herhaal word". *Inleiding*: die bydrae van postmodernisme tot interkulturele kommunikasie; die ander/self vraagstuk is hier die problematisering van die geskiedenis deur die effek daarvan; *Juffrou Sophia*: die naam wat vra na haar *self* as histories gekonstrueerde voornaamwoord; *Die Geskiedenis (I)*: was altyd een van die penetrasie van Afrika as antwoord op Die Stem; *Hulle en Ons*: voornaamwoorde as effek van hierdie dialoog tussen *Verbum* en *vox*; *Die Geskiedenis (II)*: die de-ontologisering van die geskiedenis en die insig: voornaamwoorde is retoriek; *Die vlug binne-toe*: die huis van stilte is geïnterioriseerde self; *Die politiek van stilte*: die huis van stilte is outokolonisasie, is apart-heid; *Vraag na Issa*: is die vraag na die ander self buite die huis van stilte; *Die Geskiedenis (III)*: is soos die Kantiaanse wet - on(her)kenbaar behalwe in ons/hulle as historiese en konkrete manifestasies van die effek daarvan; *Issa se imitatio Christi*: post-outokolonisasie is 'n voorwaarde vir postmoderne dialoog tussen die ander/self; *Konklusie*: afwysing van 'n metafisika van verlossing.

Summary

"Vertaling is reeds die ver-*ander*ing van wat *herhaal* word". *Introduction*: the contribution of postmodernism to intercultural communication; the question of the other/self is the interrogation of history by its effect; *Juffrou Sophia*: is the name interrogating her *self* as historical construct; *History (I)*: Die Stem: as untranslatable a meaning as the auto-colonisation that marked the reply to "the call"; *"Us" and "Them"*: are effects of this dialogue between *Verbum* and *vox*; *History (II)*: The de-ontologising of history and the separation of ontology from rhetoric; *The Flight Inward*: "1 Situated within, especially with reference to the body; inner: opposed to outward ... 4 Proceeding toward the inside" (Funk et al. 1951: 704); *The Politics of Silence*: the flight inward is the house of silence, is the auto-colonisation inscribed in the untranslatable apartheid; *Questioning Issa*: is interrogating the other self outside the house of silence; *History (III)*: is similar to the Kantian law in its inaccessibility - I can only confront history/the law through the other who, like myself, is a manifestation or representation thereof; *Issa's Imitatio Christi*: post-outocolonisation is a condition for postmodern dialogue between the other/self; *Conclusion*: Rejection of the metaphysics of redemption and total understanding: the desire to be exhaustively translatable and/or to translate rapaciously.

One is oneself unreal or conditional
as long as one has not spoken

Lyotard

Inleiding

Hierdie artikel poog om, aan die hand van Berta Smit se roman *Juffrou Sophia vlug vorentoe* (1994), sekere riglyne daar te stel vir 'n besinning oor vrae soos: Watter insigte bring die postmodernisme na die debat rondom interkulturele kommunikasie? Wat is, of behoort, die rol van die geskiedenis te wees in 'n *ander/self* dialoog - veral in die geval waar 'n problematisering van die betekenis van die *self* en *ander* as historiese konstrukte, konstituerend is van hierdie dialoog?

Hierdie vrae is veral aktueel in 'n intellektuele konteks wat by uitstek gekenmerk word deur 'n erkenning van die onvermoë van meta-narratiewe (*gender*, klas, ras) om die prosesse van identiteitsvorming in 'n moderne samelewing voldoende te kan representeer. Hierdie onvergenoegdheid het veral betrekking op die mate waartoe die *ander/self* dialoog gebuk gaan onder, en ingeperk word deur, die betekenisse wat hierdie identiteite binne die meta-narratiewe verkry; betekenisse wat in die hede gekonfronteer (moet) word as effekte van hierdie historiese narratiewe.

Wat nou nodig is, is om nie meer die ontmoeting van die *self* en *ander* in terme van die narratiewe en tradisies van 'n oorspronklike subjektiwiteit te verwoord nie, maar om eerder klem te plaas op die tussenruimte as ruimte waar idees en konsepte aangaande nasiebou, kulturele waardes en sosiale prioriteite daagliks onderhandel word (Bhabha 1994: 1).

In kort: kulturele verskille kan nie meer voldoende gekonseptualiseer word as verskille wat as produk of effek van kulturele tradisies en narratiewe van oorsprong en teleologie in die hede sedimenteer nie. Nog minder kan interkulturele dialoog dit bekostig om hierdie gesedimenteerde betekenisse as *vertrekpunt* vir 'n *ander/self* dialoog te neem.

In hierdie verband verwys Bhabha na "the invention of tradition" - 'n frase waardeur hy nie slegs verwys na die herlesing van die geskiedenis, hernarrativering of selfs die demokratisering daarvan nie; nog minder bepleit hy hierdeur 'n pluraliteit van geskiedenisse wat elk legitimasie verleen aan 'n tradisioneel onderdrukte groepering (die "alternative history of the excluded") en wat kulmineer in 'n pluralistiese anargie (Bhabha 1994: 6). Waarop hy wel klem plaas, is dat die historiese momente waarin ons leef, wat hulle betekenis betref, nie uitgelewer is aan die posisie wat hulle beklee in 'n teleologiese meta-narratief van tradisie en oorsprong nie. Hierdie oomblikke, as oomblikke van interpersoonlike of interkulturele

ontmoeting, is oop vir interpretasie en onderhandeling.

Indien nasionalisme gedefinieer kan word as die politiek van die chtoniese mite (Praeg 1992), dreig beide die meta-narratiewe van Die Beskawing van Afrika (deur die Prometiese teenwoordigheid van die Afrikaner), sowel as Die Bevrydingsnarratief van 'n Oorspronklike Afrika (konteks: nasiebou) om weer eens te verval in, wat genoem kan word, die totalisering van die *self*. Hierdie totalisering kan omskryf word as die sedimentering van kulturele identiteite in die hede *via* die (her)bevestiging van verlore en/of dominante *ander/self* definisies.

Die verhaling van meta-narratiewe aangaande die verlede eindig onvermydelik in die onversoenbaarheid van Lyotard se *battle of genres* en is simptomaties van 'n poging tot die homogenisering van die hede. Onderliggend aan hierdie homogenisering of totalisering van die *self* is 'n epistemologie van identiteitsformulering wat gebaseer word op historiese narratiewe in plaas van dialoog, onderhandeling en die artikulasie van indiwiduele en kulturele verskille in die hede. Dis met die oog hierop dat Bhabha skryf:

> The representation of difference must not be hastily read as the reflection of pre-given ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition. The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, ongoing negotiation that seeks to authorize cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation.
>
> (Bhabha 1994: 2)

Indien die epistemologiese blik by die ontmoeting van die persoonlike of interkulturele *ander/self* afgewend kan word vanaf historiese narratiewe (die versoeking van altyd reeds gesedimenteerde identiteite) en dit eerder gewend kan word na die temporaliteit en kontingente aard van die ontmoeting self, dan sal die kenmerk van die ontmoeting nie meer die onversoenbaarheid van genres en identiteite wees nie, maar eerder 'n tussenruimte (*interstice*) waarvan die betekenis elke keer opnuut onderhandel kan word.

In hulle eerste ontmoeting in die roman poog Juffrou Sophia juis om haar verhouding met Mavis in hierdie tussenruimte van die hede te situeer:

> Ouma sê: Gee vir die mense die pinkie, dan vat hulle die hele hand.
> Nee, moenie dit dink nie. Konsentreer op hierdie oomblik.
>
> (Smit 1994: 29)

Hierdie tussenruimte as epistemologiese lokus vir interkulturele ontmoeting verhoed dat binêre opposisies soos epos/tragedie, self/ander, swart/wit; ons/hulle, ek/jy in primordiale polariteite versink om sodoende die moont-

likheid te open vir 'n "cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy" (Bhabha 1994: 4).

Die vraag na die belang en rol van die geskiedenis in die hedendaagse ontmoeting van die *ander/self,* word in Smit se roman as 'n morele vraag aangespreek: Wat is die fundering van moraliteit in die hede, en watter bydrae kan die geskiedenis en die morele imperatiewe van die geskiedenis maak tot die beantwoording van hierdie vraag?

In Juffrou Sophia se geval is dit 'n persoonlike morele dilemma wat haar noop om opnuut hierdie morele funderingsvraag te stel. Haar vraag verwoord ook 'n insig in die ontoereikendheid van die geskiedenis (en ons insig in die inhoud daarvan) om as morele riglyn te dien in die ontmoeting van die *self* met die *ander*.

Die vraag na Juffrou Sophia

Juffrou Sophia was 'n onderwyseres: historiese simbool van voogdyskap, moraliteit en outoriteit. In hierdie geval is sy egter ook die morele agent wat gekonfronteer word met die versplintering van 'n bekende realiteit, en wat as *ander* haar-*self* moet herdefinieer teenoor haar geskiedenis en haar *ander*. Nuwe strukture moet vir hierdie verhoudings gevind word. Maar daarmee saam ook 'n nuwe morele basis vir morele oordele: "Maar sy weet nie of sy nog haar oordeel kan vertrou nie. Sy weet nie meer wat fout is en wat reg is nie" (pp. 42-43; 98-99).

'n Nuwe moraliteit moet gesmee word sonder die gerusstellende moontlikheid van 'n gerieflike toevlug tot die tradisioneel Goddelik transendente, of die vanselfsprekendheid van 'n tragies-epiese geskiedenis met sy gemaklike *ander/self* opposisiepare. Al wat oorbly van hierdie geskiedenis en haar opposisiepare is die problematiese funksie, in die roman ook die toenemende problematisering, van voornaamwoorde: wie is die *ons*; die *hulle/ek* en *jy*? Hierdie is voornaamwoorde wat in Smit se roman toenemend verstaan en herlees word as historiese konstrukte.

Die vraag na die geskiedenis (I)

In Afrika is die (Westerse) Self nog altyd geroep deur die stem: *Die Stem* van (Suid-) Afrika om haar te verken, in te neem, te penetreer; of, in die geval van die Goddelike *Verbum*, die Goddelike taak van beskawing en ver-Christeliking uit te voer. In kort: om te kommunikeer. Die geskiedenis begin met hierdie Stem wat die *self* roep, haar konfrontasie met die

boorlinge en telkens die dankbare verwondering: "dis 'n wonderwerk dat sy bly leef het. 'n Bestiering van Bo" (p. 8).

Die vraag na die geskiedenis is ook die vraag na die narrativering van hierdie geskiedenis: hier, die vraag na die nasie se kollektiewe amnesie by die oorsprong van hierdie narratief (wat maak ons in elk geval hier; wat het vooraf gegaan?); dis die vraag na die af-/aanwesigheid van die *ander* in die tragies-epiese verhaal (die *ander* in die laer; *ander* agterryers); en laastens, is dit die vraag na eenheid/kommunikasie wat nooit deel van die geskiedenisnarratief geword het nie. Al wat ons het, is ons. Name.

Hulle en Ons voornaamwoorde

Dit is tien oor ses en vir tien minute kry ons in "Somervakansie op die plaas" 'n historiese blik op die vorming van Juffrou Sophia se vooroordele.[1] Tien minute later, om twintig oor, sien ons hoe sy as effek van hierdie geskiedenis en pynlik bewus van die noodsaak tot herappropriasie, stom staan in die ontmoeting met die *ander*. Hierdie stomheid, magteloosheid, word teweeggebring deur die insig dat daar geen derde posisie is om by te staan van waaruit die problematisering van "hulle" en "ons" voornaamwoorde gerepresenteer kan word nie. Hierdie is die probleem *par excellence* wat die vraag na die *ander/self* kenmerk: dat die proses van transgressie uit die beperkinge van 'n historiese proses van verandering gekenmerk word deur die feit dat ons deel is van, *ons is*, die voornaamwoord wat (ons) wil problematiseer.

Juffrou Sophia se stryd is om vanuit die ver-ideologiseerde *hulle* ("*vrouens wat soos bondels ou klere*", p. 32) te beweeg na die *jy*, vanaf die universele vooroordeel tot die persoonlike ontmoeting. Eers nadat hierdie beweging vanaf 'n universele herkenning na die partikuliere erkenning geskied, kan sy begin om *Mavis as ander* te konfronteer: "En watter ander metamorfose sal sy nog ondergaan wanneer sy langs hom in die motor klim ... hoe lyk die motor ...?" (p. 31).

Maar wat is die inhoud van die "ons/hulle" en waardeur, deur middel van watter historiese prosesse, is daar inhoud gegee aan hierdie problematiese voornaamwoorde? Die problematisering van voornaamwoorde is terselfdertyd 'n problematisering van hierdie geskiedenis asook die invloed van die geskiedenis wat altyd dreig om dialoog in die hede te struktureer deur inperkende betekenisse van die *ander/self*.

Die vraag na die oorsprong, vorming en uiteindelike problematisering van die voornaamwoord(e) wat Juffrou Sophia *is* - binne die konteks van die roman: haar narrativering van die vorming van hierdie toenemend problema-

tiese *self* - is ook tegelyk oorspronklik aan die verhaal van haar *self* as ge-interioriseerde *self*; dit is die verhaal van haar *self* as simptoom van 'n kulturele outokolonisasie waarin "sy/ons" omgrens, afgegrens en ingesluit word *apart* van die *ander*.

In terme van die narratiewe struktuur van *Juffrou Sophia vlug vorentoe* kan die vraag ook geformuleer word as: Wat is die aard en oorsaak van die historiese blik in die roman en wat verleen daaraan 'n narratiewe noodsaaklikheid? Dat die historiese blik telkens volg op 'n probleem in intermenslike verhoudings (interkultureel sowel as intrakultureel), is ooglopend. Voorbeelde van hierdie intermenslike probleme as "oorsaak" van die historiese blik is: a) die bewuswording van interkulturele vooroordele in die hede (pp. 22-23); b) die vraag na die *self* wat ook die vraag is na die genealogie van haar kulturele interiorisering (pp. 22-23) en c) intrakultureel (p. 116) - die belemmerende aard van hierdie interiorisering in situasies waar sy moet uitreik na die *ander*. Treffend, in laasgenoemde geval, is die rol van verbeelding om 'n transgressie van die beperkings van historiese prosesse teweeg te bring. Die verbeeldingsvlug waardeur identiteite anders verbeel of voorgestel word, is die eerste noodsaaklike voorwaarde vir 'n problematisering van voornaamwoorde as effekte van hierdie geskiedenis.

In die oomblik wat Alma rou oor haar pa se dood, is dit 'n transgressie van die Calvinistiese huis van stilte (die stilte van die dood) as Juffrou Sophia haar verbeel:

> Alma spring ligvoets van die stoel af, trippel 'n oomblik soos een wat gaan struikel, of dalk wil begin dans.
>
> (p. 117)

Om hierdie geskiedenis te herapproprieer en die resultaat in die tussenruimte tussen die *self* en *ander* te situeer, verg onder andere twee insigte. Eerstens, dat die betekenis van ons/hulle voornaamwoorde die effek is van 'n historiese proses van representasie en tweedens, dat in 'n verhouding tussen *self* en *ander* wat gekenmerk word deur beide se wedersydse problematisering van die pole wat die ontmoeting konstitueer, geskiedenis gemaak en nie net herhaal word nie.

Die vraag na die geskiedenis (II)

Hier, aan die ontnugterende einde van 'n geskiedenis wat geïnspireer was deur teleologiese beloftes van verlossing, is Juffrou Sophia se vraag na die geskiedenis die vraag na die *noodsaaklikheid* daarvan. Dis 'n vraag wat

fokus op 'n sentrale aspek van Calvinisme: die paradoks tussen determinisme en vrye wil. Want wat beteken dit om 'n noodsaaklike geskiedenis, geskiedenis as die geskiedenis van die Voorsienigheid self, te wil herlees, *anders* te wil interpreteer?

Twyfel of skeptisisme as voorwaarde vir die moontlikheid van so 'n herappropriasie impliseer, hier, die erkenning dat vergiffenis en versoening noodsaaklik is, maar dat dit nie sin maak aan die einde van die geskiedenis gesien as 'n ontplooiende teleologie nie. Veral nie in 'n geval waar so 'n geskiedenis gekonstrueer word deur 'n Orwellian *double-think* van die gewelddadige meganismes van magsuitoefening en reglementering wat dit moontlik maak en waarvan haar persoonlike narratief getuig nie. Dit is hierdie twyfel of skeptisisme wat die vanselfsprekendheid van 'n teleologiese geskiedenis opskort, sodat nie God of die Voorsienigheid nie, maar juis hierdie meganismes van reglementering (hier ook: interiorisering) en die retoriek wat dit verwoord en legitimeer, as die ware dryfkrag van die geskiedenis verstaan kan word. Eers dan word dit duidelik dat in hierdie historiese diskoers (met die geskiedenis as tekstuele argief) frases soos *Voorsienigheid* en *self-opoffering ter wille van* die voorouers/die nageslagte/die onbeskaafdes (i.e. die *imitatio Christi*) nie gebruik word in 'n dialoog van die menslike *vox* met die Goddelike *Verbum* nie, maar as redefigure funksioneer in 'n nasionalistiese politiek van verandering.[2]

Vervolgens meer oor die historiese representasie van die voornaamwoorde wat in beide die romans van Smit en Juffrou Sophia geproblematiseer word.

Juffrou Sophia vlug binne-toe

> Maar jy is vasgekeer agter
> 'n raam.
>
> (p. 175)

Juffrou Sophia se kulturele interiorisering is die vlug na binne; 'n vlug waarin die *binne* van die huis 'n metafoor word vir haar eie (gedwonge) afgrensing, onttrekking vanuit die sintuiglike, die liggaamlike. Die kinderhuis, die plaashuis en later, haar eie woonstel, word 'n huis van stilte - 'n stilte wat slegs verbreek word deur fluister-argumente laat in die nag, skuifelpassies om die dood, ("*praat soetjies oor die dood*", p. 117) en imperatiewe tot verdere interiorisering. Maar hierdie is nie net 'n ouditiewe stilte

> (*Jy word ingesuig deur hierdie stilte. In hierdie stilte sit jy later saam met hulle aan tafel. Jy help jou ma skottelgoed was en afdroog en bêre. En toe: die lang, stil ure wat die een na die ander verrot na die nag toe*; p. 193)

nie. Dit is ook 'n katatoniese stilte waarin selfs die liggaam verstom

> (*Die stilte het aan tafel 'n vaste substansie geword, ondeurdringbaar sodat jy beswaarlik die moed gehad het om jou hand uit te steek .... Jy het gevoel die dik, ondeurdringbare stilte sou die beweging laat stol;* p. 73)

en die sintuiglikheid van die liggaam as sensuele verkenning, verbied word

> (*Ek draai die venster af. Ek trek die kruiereuk diep in my longe in .... Maar jou ma sê: Maak toe die venster .... En jy draai onmiddellik die ruit weer op;* p. 146)

om daardie stilte van gevoel-loosheid te kultiveer waarin die fisieke aanraking van die *ander*, soos Alma se roudans, slegs 'n verbeeldingsvlug word

> (*Die velle van Oupa se werksmense ... Hoe sal dit wees om daaraan te vat? Net so 'n vinnige uitstoot van haar hand en dan weer terugtrek? Sal dit regtig voel soos hout? Of soos vel en vleis - nes hare?* p. 23).

As proses ontluik hierdie interiorisering van die bewussyn en die gepaardgaande reglementering van die liggaamlike later as lewenspatroon (*"Ek het skoolgehou"*, p. 111), en as bestendiging van 'n kultuur van interiorisering (*"Ek kom uit 'n geslag van onderwysers"*, p. 111). Die jong Sophia wat verbied word om buite te speel, kennis te maak en te kommunikeer met die *ander*, ondergaan later, in Stellenbosch, ook die verdere verbod op persoonlike verkenning (pp. 67-68), op sosialisering met ander (p. 39) en op die verkenning van liefde (pp. 68; 89-90; 102). In kort: dit is 'n imperatief tot interiorisering,[3] 'n ontkenning van die *buite*:

> Jy wou onder die blinknat Port Jacksonbome heen en weer stap, met die boek in jou hand. Daar, in die oopte, onder God se hemel met sy reën wat die blare laat skitter, sal elke woord oor Hom nuut word, opwindend. Maar jou ma keer jou voor. Sy sê: Dis te nat buite, jy sal koue kry. Gaan leer in jou kamer.
>
> (p. 216)

Die jonge Juffrou Sophia se poging tot intellektuele privaatbesit, die besit van 'n eie wêreld, word gefnuik want in die Afrikaanse letterkunde van die tyd waarin hierdie interiorisering gekonstrueer word, is die definisie van die *self* nie die indiwiduele, Kantiaanse (Westerse) *self* nie, maar eerder die "indiwiduele" *self* soos wat dit verwoord word en bestaan binne die beperkings van 'n diskoers van verwantskap.[4] As hoofverteenwoordigers van hierdie letterkunde kan genoem word Totius, Van Bruggen en Van den Heever[5] en twee hoofsubtekste van hierdie letterkunde kan opgesom word

as die lydingsverhaal van Christus[6] (Totius: die Groot Trek as tragies-epiese lydingsverhaal *ter wille* van 'n beskawingsroeping) en die verhaal van die verlore seun (Van den Heever; Van Bruggen & Smit) met sy tema van inkeer, terugkeer. Hierdie twee subtekste bestaan egter nie onafhanklik van mekaar in die betrokke letterkunde nie, aangesien die verhaal van die verlore seun in die werk van Van den Heever en Van Bruggen insgelyks elemente van die *imitatio Christi* bevat - d.i. die self-opoffering en terugkeer *ter wille* van die grond, die nageslag of die lyding van die voorouers.

Terwyl die *imitatio Christi* in eersgenoemde geval verskyn as hoofredefiguur in 'n nasionalistiese diskoers, funksioneer dit in laasgenoemde geval as kulturele narratiewe strategie ter interiorisering van die indiwidu. So byvoorbeeld word ook van Juffrou Sophia verwag om haar intellektuele reis te deel, almal s'n te maak: "Maar toe jy die verse hardop sê vir haar ore ... het hulle iets van die magiese verloor" (p. 112), sodat later selfs die indiwiduele *self* se kennis van die bestaan van hierdie *self* in die blik van die *ander* gesetel is: "Maar nou gesels sy met Ouma, haar kop weggedraai. As sy nie na my kyk nie, word ek onsigbaar" (p. 24).

Hierdie is 'n letterkunde van pedofilie waarin die ego-ervaring en konstruering van die indiwiduele gekortwiek word deur die imperatief tot die gemene, ons identiteit: "Jou ma is fyn ingestel, bedag op jou elke beweging. En as jy verantwoording moes doen: En nou, vir wat maak jy die deur toe? Wat se geheimsinnigheid is dit?" (p. 73). Dit is 'n konflik inherent aan die strewe tot die formulering van 'n indiwiduele *self* binne 'n diskoers van verwantskap wat verwoord word deur die kind Sophia:

> Toe't jy geweet: hulle het agter jou rug gekonkel. Hulle het namens jou besluite geneem. Sonder om jou eens te raadpleeg .... [M]aar wat, dit sal genoeg wees vir ons tweetjies, nè? Jou keel trek toe. Jy wil uithardloop, weg .... [E]n wat van jou reg op 'n eie lewe?.
>
> (p. 108)

Nog duideliker, egter, is die verwoording van hierdie konflik in "Kind op die fees" (pp. 46-47). Omdat Juffrou Sophia egter nie hier bewus is van die konflik tussen wat sy poog om te definieer en die beskikbare ruimte wat deur 'n poësie van bloed en verwantskap daarvoor gelaat word nie, sal weer na hierdie klein narratief verwys word binne die konteks waarin Juffrou Sophia wel bewus word van die *ander* inherent aan die kulturele *self*.

Dit is belangrik om te besef dat hierdie geïnterioriseerde bewussyn sigself onderskei van 'n solipsistiese deurdat dit deeglik bewus is van en hunker na die buite, die sintuiglike wêreld, die reuk, die klank, die liggaam, maar as gevolg van 'n de-realisasie van hierdie werklikheid dit nie as 'n geldige bron van kennis oor die *self*, gedagtes oor haar *self* en die ervaring van die

liggaam kan aanvaar nie. Die minste van alles kan dit as 'n geldige bron van insette dien in Juffrou Sophia se soeke na 'n morele riglyn in die hede.

Op dieselfde wyse waarop die geïnterioriseerde bewussyn bewus is van die sintuiglike, liggaamlike *buite*, is die geïnterioriseerde geskiedenis (altyd hier 'n herinnerde en nooit 'n gekommunikeerde herinnering nie) insgelyks, reeds van kleins af bewus van die kulturele *buite/ander*.

Vir Juffrou Sophia kom die konfrontasie met beide haar indiwiduele asook haar kulturele *self* (en die *imitatio Christi* as morele imperatief) deur 'n konfrontasie met Issa wat as haar eie spieëlbeeld in die roman verskyn. Ook hierdie konfrontasie met die indiwiduele *self* moet egter gelees en geïnterpreteer word as, gelykoorspronklik, 'n konfrontasie met die kulturele *self*,[7] d.i. as die politiek van die indiwiduele self.

Die politiek van stilte

Die verhouding tussen die interiorisering van Juffrou Sophia, interiorisering as kulturele fenomeen en die politiek van Apartheid kan, aan die hand van Foucault, verwoord word in terme van die naamloosheid van mag, self-formasie en outokolonisasie:

> Domination ... is not the essence of power .... [P]ower is exercised upon the dominant as well as on the dominated; there is a process of self-formation or autocolonization involved. In order for the bourgeoisie to establish its position of class domination ... it had to form itself as a class.
>
> (Dreyfus & Rabinow 1983: 186)

Dit is hierdie outokolonisasie en die bewuswording van haar eie interiorisering as naamlose strategie in die vorming van 'n kulturele *self* apart van 'n *ander* wat verwoord word in "En net die kind kom terug" (pp. 146-148). Hier word 'n verdere episode van interiorisering gesitueer in die politieke debat rondom voogdyskap en die histories onbeantwoorde vraag: "What happens when the ward grows up"?

Die gevolge van hierdie outokolonisasie in die konstruksie van 'n kulturele *self* word op verskeie plekke in die roman beskryf, veral in "Somervakansie op die plaas". Die hooftemas van hierdie proses is: 'n lineêre geskiedenis van die *self* wat outoriteit setel in ouderdom: "Dis 'n kosbare familie-erfstuk. Los dit nou. Net ouma mag dit dra"; haar ma se klavierspel as gesinsvermaak - estetisering van koloniale verveling en/of boere-dekadensie; verwysings na die *ander* se taal as "kaffertaal", geïmpliseerd: nie 'n taal wat deel in die chtoniese toegang tot essensies van Afrika/God en hulle roepstem nie (volgens Coetzee 1988: 7-8). Anders gestel: nie 'n taal waarin *Die Stem*

van die geskiedenis roep en verstaan/vertaal kan word nie.

As "En net 'n kind kom terug" die bewuste verwoording van outokolonisasie is, dan is "Somervakansie op die plaas" reeds 'n onbewuste erkenning hiervan deur Juffrou Sophia as kind en verwoord haar gedagtes reeds insigte van 'n *post*-outokolonisasie.[8] Terwyl een van die leidende metafore van koloniale letterkunde die seksuele metafoor van *penetrasie* (van die donker kontinent(e) (Gates 1986: 16) is, vind ons in postkoloniale letterkunde 'n pervertering van hierdie metafoor, die inverse: seksuele inversie. In Rushdie se *Shame* word die stuiting van die mars van vooruitgang verwoord deur so 'n pervertering van die koloniale metafoor:

> After the team of drilling engineers had been attacked by the tribals, who raped each member of the team eighteen point six six times on average (of which thirteen point nine seven assaults were from the rear and only four point six nine in the mouth) ... the State Chief requested military assistance.
>
> (Rushdie 1983: 91)

"Ouma ... se bolla word in stand gehou deur haarnaalde wat 'n mens nie kan sien nie" (p. 23). As verhaal handel "Somervakansie op die plaas" oor die sigbare en onsigbare, oor kultuur as fortifikasie teen natuur. Of, in terme van kolonialisme: die estetisering van die eie kultuur as laer teen die *ander*. As biografiese verwysing na "Kind by die fees" kan dit ook gelees word as die verlies van kinderlike onskuld - die eerste kognisie van die kulturele *ander* wat jong Sophia verwoord in die ontnugterde vermoede: "... iewers is die grootmense besig om haar te kul .... Hulle steek iets vir my weg" (p. 26).

Juffrou Sophia is reeds hier as kind bewus van die leuen, die onvolmaaktheid van die estetiese laer en dat hulle iets vir haar wegsteek. En dit is die episode in die hoenderhok wat haar die metafoor gee wat hierdie gat in die laer aandui waardeur die (*self* se) *ander* inkom. Voortaan is dit ook hierdie *anderkant* van die *self* waarteen Juffrou Sophia haar eie private dekonstruktiewe lesing van die geskiedenis gaan mik om asemruimte vir die *self* te vind in haar ontmoeting met die *ander* Mavis.

Ouma, wat haar hoed agter die hoenders aangooi en skreeu, "Nou toe, loop dan, jy met jou rooi poephol!" (p. 25), aksentueer die proses van koloniale verrotting agter haar eie masker van 'n stem "sag soos poeier, soet soos ryp moerbeie" (p. 25), (aan die boom langs die verwaarloosde tennisbaan). Dit is hierdie perverse daad van die estetiese ouma wat haar maag laat ruk, op en af, laat skud soos jellie: "Ouma het jellierige vleis" (pp. 25-26). Maar hierdie lag laat haar ook oopruk, oopmaak, sodat die gat in die estetiese laer ontbloot word en haar eie perverse agterlikheid die kind tot die besef bring: "iewers is die grootmense besig om haar te kul" (p. 26).

'n Uiting van die deurskouing van hierdie openbare (*overt*) kulturele waardes vind ons ook in "Kind op die fees" (pp. 46-47). Hierdie klein narratief is waarskynlik 'n tweede narratiewe verwerking van "Somervakansie op die plaas" en kan gelees word as 'n intertekstuele verwysing na *Die keiser se klere*. Die kind wat vir die eerste keer weet (maar nie uitroep nie): "Ouma het jellierige vleis", is die kind wat leer dat *haar* kultuur gekonstitueer is/word deur estetisering en interiorisering om 'n, wat Bhabha (1994: 4) noem, "*collusive* sense of cultural contemporaneity" (my kursief), van 'n baie spesifiek nasionale aard te konstrueer. Die deurskouing van kultuur as 'n onderduimse, arbitrêr gekonstrueerde werklikheid verskil hier van *Die keiser se klere* in beide die narratiewe waardes sowel as die hoop (al dan nie) op die moontlikheid tot sosiale kritiek wat verwoord word deur die blik van onskuld. Terwyl laasgenoemde ooglopend is, is dit belangrik dat die *skreeuende kind* wat *nie ophou huil nie* waarskynlik hier vir die eerste keer die skisofrenie erken (en ondergaan) waardeur die politiek van die Afrikaner *self* sigself definieer. Hier kan die skisofrenie beskryf word as die "Homesickness for the European scene" (p. 21) (d.i. aandrang op 'n vervreemdende en vervreembare indiwidualiteit) wat sigself konstant dekonstrueer deur sy eie diskoers van verwantskap - hier, die ontnugterende erkenning: Dis *oom* Japie.

Op hierdie punt kan die vraag na Issa gestel word. Issa: die teenpool van hierdie interiorisering; Juffrou Sophia se *ander* indiwiduele *self*.

Die vraag na Issa

Issa is die buite/uit waarvan Juffrou Sophia die binne/in is: "jy was vir my soos my eie jubel onvrugbare wat nie gebaar het nie" (p. 84), en dit is Issa wat leer om oop te maak en uit te gaan soos wat Juffrou Sophia nooit toegelaat is nie: "... kom kind ons soek saam 'n verklaring kom ons gesels ... ek sê ... sy sê ... om te kon sien hoe sy óópmaak" (p. 114). In soverre Juffrou Sophia s'n die verhaal van interiorisering is, is Issa se verhaal die van eksteriorisering, ervaring, beweging waar, anders as met Juffrou Sophia, sensualiteit die oorhand oor geloof kry (pp. 86-88). Hierdie is 'n *in/uit* inversie[9] wat gereflekteer word deur die feit dat die twee woonstelle van Juffrou Sophia en Issa spieëlbeelde van mekaar is. As Juffrou Sophia in Issa se woonstel is, sien sy: "En tog is alles hier andersom. Waar sy in haar woonstel links moet draai, moet sy hier regs hou. Wat by haar regs lê, lê by Issa links" (p. 122).

Issa is die een wat *uit* haar woonstel beweeg, wat haar liggaam as haar eie, indiwiduele liggaam leef en wat gevolglik, ondanks hulle "eerste"

ontmoeting en die uitnodiging by monde van Nijhoff, die imperatief tot die *imitatio Christi* reeds geweier het. Dit is 'n weiering wat lei tot die ervaring van daardie eensaamheid tipies van 'n menslike bestaan buite die troos van 'n metafisiese narratief; die eensaamheid van mens en liggaam wat binne tyd leef, plesier kan verskaf maar ook, uiteindelik, kan verrot, vergaan: "Die vrou kan nie langer lê nie ... ek sal versmoor .... Here moet my nie los nie ... maar niks kan haar keer nie ... hierdie verskriklike vryheid" (p. 88).

Die drie vrae: Wat is jou definisie van lewe, die vraag na die geskiedenis en die vraag na Issa word ineen verweef in *Juffrou Sophia vlug vorentoe*. Juffrou Sophia wat net lewe deur die blik van die *ander* is ook die Juffrou Sophia wat hierdie *self*erkenning verwoord in terme van haar eie *imitatio Christi*: "Tog was daar iets soets in die gedagte. Dat ek iets kan prysgee ter wille van my ma. Na al die vernedering ...." (p. 107), en wat die strewe na haar *ander/self* deurentyd verwoord in Issa as simbool van die inversie van hierdie hele proses, van uit-wees, vry-wees.

Maar binne die breër raamwerk van haar *ons, ons* mense, verwoord hierdie drie vrae ook 'n meer algemene of universele soektog, naamlik die soektog na die geskiedenis, die betekenis daarvan en die poging om 'n moraliteit te vind wat tog met verwysing na kontemporêre dialoog in hierdie geherapproprieerde betekenis van die geskiedenis gewortel kan word. Wat beteken die lyding van die volk en wat sê mens as troos by die konfrontasie met lyding? Die historiese *a priori* in terme van die *Sinngebung des Sinlosen* van digters soos Totius is nie beskikbaar vir Juffrou Sophia nie. Haar stomheid en die dreigende sinloosheid, "Wat sê 'n mens?" (p. 116), word sterk gekontrasteer met die historiese: "Hy het so sag heengegaan. En hy het so gelukkig gelyk. Meraai sê sy oë het gestraal, so asof hy iets heerliks sien" (p. 116). Daar is geen sin nie, sin moet geskep word en in die verhaal "There's been a Death in the Opposite House" hang die geskiedenis stom teen die mure - stom in die onvermoë om antwoord of sin te kan gee: "Ek gaan nie vir jou die ganglig aanskakel nie. In die donker lyk die portrette nog groter. Soos kwaadaardige vratte teen die ligter muur" (p. 118).

Hierdie is die drie vrae wat haar soektog begelei. Deur hierdie drie vrae te konfronteer, word gesoek na 'n moraliteit, 'n riglyn wat inhoud gaan gee aan die vraag na "Reg-verkeerd, goed-kwaad" (p. 99). As die doel van 'n herappropriasie van die geskiedenis nie daarin geleë is om slegs die *ander* in die doodloopstraat van gesedimenteerde identiteite te konfronteer nie, maar om die betekenis van die *self* en *ander* as effek van hierdie narratiewe te problematiseer, dan verskyn die geskiedenis aan ons in die "lig" van die Kantiaanse morele wet: *dit is daar*, maar on(her)kenbaar behalwe in sy historiese en konkrete manifestasies. Soos wat ons net die Wet ken deur die konfrontasies met mense as die manifestasies daarvan (Kant 1991: 89), ken

ons net die geskiedenis, is die geskiedenis net ons konfrontasie, in die hede, met die ander en die *self* as moreel-ideologiese effek van hierdie historiese narratiewe.

Die vraag na die geskiedenis (III)

As die soektog na 'n kontemporêre formulering van die morele fundamenteringsvraagstuk - waarvan die fiktiewe "Kruisiging van Gulda de Jongh" 'n belangrike oomblik is - vertoon *Juffrou Sophia vlug vorentoe* dieselfde strukturele hoofmomente as 'n dekonstruktiewe lesing van Kant se kategoriese imperatief.[10] As eerste stap van so 'n lesing vind ons ook hier, in die eerste vier bladsye van die roman, die postulering van 'n reine innerlike *self* wat as voorwaarde dien vir die formulering van 'n abstrakte universele morele wet. Tweedens, is die wet waarna gesoek word 'n universele wet, 'n wet wat ten alle tye geldig vir alle mense moet wees (Kant 1991: 60-61). In die historiese konteks van die roman is hierdie "wet" wat gekonfronteer moet word, die historiese morele imperatief van die *imitatio Christi*.

As fisiese mens is Juffrou Sophia aan die begin van die roman afgegrens van die fenomenele wêreld met *geen uitsig na buite nie*: ingesluit, in haar *self* geslote, reine innerlike:

> Hulle het alles van haar weggeneem: haar klere, haar bril, haar horlosie, haar tande. Haar liggaamsfunksies word gereël deur pype, in haar arm, in haar keel, in haar blaas .... [L]ê stil!"?
>
> (p. 1)

Sonder haar klere, die vermoë om te sien en sonder 'n aanduiding van tyd, vind Juffrou Sophia haarself buite die geskiedenis, buite beweging, buite tyd: "Lê stil!" Juffrou Sophia word die metafisiese mens *per se*, reine innerlike self. Hierdeur word 'n spanning verwoord tussen 'n innerlike en fenomenele *self* wat deur die verloop van die verhaal gehandhaaf word in byvoorbeeld: Kittie Barnard sê die man *is* 'n begrafnisondernemer. Maar Maudie sê wie sê hy *lyk* nie net soos een nie? (p. 4; my kursief).

Die duidelikste verwoording van hierdie spanning is die twee definisies van lewe. *'n Definisie van lewe* (1) definieer die fenomene *self* in terme van suurstof, terwyl *'n Definisie van lewe* (2) die daaglikse vernuwing van die innerlike self as definisie van lewe verwoord.

Hierdie aanvanklike innerlike afgegrensdheid van Juffrou Sophia word bevestig en versterk deurdat sy ook uitgesluit voel uit die onderlinge kommunikasie tussen Alma en Ria wat haar kom besoek: "Sy sien hoe Alma

en Ria vlugtig na mekaar kyk" (p. 2). Selfs in die konfrontasie met die uitlander verder af in die gang blyk dit dat kommunikasie, ook hier, (nog steeds) nie moontlik is nie. As voltooiing van hierdie proses van afgrensing, verinnerliking, word Juffrou Sophia ook deur die dominee ontneem van enige "narcissisme" en outogerigtheid. In sy bevel: "Jy moet nou ophou om net aan jouself te dink" (p. 3), kry ons die verwoording van die imperatief tot die transendente gerigtheid. Dit is 'n bevel wat aandring op die transendente as lokus van moraliteit in teenstelling met die kontingente wêreld, mense, haar *self* en haar teenwoordigheid in die wêreld om haar.

Juffrou Sophia s'n ontplooi egter nie as 'n transendente gerigtheid in die sin waarin die dominee dit beveel nie. Haar gerigtheid is eerder een wat reik na 'n eweneens ontoeganklike geskiedenis. Wat is die aard van hierdie verhouding tussen Juffrou Sophia en die geskiedenis? Wat is die funksie van die narratief oor Gulda in hierdie verhouding met die geskiedenis? Om hierdie vrae te kan beantwoord, is dit belangrik om te besef dat, vir Kant, die morele wet *an sich* onkenbaar is en dat ons toegang tot hierdie wet beperk is tot ons konfrontasie met die *ander* wat, soos ons *self*, manifestasies of verteenwoordigers daarvan is.

Insgelyks is die geskiedenis, vir Juffrou Sophia en vir ons, *an sich* onkenbaar en is haar konfrontasie met hierdie geskiedenis beperk tot haar omgang, in die hede, met die *ander/self* as effek van hierdie geskiedenis. Dit is 'n spanning tussen die *an sich* en kontingente, wat in die geval van *Juffrou Sophia vlug vorentoe* uiting vind in die problematisering van die funksie van voornaamwoorde.

Laastens is dit slegs deur middel van die narratiewe *as-if* in Kant (1991: 84) se derde formulering van die kategoriese imperatief, "Act *as if* the maxim of your action were to become through your will a universal law of nature", waardeur die ontologiese spleet tussen die transendente en die kontingente oorbrug kan word.

Vir Juffrou Sophia is die geskiedenis soos Kafka se wet wat beloof om toeganklik te wees, een verdieping op, een woonstel langsaan, maar wat nooit deurbreek en ontsluit kan word nie; nooit teenwoordig gemaak kan word nie. Soortgelyk aan 'n dekonstruktiewe lesing van die kategoriese imperatief, verkry Juffrou Sophia slegs toegang tot die geskiedenis en kan sy die *imitatio Christi* as historiese imperatief slegs konfronteer deur middel van 'n narratief. In die geval van Kant is hierdie narratiewe brug die *as-if* van die derde formulering van die kategoriese imperatief terwyl in Juffrou Sophia die gaping tussen die aktuele en die historiese oorbrug word deur Issa se fiktiewe *imitatio Christi*, d.i. "Die kruisiging van Gulda de Jongh".

Aanvanklik is "Die kruisiging van Gulda de Jongh", en die fiktiewe argument tussen Dorothea en Christoff (p. 211), 'n narratiewe vlug van Juffrou

Sophia om die geskiedenis met sy *imitatio Christi* as morele imperatief tot self-opoffering in die hede te aktualiseer, om die morele imperatief van 'n teleologiese geskiedenis as wet te bly handhaaf. As Smit se roman hierby volstaan het, sou hierdie beweging 'n rekollektiewe beweging gewees het, 'n vlug agtertoe, in die geskiedenis in om die imperatief wat die geskiedenis moontlik gemaak het, ook in die hede te bly handhaaf.

Gulda (Issa) se fiktiewe *imitatio Christi*

> Die ware lewe ... kan net uit die dood van die eie ek ontstaan.
>
> (p. 210)

"Die kruisiging van Gulda de Jongh" (Issa) vind plaas, natuurlik, oor die paasnaweek. Wat hier van belang is, is nie die narratiewe kruisiging van Gulda nie, maar die probleme wat Juffrou Sophia ondervind om haar in die rol vas te pen. Dis haar konfrontasie met haar literêre etiek, "Issa, jy word dit, Ria, jy maak so en so. Is dit jou literêre etiek?" (p. 166), wat haar soeke na 'n morele imperatief op die spits dryf. Na die tydelike fiksasie van Issa volg, by monde van Christoff, die konfrontasie met die betekenis van Christus en Dorothea wat sê: "Ek is moeg vir julle bebloede Christus" (p. 213).

Die weiering van haar karakters om hulself te onderwerp aan kolonisasie is ook Juffrou Sophia se weiering van die repetisie van outokolonisasie as sy besef dat die ontneming van haar karakters se bewegingsvryheid, die strukturele komplement sal wees van haar eie interiorisasie in 'n katatoniese huis van stilte. Die gevolg van hierdie weiering is dat sy self, deur die draaikolk van metalepsis[11] 'n karakter in haar eie narratief word.

Dis Alma se tyding van massamoord in Durban en Juffrou Sophia se verlammende woede en morele frustrasie wat Christoff/Pieter/Juffrou Sophia na die tantes/ma/ouma toe laat ry om die geweld van haar eie outokolonisasie te konfronteer en wat haar 'n betekenis van wedergeboorte, vergifnis en versoening leer buite die imperatief tot lyding en self-opoffering.

Dit lei tot die verdere insig dat die ban van 'n *ander/self* dialektiek, gestruktureer binne die matriks van 'n historiese outokolonisasie, begin en gebreek word by 'n de-konstruering, de-outokolonisering van die *self*, nou nie meer geklee in die altyd-teenwoordige ironie van 'n *ter wille van die ander nie*, maar, in die eerste plek, ter wille van die *self*. Hierdeur word 'n ruimte geskep vir die artikulasie van die *ander/self* verhouding in terme van die tweede groot gebod (Mattheus 22: 39; Smit p. 245) en nie in terme van vergelykende lydingsverhale nie. In kort: as die ander se lydingsverhale my

reg op die "goeie lewe" bedreig, maak hierdie verskuiwing dit vir Juffrou Sophia moontlik om die *ander* te *embrace* - nie as gevolg van sy/haar lydingsverhaal nie, maar ten spyte daarvan. Anders gestel: die transendering van die *self* en 'n openheid na die *ander* word hierdeur 'n funksie, nie van die handhawing van die historiese *imitatio* nie, maar eerder van 'n *embrace* van die woede en geweld onderliggend aan die *self* se eie kulturele outokolonisasie.

Maar om te sê dat Juffrou Sophia (of Smit) die historiese imperatief tot self-opoffering afwys, is om aan die wyse waarop Juffrou Sophia se roman in die lug bly hang, 'n einde toe te skryf wat nie deur Smit se roman gelegitimeer word nie. In soverre die historiese *imitatio* - as lyding ter wille van die *ander* - altyd verskyn in die konteks van 'n "salvation through suffering" (Hexham 1981: 41; Praeg 1992: 110), verloor hierdie imperatief sy aktualiteit deurdat Juffrou Sophia haar verlossing vind, nie in 'n verdere voortsetting van self-interiorisering nie, maar in die bevrydende konfrontasie (insgelyks narratief) met 'n geskiedenis van outokolonisasie as betekeniseffek van hierdie imperatief. Maar selfs die impotensie van 'n argetipiese lydingsverhaal as narratiewe fundering van 'n hedendaagse moraliteit, die feit dat Juffrou Sophia se roman stom en onvoltooid in die lug bly hang terwyl sy haar verlossing in 'n ander narratief vind, is potensieel betekenisvol. Haar omhelsing van Christenskap kom nie deur die rekollektiewe handhawing van die *imitatio* as morele imperatief nie, maar deur die insig dat *Dit is en sal nooit volbrag wees nie*.

Hierna kan sy dans in haar geloof, *'n geloofsdans in die huis van stilte*: dans sy in haar God soos wat sy voorheen net in haar verbeelding kon gewil het (p. 237). Sy gaan oor, vanuit die huis van stilte, na die dans; vanaf die lyding van die *imitatio Christi* na 'n Christelike ontvanklikheid vir en bereidwilligheid tot liefde. In kort: deur die rekollektiewe beweging te weier, gaan sy oor tot die smee van 'n hedendaagse moraliteit, vlug sy vorentoe.

Konklusie

Wat behels 'n postmoderne evaluasie van die bydrae van hierdie Christelikheid tot interkulturele kommunikasie? Deur na die hede te kyk vanuit die standpunt of lokus van hoop en die Heropstanding (p. 158) word die vraag na 'n gemeenskaplikheid (nasiebou; saamwees) benader deur 'n toekomsgerigte blik op die hede; word die vraag na die lokus van kultuur gevra vanuit die hedendaagse bewoning van die "beyond" soos gekenmerk deur die *post-* in *post*moderne, *post*feministiese, *post*kolonialisme en, in 'n sekere

sin, *post*-Christelikheid. Laasgenoemde is veral hier van belang in soverre dit behels dat die deursigtige betrokkenheid van waarheid in die geskiedenis plek maak vir 'n performatiewe Christelikheid. In hierdie Christelikheid word innerlike oortuiging of intensie as maatstaf vir die verskil tussen *self* en *ander* (wat die *imitatio Christi* as oorbrugging van die een na die ander legitimeer), afgewys ten gunste van samehorigheid in 'n performatiewe moraliteit en geregtigheid ten spyte van verskille. So verskyn die rol van die kerk in brokstukke (p. 191)[12]: "... dat aan enkelinge en aan etniese groepe ... reg moet geskied .... Kerk ... in bemiddelende rol ...". In die woorde van Bhabha:

> [T]o dwell "in the beyond" is ... to be part of a revisionary time, a return to the present to redescribe our cultural contemporaneity; to reinscribe our human, historic commonality .... In that sense, then, the intervening space "beyond", becomes a space of intervention in the here and now.
>
> (Bhabha 1994: 7)

Meer krities gesien laat die feit dat Issa se *imitatio* nie afgewys word nie, maar net in die lug bly hang - daar oorgegaan word vanaf haar verlossing na Chistoff/Juffrou Sophia s'n - hoogstens nog vir Issa die deur oop as verlore dogter, of verlore karakter: iemand wat eendag in die huis/teks van Afrikaanse letterkunde 'n tuiste sal vind of (ver)teenwoordig sal kan word, nie as karikatuur van selfsug nie, maar eerder as die *ander* van die Christelike paradigma.

Maar hier het ons nog steeds 'n terugkeer-retoriek waarbinne die assosiasie: eksterioriseer (lees: sensueel) - verlore (lees: indiwidualisering) geskoei en gebaseer is op die argetipiese verlore-seun narratief met sy skynbaar onvermydelike ritme van versoening (lees: inval van verskille) en verlossing. Hier lees dit: "Issa = oortreding, skuldbelydenis, vergifnis, versoening" (p. 166). Dit is 'n begeerte (behoefte?) na die inval van verskille tussen *self* en *ander*; om die spanning te negeer deur die terugkeer, versoening, insluitende omhelsing. Die vraag tot watter mate hierdie retoriek onvermydelik en onlosmaakbaar konstituerend van die Christelike paradigma is, kan nie hier aangespreek word nie. Waarop dit wel dui is die teenwoordigheid van 'n nostalgie na kriteria (goeie dade; intensies) karakteriserend van 'n gedateerde Christelikheid. Dit is 'n bieg-spraak en 'n ritueel van verlossing waardeur ons kan ontsnap, vrygespreek word van ons blote menswees

> (*Mavis ek bely dit voor jou vergewe my sit jou hand op my kop as teken dat jy my vryspreek*; p. 221)

en waardeur die *differend* opgelos kan word

> (*As distinguished from a litigation, a differend ... would be a case of conflict, between (at least) two parties, that cannot be equitably resolved for lack of a rule of judgment applicable to both arguments. One side's legitimacy does not imply the other's lack of legitimacy;* Lyotard 1988: xi)

in pleks daarvan om hierdie verskille, toegelig uit 'n toetrede vanuit die *beyond*, te vat uit die hand van God wat nog nooit geweet het wat om daarmee te maak nie,

> (*ek sê vir die vrouens ons moet alles in sy hande los ek sê vir die vrouens en as ons dit vir Hom gegee het moet ons dit nie weer terugvat nie;* Smit 1994: 221)

en verantwoordelikheid daarvoor te neem as 'n *differend*; 'n *differend* waarin die morele nie deur universele of historiese imperatiewe of kriteria gedefinieer word nie, maar deur kommunale performatiwiteit. Christelikheid as vorm van internasionalisme (*die eenheid van die mensheid*, p. 178), impliseer nie noodwendig 'n begeerte na die inval (*collapse*) van verskille nie: in hierdie geval, egter, wel.

Smit s'n is nog die metafisika van 'n verlossingsmentaliteit wat (steeds) begeer om Mavis se kop oop te breek

> (*al jou gedagtes gevoelens oop en bloot voor my en haar gedagtes te lees*; p. 220)

sodat die spanning van verskil (*difference*) en nonkommunikasie uiteindelik gebreek kan word, opgelos kan word: ons verlos kan word van ons eie geskiedenis en die dilemma van die voornaamwoorde waarin *ons* is wat ons is hulle.

Notas

1. Die betekenis van die woord "mos" funksioneer as 'n retrospektiewe of historiese *deferral* van die oorsprong van hierdie vooroordele. Juffrou Sophia verwys na die geskiedenis as oorsprong van haar vooroordele, maar hierdie historiese narratief self verwys, op sy beurt en deur die frases: Die ou nasie is *mos* nou maar eenmaal so (1994: 23), na 'n mitiese tyd waarin "hulle" reeds so was voordat "ons" oor hulle begin praat het.

2. Juffrou Sophia se de-ontologisering van die geskiedenis en die bewuswording van die meganismes van magsuitoefening wat dit struktureer, kan toegelig word deur die verskil tussen ontologie en dialektiek (in die Griekse sin van die woorde):

> It suffices for Parmenides to indicate two paths ... that of *Being* and that of *Not-Being*, for Gorgias to turn them into a thesis and an antithesis argued by partners in a dialectic from which the goddess is absent and to have them refute each other.
>
> (Gorgias Notice; Lyotard 1988: 15-16)

Voldoende vir Juffrou Sophia se de-ontologisering van die geskiedenis is 'n bewuswording van die feit dat die retoriek van 'n histories-nasionalistiese wil, in onderskeid/apart van die ontologie wat dit legitimeer (uitverkorenheid; determinisme), verstaan en geïnterpreteer kan word as meganismes van magsuitoefening waarin God, in 'n sin, afwesig was.

3. Die toneelstukke van Reza de Wet, veral *Mis* en *Drif*, verskaf ook treffende voorbeelde van hierdie gewelddadige interiorisering en die gepaardgaande hunkering na die "buite" - hetsy na genot (die sirkus in *Mis*) of ontbloting (die drif in *Drif*). Die trefkrag van beide hierdie werke is geleë in die illustrasie van die wyse waarop die afgrondelike *ander*, as *self*-gegenereerde effek van hierdie kulturele konstruk, altyd reeds *self*-ondermynend teenwoordig is/was.

4. "In 'n diskoers van verwantskap word die verhouding tussen mense ... gekenmerk deur die gebruik van verwantskapsterme soos vader, broer, suster, waar daar eintlik streng gesproke glad nie sprake is van verwantskap in die normale sin van die woord nie. Hier word terme soos die van broer en suster en selfs vader en moeder *metafories* gebruik om dieselfde bindende effek, d.w.s. dieselfde mate van gehegtheid onderling te bewerkstellig as wat die geval met letterlike verwantskapsterme sou wees" (Praeg 1992: 176). Of, meer de-konstruerend van Apartheid: as 'n sekere diskoers, 'n historiese *order of things*, geld hier die*selfde* as Gordimer (1974: 35) se beskrywing van die Amazulu: "He and the people there greeted each other with 'brother', 'sister', 'mother', 'uncle', *a grammar of intimacy* that went with their language;" (my kursief).

5. Vir teksanalises van die spanning inherent in die poging tot die formulering van 'n indiwiduele *self* binne 'n diskoers van verwantskap kan o.a. die volgende geraadpleeg word: *The Farm Novels of C.M. Van den Heever* in Coetzee 1988: 82-114 en Praeg 1992.

6. Volgens byvoorbeeld *Slagtersnek: Imitatio Christi* in die Konstruksie van die *Ander/Self*; Praeg 1993.

7. Hierdie narcissisme is skynbaar blanke-kultureel en nie slegs Afrikaner-kultureel nie. Verweef met Gordimer (1974) se verhaal van 'n Engelssprekende tjekboekboer is die metafoor van die eier: self-omsluitende, self-genoegsame afgrensing uit omgang met die *ander*. Vir Gordimer is die eier metafoor van Mehring se selfbehoud maar dit getuig ook, op 'n retoriese vlak, van Gordimer se eie selfbehoud - haar karikatuurskets van die Afrikaner (1974: 205) ontkom nie aan

die politiek van ver*ander*ing wat sy poog om te kritiseer nie.

8. Nie *post-* in die lineêre sin van *na* nie, maar *post-* as die bewus-wees van die meganismes en strategieë waardeur outokolonisasie sigself konstrueer.

9. Ongeag die feit dat Smit se roman 'n problematisering behels van die geskiedenis, voornaamwoorde, die aktualiteit van die *imitatio Christi* en haar eie interiorisering (die binne/buite inverse), kan Issa steeds nie as geloofwaardige teenpool geskets word sonder om in die karikatuurskets van selfsug, so kenmerkend van die plaasromans van Van den Heever, te verval nie - 'n skets verwoord deur die frase: "Juffrou, wat se soort mens was hierdie vrou hier langs ons dan, dat sy 'n ander mens sommer net so kan los sodat ek nou moet sukkel?" (p. 195). In *Juffrou Sophia vlug vorentoe* is hierdie skadukant van indiwiduasie en eksteriorisering van lyf en bewussyn (nog steeds) Juffrou Sophia se enigste troos vir haar interiorisasie en Smit se enigste meganisme van boetedoening en vergifnis.

10. Die dekonstruktiewe lesing van Kant se kategoriese imperatief is gebaseer op die interpretasies van J.H. Miller 1987 en J. Derrida 1992.

11. "... the crossing of a 'shifting but sacred frontier between two worlds, the world in which one tells, the world of which one tells'" (Genette aangehaal deur Lyotard 1988: 25).

12. Hierdie en ander gebroke paragrawe getuig van die genoemde "beyond" perspektief. 'n Nuwe taakstelling word gevisualiseer maar die taalspel van die hede word gekenmerk deur problematiese "reëls" vir die sinvolle en aanvaarbare funksie van, onder andere, voornaamwoorde. In die woorde van Lyotard: "... what remains to be phrased exceeds what they can presently phrase, and (what) must be allowed (is:) to institute idioms which do not yet exist" (1983: 13).

Verwysings

Bhabha, Homi K.
1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
Coetzee, J.M.
1988 *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. Yale: Yale University Press.
Derrida, J.
1992 Before the Law. *Acts of Literature*. New York: Routledge.
Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul
1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Funk & Wagnalls
1951 *New Practical Standard Dictionary of the English Language.* New York: Funk & Wagnalls.

Gates, Henry Louis Jr.
1986 Editor's Introduction: Writing 'Race' and the Difference it Makes. In: Gates, H.L. Jr. (ed.) *'Race', Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

Gordimer, N
1974 *The Conservationist.* London: Penguin.

Hexham, I.
1981 *The Irony of Apartheid - The Struggle for National Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism.* New York: Edwin Mellen.

Kant, I.
1991 Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: Paton, H.J. *The Moral Law.* London: Routledge.

Lyotard, Jean-Francois
1988 *The Differend: Phrases in Dispute.* Minnesota: University of Minnesota Press.

Miller, J.H.
1987 *The Ethics of Reading.* New York: Columbia University Press.

Praeg, L.
1992 Die self en die ander: 'n filosofiese studie van die selfdefiniëring van die Afrikaner in enkele geselekteerde tekste 1877-1948. Ongepubliseerde verhandeling, Universiteit van Stellenbosch.
1993 Slagtersnek: *Imitatio* Christi in die konstruksie van die ander/self. *Suid-Afrikaanse tydskrif vir wysbegeerte* 12(1).

Rushdie, Salman
1983 *Shame.* London: Picador.

Smit, Berta
1994 *Juffrou Sophia vlug vorentoe.* Strand: Queillerie.