

Mens-dier-verhoudings in Thomas Mofolo se historiese roman *Chaka* (1925, 2017)

Sonja Loots

Sonja Loots, Departement Afrikaans en Nederlands, Universiteit van Kaapstad

Opsomming

Die verskyning in 1974 van *Tjhaka*, Chris Swanepoel se eerste Afrikaanse vertaling van Thomas Mofolo se historiese Sotho-roman, was 'n vormende invloed vir Afrikaanse literêre representasies van Chaka wat daarop sou volg. Onlangs was Swanepoel se 1974-vertaling ook die belangrikste inspirasie vir die Nederlandstalige digter Alfred Schaffer se bundel *Mens dier ding* (2014), wat oorspronklik in Nederlands verskyn het, maar later vanjaar ook in Afrikaans uitgegee word. Soos wat verskillende skrywers sy naam op verskillende maniere skryf (Chaka, Tjhaka en Tsjaka is onder die spelwyses wat voorkom in titels waarna hierdie artikel verwys), is daar groot verskille in hoe verskillende skrywers die politieke betekenis en belang van hierdie Zoeloekoning interpreteer. Hierdie artikel slaan egter 'n ander rigting in as die antroposentriese fokus op rasseverhoudings en rasse-identiteite wat gewoonlik voorrang geniet in navorsing oor Chakaanse fiksie. Die fokus verskuif na die belang van mens-dier-verhoudings in Mofolo se roman, waarvan 'n nuwe Afrikaanse vertaling in 2017 verskyn het. Dieremetaforiek in *Chaka* word in die konteks van die Afrikahumanisme en die pryslied-tradisie bespreek as deel van die roman se negatiewe morele beoordeling van Chaka se heerskappy. In navolging van die teoretikus Donna Haraway, wat maan dat diere nie net literêre bedenkels (“literary conceits”) is nie, maar altyd ook wesens wat werklik bestaan, word voorts aandag geskenk aan die verhoudings tussen mens en dier in die roman.

Die artikel illustreer dat aandag in die roman aan versteurde verhoudings tussen mens en dier tydens Chaka se heerskappy, deel vorm van Mofolo se negatiewe karakterisering van Chaka. Die intieme saambestaan van mens en dier as sogenaamde metgeselspesies (“companion species”, Haraway 2008) in *Chaka* word gekontrasteer met die wyse waarop Chaka diere aan sy mag onderwerp. Die artikel kom tot die slotsom dat Chaka binne die Afrikahumanistiese tradisie uitgebeeld word as iemand wat nie in harmonie met sy omgewing leef nie, en dat aandag aan die lot van diere tydens sy heerskappy 'n sleutelrol speel in hierdie uitbeelding van hom. Die artikel wys ook daarop dat die roman aan diere die posisie van etiese subjekte gun.

As teoretiese raamwerk vir my bespreking gebruik ek Haraway se werk oor metgeselspesies; Derrida se konseptualisering van die term *karnofallogosentrisme* (“carnophallogocentrism”),

asook sy sienings oor die etiese impak van mens-dier-ontmoetings; Es'kia Mphahlele se teoretiese werk oor Afrikahumanisme as 'n verbondenheid tussen mens, medemens en die heelal; en die begrippe *biomag* en *biopolitiek* soos dit in die kader van kritiese mens-dier-studies benader word.

Trefwoorde: Afrikahumanisme; biomag; biopolitiek; Chaka; dierwording; karnofallogosentrisme; kritiese dierstudies; mens-dier-studies; mens-dier-verhoudings; metgeselspesies; Mofolo, Thomas; Shaka; Tjhaka; Tsjaka

Abstract

Human-animal relationships in Thomas Mofolo's historical novel *Chaka* (1925, 2017)

Since the publication of *Tjhaka* (1974), Chris Swanepoel's first Afrikaans translation of Thomas Mofolo's historical novel *Chaka* (1925), Afrikaans and Dutch writers have interpreted Chaka in very different ways. According to Krog (2010), D.J. Opperman's portrayal of the Zulu king in his five-part epic verse "Chaka" cannot be separated from Afrikaner nationalist ideals during the 1940s. Malaba (1986) writes that Pieter Fourie's drama *Tsjaka* (1976) belongs to the "jaded Freudian accounts favoured by European (or white) artists", but that P.J. Schoeman's novel *Pampata. Die beminde van koning Tsjaka* (1977) does not display the same "cultural chauvinism". Alfred Schaffer, who was inspired by Mofolo's novel to write his poetry anthology *Mens dier ding* (2014), portrays Chaka as a cruel tyrant, but also as a migrant and victim of racism and oppression. These examples from the Afrikaans-Dutch canon suggest that writing about Chaka involves an estimation of his role within the framework of relationships between white and black or between different black ethnicities, and indeed Hamilton (1998) states that "the whole project of writing about Chaka is fundamentally implicated in grappling with the complexity of racial domination and race relations". This article, however, moves away from the anthropocentric focus on race relationships and racial identities which usually prevails in research on literary depictions of Chaka. It argues that human-animal relationships, animals and animality play a crucial role in Mofolo's depiction of Chaka and that the novel's moral framework cannot be fully understood without considering these aspects.

By way of introduction the article points out how prominently animals and animal metaphysics feature in texts about Chaka written by early European visitors to southern Africa. It then contextualises the depiction of Chaka as an animal in Mofolo's novel by pointing out that, in stark contrast to the use of animal metaphysics as part of the colonial project to characterise colonial subjects as non-human (Fanon 2004, Mbembe 2001), animal images in Mofolo's novel often feature as part of the praise song tradition. However, in Mofolo's novel the role of animals in praise songs serves to foreground Chaka's megalomania and to highlight how he causes conflict in his community. Depictions of Chaka as an animal are also discussed with reference to "African humanism" as conceptualised by Mphahlele (2002, 2004). Descriptions of Chaka as an animal are read with reference to the African-humanistic ideal of an organic universe in which human beings exist in harmony with their ancestors, their fellow human beings and the universe (of which animals form an integral part). Particular attention is paid to African humanism as a communal concept and Mphahlele's viewpoint that there are no individual heroes in the world it encompasses.

Against the backdrop of this indigenous consciousness the novel is interpreted as one which uses animal imagery to portray Chaka as a leader who sacrificed his humanity as a result of his cruelty to others.

Mindful of Haraway's (2008) view that animals are never just "literary conceits", but also always ordinary beings whose everyday existence is interwoven with those of humans, it is argued that not only the animal as an image and metaphor, but also the depiction of real animals and the circumstances of their existence during Chaka's reign, deserve attention. The intimate co-existence of man and animal as "companion species" (Haraway 2008) is analysed with reference to Mofolo's descriptions of how the Zulus evolve and co-exist with dogs and cattle. Their mutually dependent relationships are contrasted with how animals, and cattle in particular, are increasingly treated as commodities under Chaka's rule. Also, Chaka's cruelty to animals is emphasised by contrasting it with the compassionate and intimate interspecies relationships between his human and animal subjects. Chaka is discussed, with reference to Foucault's concepts of *biopower* and *biopolitics*, as a sovereign with absolute power over the lives, as well as reproductive choices, of the animals "owned" by him and his subjects. With reference to Derrida (1995) it is argued that Chaka's approach to cattle speaks of carnophallogocentrism. The symbolic relationship in the novel between meat-eating and Chaka's virile power as king is further explained with reference to Adams's arguments in *The sexual politics of meat* that meat-eating "is a symbol for what is not seen but is always there – patriarchal control of animals" (2016:27).

It is noted that the novelist observes the suffering of the animals and acknowledges their inner life. Still with reference to Adams and Derrida, similarities between Mofolo's portrayals of human and animal suffering under Chaka's rule are explored. Biopower and sovereign power in Chaka's kingdom are discussed as entangled practices. Chaka wields both kinds of power over "his" warriors, women and animals. The novel's non-hierarchical descriptions of human and animal suffering confirm the tragedy of both and testify to what Calarco (2008:112) describes as "thinking through both kinds of suffering in their respective singularities and to note relevant similarities and parallel logics at work where they exist". Finally, the article concludes that animals are portrayed as ethical subjects in Mofolo's novel. The arguments of Derrida (2002) about animals as ethical, conscious subjects with the ability to answer human beings and to call human beings to account are used to analyse the novel's ending, in which Chaka is rejected by the animal kingdom at the end of his devastating rule. It is argued that the behaviour of the animals at the end of the novel is consistent with their actions early in Chaka's life. Scenes in which animals know certain things about Chaka, react to the consequences of his actions, and act by distancing themselves from Chaka are discussed as examples of how the novel portrays them as deliberate, conscious and ethical beings with agency.

The article refers to the recently published new Afrikaans translation of Mofolo's novel (Swanepoel 2017). Swanepoel's 1974 translation had a formative influence on Afrikaans literary representations of Chaka (Malaba 1986; Krog 2010; Viljoen 2018). More recently, it was the most important inspiration for the Dutch poet Alfred Schaffer's *Mens dier ding* (2014). However, even though the earlier translation is important in the context of the Afrikaans canon and its relationship to African languages and African literatures, and also testifies to the transcontinental ties that bind the Afrikaans and Dutch literary systems, reference is made to the 2017 translation because it seems more suited to an interpretative approach involving the African-humanistic framework. In his preface to the new translation,

Swanepoel (2017:9) points out that he has "completely reworked" his original translation to correct translation errors, address key omissions and interpret the original text in a new way. Although Swanepoel does not explain how his new interpretation of Mofolo's novel differs from before, many changes seem to be aimed at rooting the translation more firmly in the context of an indigenous philosophy than the previous Afrikaans translation or, indeed, the latest English-language translation (Kunene 1981). I share the concerns of Krog (2016) about interpretations of the novel as one based on Christian values and ethics. Krog argues convincingly, through several comparisons between Kunene's English translation and the original Sotho text, that Kunene made dubious translation decisions rooted in his view of Mofolo's novel as "a matter of Christian moral judgment" (cited in Krog 2016:88). She points out that the original Sotho text makes possible interpretative decisions that places the novel rather in an African-humanistic framework. As Krog did with the original Sotho text, the latest Afrikaans translation is therefore used to read the novel in the framework of African humanity. This is done in recognition of Mphahlele's (2002:238) viewpoint that African humanism is not only a moral, religious and knowledge-based framework, but also exerts significant influence on the arts: "[I]t also defines the [...] body of [...] the arts and language that make up the total of our being."

Keywords: African humanism; becoming animal; biopower; biopolitics; carnophallogocentrism; Chaka; companion species; critical animal studies; human-animal studies; Mofolo, Thomas; Shaka; Tjhaka; Tsjaka

1. Inleiding

Skrywers, digters en dramaturge wat die legendariese Zoeloe-koning Chaka as onderwerp neem, begeef hul op 'n terrein waar stem en teenstem mekaar voortdurend afwissel. Hamilton (1998:170), een van 'n aantal navorsers oor literêre voorstellings van Chaka, benadruk dat beeldvorming oor hom sedert sy dood gelei het tot 'n wye spektrum politieke opvattinge wat nie aan die hand van skrywers se ras kategorieërbaar is nie. John Dube se Zoeloe-roman *Insila kaShaka* (1930, in 1951 vertaal as *Jeje. The bodyservant of King Tshaka*), Sol. T. Plaatje se Engelstalige *Mhudi* (1930) en Thomas Mofolo se Sotho-roman *Chaka* (1925, in 1931 die eerste keer in Engels vertaal) is voorbeelde van vroeë romans deur swart Afrikaners wat oorwegend krities staan teenoor Chaka se heerskappy in die laat 18de en vroeë 19de eeu. In sy gedig "Chaka!" (in die digbundel *Ethiopiques*) huldig die Franssprekende Wes-Afrikaan Léopold Sédar Senghor (1965) hom egter as held, stigter van die Afrika-nasiestaat en lofwaardige apartheidopponent.¹ Tydens die hoogbloei van apartheid in Suid-Afrika rig Wole Soyinka (1980) in sy gedig "Ogun Abibimá" 'n oproep tot die hergeboorte van die Chakaanse vegtersetos onder die ontmagtigde swart mense van Suid-Afrika. Mazisi Kunene se *Emperor Chaka the great* (1979) is eweneens 'n positiewe interpretasie van Chaka. Aan die ander kant van die spektrum identifiseer en ontleed Hamilton (1998) en Wylie (2000) voorbeelde van tekste deur wit, Suid-Afrikaanse skrywers waarin Chaka opgeroep word om die idee te bevorder dat swart mense inherent wreed sou wees (om sodoende rassesegregasie te legitimeer).²

Sedert die verskyning in 1974 van *Tjhaka*, Chris Swanepoel se eerste Afrikaanse vertaling van Mofolo se reeds genoemde roman, leen Chaka hom ook in die Afrikaans-Nederlandse letterkunde tot uiteenlopende interpretasies en klemplasinge binne die raamwerk van ras.

Volgens Krog (2010:11) is D.J. Opperman se uitbeelding van die Zoeloeekoning in sy vyfdeelige epiese vers getiteld “Shaka” (in die bundel *Heilige Beeste*) nie los te maak van die nasieskap-ideale van die Afrikanervolk kort voor bewindsoorname deur die Nasionale Party in 1948 nie. Pieter Fourie se drama *Tsjaka* (1976) hoort volgens Malaba (1986:x) tuis by die “jaded Freudian accounts favoured by European (or white) artists”, omdat dit in negatiewe stereotipes vassteek. P.J. Schoeman se roman *Pampata. Die beminde van koning Tsjaka* (1977) gaan volgens Malaba (1986:357) nie mank aan dieselfde “kulturele chauvinisme” as wat hy by Fourie bespeur nie. In Nederlands laat Alfred Schaffer (2014) hom deur Swanepoel se 1974-vertaling van die Mofolo-roman inspireer tot ’n verhalende bundel waarin gedigte oor hierdie legendariese Afrika-koning se vermeende wreedheid afgewissel word met gedigte wat sy weerloosheid belig. Met die onlangse verskyning van ’n nuwe Afrikaanse vertaling van die Mofolo-roman (2017) beklemtoon Van der Merwe in sy voorwoord opvallenderwys Chaka se menslikheid met sy stelling dat die roman daartoe kan bydra “dat ons ons gedeelde menslikheid insien, oor die grense van taal en kultuur heen” (in Mofolo 2017:15).

Bostaande kort oorsig, wat slegs maar enkele tekste noem waarin ’n gefiksionaliseerde Chaka sy verskyning maak, suggereer dat hoewel daar in die Suid-Afrikaanse en Afrikaliteratuur baie Chakas is, dit telkens gaan om ’n politieke posisionering of inskatting van sy rol in die raamwerk van verhoudings tussen wit en swart of tussen verskillende swart etnisiteite. Hamilton (1998:171) meen “the whole project of writing about Shaka is fundamentally implicated in grappling with the complexity of racial domination and race relations”. Hierdie artikel slaan egter ’n ander rigting in as die antroposentriese fokus op rasseverhoudings en rasidentiteite wat gewoonlik in navorsing oor Chakaanse fiksie voorrang geniet. Die fokus verskuif na die belang van mens-dier-verhoudings in Mofolo se roman. Ek sal argumenteer dat die onderskatte en onderbeligte rol van diere en dierlikheid in die roman juis vra om ’n interpretatiewe benadering wat wegstuur van die antroposentriese. Ek sal aanvoer dat aandag aan die rol van diere en dierlikheid, asook die verhoudings tussen mens en dier, dit moontlik maak om die roman binne ’n Afrikahumanistiese raamwerk te lees as ’n besinning oor Chaka se problematiese posisie in ’n verweefde heelal, waarvan mens én dier deel is. Ek kom tot die slotsom dat Chaka binne die Afrikahumanistiese tradisie uitgebeeld word as iemand wat nie in harmonie leef met sy omgewing nie, en dat aandag aan die lot van diere tydens sy heerskappy ’n sleutelrol in hierdie negatiewe uitbeelding van Chaka speel.

Verdere regverdiging vir my fokus op mens-dier-verhoudings vind ek in die feit dat diere en dieremetaforiek reeds van vroeg af prominent figureer in tekste oor Chaka. In Nathaniel Isaacs se invloedryke *Travels and adventures in Eastern Africa* (1836), een van die heel vroegste geskrewe tekste oor Chaka, beskryf Isaacs hoe die Zoeloeekoning hom in wrede, onmenslike moorde sou verlustig het “with as much savage delight as the tiger with his prey” (aangehaal in Wylie 2011:18). Isaacs skryf voorts dat gewone sterflinge van Chaka weggeskram het soos van die gesis van die slang of die gebrul van die leeu. Isaacs se retoriek vertoon die invloed van Gotiese fiksie, meen Wylie (2011:18), maar mens sou Isaacs se uitbeelding van Chaka as onmenslik en/of dieragtig ook kon lees as tipies van die kontras tussen blanke beskaafdheid en swart onbeskaafdheid in talle tekste deur vroeë Europese besoekers aan suidelike Afrika. Fanon (2004:42) som dit soos volg op: “The terms the settler uses when he mentions the native are zoological terms.” Mofolo se *Chaka* sou gesien kon word as ’n korrekatief op Isaacs se teks, wat Mofolo s’n voorafgegaan het. Ek kontekstualiseer die uitbeelding van Chaka as dier in Mofolo se roman deur daarop te wys dat dit in skrilte kontras staan met die gebruik van dieremetaforiek as deel van die koloniale projek om koloniale subjekte as niemenslik te karakteriseer (sien oor laasgenoemde tradisie ook

Mbembe 2001:27). In hierdie artikel word dieremetaforiek in *Chaka* in die konteks van die Afrikahumanisme en die prysliedtradisie bespreek as deel van die roman se negatiewe morele beoordeling van Chaka se heerskappy.

In navolging van die teoretikus Donna Haraway (2008:5), wat maan dat diere nie net literêre bedenkings (“literary conceits”) is nie, maar altyd ook wesens wat werklik bestaan en waarvan die alledaagse bestaan met die mens s’n verknoop is, gaan ek van die standpunt uit dat die rol van diere en dieremetaforiek in Mofolo se roman saamgelees moet word met sy uitbeelding van verhoudings en interaksies tussen mens en dier. Nie slegs die dier as beeld en metafoor is van belang nie, maar ook die werklike dier. Die intieme saambestaan van mens en dier as sogenaamde metgeselspesies (“companion species”, Haraway 2008) word gekontrasteer met die wyse waarop Chaka diere op wrede wyse aan sy mag onderwerp, soos wat hy dit ook met mense doen. Ek wys ten slotte daarop dat die roman aan diere die posisie van etiese subjekte gun. As teoretiese raamwerk vir my bespreking gebruik ek Es’kia Mphahlele (2002, 2004) se sienings van Afrikahumanisme as ’n verbondenheid tussen mens, medemens en die heeler; die begrippe *biomag* en *biopolitiek* soos dit in die kader van kritiese mens-dier-studies benader word; Haraway se werk oor mens en dier as metgeselspesies; en Derrida (1995) se konseptualisering van *karnofallogosentrisme* (“carnophallogocentrism”), asook sy werk oor diere as etiese, bewuste subjekte met die vermoë om op die mens te antwoord en die mens tot verantwoording te roep (Derrida 2002).

Ek verwys deurgaans na die onlangs verskene nuwe Afrikaanse vertaling van Mofolo se roman deur Chris Swanepoel (2017). Swanepoel se eerste vertaling van Mofolo se roman in 1974 was invloedryk in Afrikaans, aangesien dit ’n vormende invloed was vir Afrikaanse literêre representasies van Chaka wat daarop sou volg (sien onder meer Malaba 1986, Krog 2010 en Viljoen 2018 oor uitbeeldings van Chaka in Afrikaans). Meer onlangs was Swanepoel se 1974-vertaling die belangrikste inspirasie vir die Nederlandstalige digter Alfred Schaffer se bundel *Mens dier ding* (2014), wat oorspronklik in Nederlands verskyn het, maar ook later vanjaar in Afrikaans uitgegee word (sien Schaffer 2016 oor die invloed van Swanepoel se 1974-vertaling op sy bundel). Die 1974-vertaling is dus belangrik in die konteks van die Afrikaanse kanon, laasgenoemde se verhouding met Afrikatale en Afrikaletterkundes, en die transkontinentale kruisverkeer tussen die Afrikaanse en Nederlandse literêre sisteme. Die 2017-vertaling is egter gebruik omdat dit nuwe interpretasiemoontlikhede open. In sy voorwoord tot die nuwe vertaling wys Swanepoel daarop dat hy die vertaling “volledig oorgedoen” het om “interkulturele kopskuiwe” te weerspieël, vertaalfoute te korrigeer, belangrike weglatings aan te spreek en die oorspronklike teks op ’n nuwe manier te lees of te interpreteer: “Gevolgtlik verteenwoordig die tweede vertaling ’n nuwe lesing én siening van die oorspronklike” (Swanepoel 2017:9).

Hoewel Swanepoel nie uitspel hoe sy nuwe siening van die teks van die vorige verskil nie, en hoewel ’n kontrastiewe ontleding tussen Swanepoel se twee Afrikaanse vertalings, of tussen die jongste Afrikaanse vertaling en die jongste Engelse vertaling, nie hier aan bod kom nie, staan die Afrikaanse vertaling myns insiens oper vir ’n interpretatiewe benadering wat die Afrikahumanistiese raamwerk betrek as óf die vorige vertaling óf die jongste Engelstalige vertaling (deur Daniel Kunene, in 1981). Ek skaar my by Krog (2016) se bedenkinge oor Albert Gérard, David Attwell en Mbongeni Malaba se interpretasie van die roman as een gegrond op Christenwaardes en -etiek.³ Krog argumenteer oortuigend, na aanleiding van verskeie vergelykings tussen Kunene se Engelse vertaling en die oorspronklike Sothoteks, dat Kunene twyfelagtige vertalingsbesluite gemaak het weens sy siening van Mofolo se roman as

een wat “a matter of Christian moral judgement” behels (aangehaal in Krog 2016:88). Krog (2016:89) wys daarop, aan die hand van stawende voorbeelde, dat die oorspronklike Sothoteks “a set of different interpretative judgements” moontlik maak, naamlik interpretatiewe besluite wat die roman eerder in ’n Afrikahumanistiese raamwerk plaas. Soos Krog met die oorspronklike Sothoteks, sal ek in hierdie artikel die jongste Afrikaanse vertaling gebruik om die roman in die raamwerk van die Afrikahumanisme te lees. Mphahlele (2002:238) wys immers daarop dat die Afrikahumanisme nie net ’n morele, geloofs- en kennisraamwerk is nie, maar ook ’n wesenslike invloed op die kunste uitoefen: “[I]t also defines the [...] body of [...] the arts and language that make up the sum total of our being.”

2. “Beeste en bokke is gereeld na hom gestuur; daar is gesê dit is sy kos” (26): Versteurde mens-dier-verhoudings in die organiese heelal van die Afrikahumanisme

In diskursiewe essays wat deel uitmaak van ’n dekade lange besinning gebruik die skrywer-filosof Es’kia Mphahlele sedert 1970 *African humanism* as ’n sambreelterm wat raakpunte vertoon met die Sothobegrip *botho*, die Ngunibegrip *ubuntu*, Pan-Afrikanisme, *négritude* en postkolonialisme. Van meet af aan is die mens se verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap ’n belangrike tema in Mphahlele se teoretisering van Afrikahumanisme. Volgens Mphahlele is die mens se verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap ’n gewetensaak en dié belangrikste rigsgnoer wat karakter vorm: Die Afrikahumanisme behels “a conscience that emerges from one’s own character as a social being responsible to the community” (2002:151). Hy kontrasteer die vooropstelling van die gemeenskap in die Afrikahumanistiese raamwerk met die belang van die individu in die Europees-humanistiese raamwerk. In ’n negatiewe beoordeling van laasgenoemde wys hy op die skending van gemeenskaplike belange as gevolg van die ongebreidelde strewe na persoonlike rykdom en vooruitgang: “the good of the community has been sacrificed” ten gunste van wat hy bestempel as “personal wealth and advancement” (Mphahlele 2002:151). As lewenswyse is die Afrikahumanisme eerder gegrond op volksverhoudings (“communal relationships”), en gerig op ’n beter bestaan vir die mens (“the betterment of human existence”, 2002:148).

Mphahlele verduidelik dat Afrikahumanisme nie net maatskaplike verhoudings en die mens se optrede in ’n gemeenskap rig nie, maar ook ’n bepaalde geestesingesteldheid en belewingswyse veronderstel. Die geloof in ’n organiese heelal (“organic universe”, 2002:135), waarbinne ’n onderskeid tussen die intellek en die bonatuurlike ondenkbaar is, begrond byvoorbeeld die ingesteldheid dat die grens tussen mite en werklikheid, lewe en dood, die natuurlike en die bonatuurlike deurdringbaar is: “Africans come from traditions where myth and reality, life and death, the natural and the supernatural are not separate realms” (Mphahlele 2002:153). Volgens Mphahlele aanvaar en erken die Afrikahumanisme die rol van die voorvaders en die bonatuurlike (2002:199, 204) en word die karakter van die morele mens gevorm deur harmonieuse verhoudings met ander mense én met die voorvaders: “Your character is determined or shaped by being morally upright and being at peace with the ancestors and other humans” (2002:138). Die voorvaders is belangrik omdat hulle die skakel is met ’n opperwese wat in alle dinge teenwoordig is, ook die plant- en diereryk (2002:137). Die morele mens bestaan as deel van die organiese heelal, in harmonie met die gemeenskap, die voorvaders, die Opperwese en die natuurlike omgewing, met inbegrip van die plante- en diereryk (2002:137).

Mofolo se roman word in talle opsigte gerig deur die grondbeginsels van die Afrikahumanisme, soos baie kortliks hier bo uitgestippel. Die roman speel af in die tradisionele, pretegnologiese, landelike omgewing wat algemeen met die Afrikahumanisme geassosieer word (sien Mphahlele 2002:129).⁴ Reeds in die eerste paragrafe word kwessies soos towery, tradisionele geneesmiddels en kommunikasie met die afgestorwenes bevoorgrond in beskrywings van 'n volk wat in al hierdie dinge uitblink het (Mofolo 2017:20).⁵ Talle latere tonele in die roman wentel eksplisiet om towery, towenaars, tradisionele geneesmiddels en kommunikasie met die voorvaders. Mofolo plaas Chaka se lewensverhaal voorts in die konteks van 'n panteïstiese religieuse belewingswêreld waarin diere deel vorm van die reeds genoemde organiese heelal. Dit geskied onder meer deur 'n verduideliking vroeg in die roman oor die siening dat slange verteenwoordigers en boodskappers van die voorvadergeeste is en daarom nie doodgemaak mag word nie: “Daar word geglo dat 'n mens die voorvadergeeste vloek as jy 'n slang doodmaak” (20).

In skrilte kontras met die manier waarop die Bokonevolk aangemoedig word om in harmonie saam met slange te leef, is daar egter talle aanduidings in die roman van versteurde verhoudings tussen mens en dier. Diere figureer opvallend frekwent as simbool van die abjekte in die roman en mense word telkens op beledigende wyse met diere vergelyk. Oor Senzagakhona, Chaka se pa – wat nie die moed het om vir Chaka en sy ma, Nandi, teen hul kritici te verdedig nie – sing Nandi se vriendinne byvoorbeeld:

*Gegroet! Die koning het nie ruggraat nie,
Hy het nie ruggraat nie, hy is verkleurmannetjie. (55)*

Die verkleurmannetjie word hier gebruik as negatiewe simbool van die koning se onbetroubaarheid (omdat hy, soos gemeld, nie ferm standpunt teen Nandi en Chaka se kritici inneem nie).⁶ Die onderdane van een van die ander konings in die roman, Dingiswayo, gee uiting aan hul haat vir sy moordenaar Zwede deur laasgenoemde met 'n jakkals te vergelyk (119). Wanneer Chaka by Dingiswayo se kraal aankom nadat hy (Chaka) van sy vader weggevlug het, verneder hy homself deur te sê dat hy kom soos “'n haas tussen honde” en as 'n “uilsbroer” (71).⁷ In die heel ergste, opperste beledigings word mense, dikwels vroue, vergelyk met honde, wat volgens Malaba (1986:16) “the most contemptible of animals, to the African” is. Chaka noem die kryger Mnyamana 'n hond voordat hy hom laat doodmaak; Chaka se ma, Nandi, word 'n hond genoem omdat sy swanger geraak het voordat sy getroud is; en Chaka se impi's raak ontevrede omdat hulle nie met vroue van hul eie volk mag trou nie, maar wel met “die honde van ander volkere” (29, 168). Die herhaaldelike uitbeelding van die towenaar Ndlebe as 'n hond, hondagtige wese of hibriede hond-mens is kennelik een van die maniere waarop Mofolo die geslepe Ndlebe as boos belig.⁸ Waarskynlik die duidelikste voorbeeld van hoe die figuur van die hond as belediging gebruik word, is die naam van die Zoeloevolk voordat Chaka dit verander, die naam wat volgens die towenaar Isanusi “lelik” is (131) en wat volgens Malaba (1986:309) vertaal kan word as “mense van die hondepenis”.⁹

Nie net bogenoemde beelde en metafore nie, maar ook die lot van werklike diere dui op versteurde verhoudings tussen mens en dier. Die instrumentalistiese gebruik van diere is byvoorbeeld opvallend. Diere figureer as bestanddele van tradisionele medisyne en towermiddels wat Chaka drink: “die lewers van 'n leeu, 'n luiperd” en “die galblaas van 'n KwaZulu-geelslang” word onder andere genoem (33, 27). Gedeeltes van diere word gebruik as sierade om die koning, sy raadgewers en sy krygers se mag en status te simboliseer, soos Malunga se hooftooisel van ystervarkpenne (81) en die bloukraanvoëlvere wat Moshweshwe

se gesante vir Chaka bring om sy impi's mee te versier (196).¹⁰ Behalwe die voëls en wilde diere in bostaande voorbeelde (leeu, luiperd, slang, ystervark en bloukraanvoël) word veral vee as kommoditeite hanteer. Hulle word op rituele wyse geslag, byvoorbeeld as troosoffer wanneer hooggeplaastes sterf (94). Verder is hulle die bron van velkomberse en melk, maar veral van vleis: vleis vir Chaka se impi's ("die beste [...] wat vir die krygers geslag moes word", 140); vleis vir die vroue wat Chaka vir homself gekies het ("hulle is goed versorg met genoeg vleis", 178); en vleis vir Chaka, vandat hy kan kruip: "Beeste en bokke is gereeld na hom gestuur; daar is gesê dit is sy kos" (26).

Uit 'n dierestudiesperspektief bevind die Zoeloes se vee hulle in 'n sogenaamd karnofallogosentriesebestel. Die term *carnofallogocentric* is deur Derrida (1995) gemunt as beskrywing vir die simboliese verband tussen die eet van vleis en die viriele krag van die volwasse man, vader, of broer. In fallosentriese kontekste, met ander woorde kontekste wat wentel om die man met sy fallus eerder as om die vrou, en logosentriese kontekste, met ander woorde kontekste wat wentel om die mens met sy verbale taalvermoë eerder as om die dier, word die man se mag volgens Derrida versinnebeeld deurdat hy letterlik en simbolies offerandes aanvaar en vleis eet: "[H]e accepts sacrifice and eats flesh" (1995:281).¹¹ In aansluiting by Derrida beaam Adams in haar beroemde feministiese manifesto *The sexual politics of meat* dat die eet van vleis deur mans met die patriargie verband hou: "Meat is a symbol for what is not seen but is always there – patriarchal control of animals" (2016:27). Sy meen ook dat die eet van vleis deur mans hul mag herinskribeer: "Meat eating is the reinscription of male power at every meal" (2006:199); en dat dit by uitstek gaan oor mans se mag oor die liggame van diere en vroue: "Manhood is constructed [...] by access of meat eating and control of other bodies" (2006:17).

Dit is duidelik dat die klem op Chaka as vleiseter ten doel het om hom as 'n magtige leier uit te beeld. Dit is Chaka se mag as koningskind, en later as koning, wat hom die reg gee om diere te laat offer, te laat slag, te eet en ook om vleis volgens sy oordeel aan sy begunstigdes te laat uitdeel. Sy mag oor diere val saam met sy mag oor mense, veral vroue: soos wat Chaka die beste vee vir homself opeis, het hy ook "vir homself die mooiste jong meisies onder die volk uitgesoek" (178). Die verband tussen Chaka se viriele manlikheid en sy mag oor mens én dier word ook geopper in beskrywings van Chaka as jagter. Elke keer nadat Chaka 'n dier doodgemaak het, word sy lof in oortreffende trap besing. Die wyse waarop hy 'n leeu dood, bevestig in die oë van die vroue sy menslikheid en sy manlikheid. Selfs die aansien van Chaka se moeder styg nadat Chaka die leeu doodgemaak het, omdat dit sou bewys dat haar seun "manlik in alle opsigte" is (39). As onverskrokke jagter wen Chaka die goeie guns en bewondering van sy gemeenskap wat hom ontglip het toe hy "uitgelag" is omdat hy as voëlverskrikker nie "in staat was om die voëls behoorlik te verskrik nie" (31). As jagter triomfeer Chaka nie net oor diere nie, maar ook oor menslike teenstanders. In teenstelling met Chaka is die lafaards wat die leeu nie kon of wou doodmaak nie, volgens die vroue nie meer werd om as mans gereken te word nie:

*Tuis, by Ncube is daar nie jong mans nie.
Daar is net een jong man;
Tuis, by Ncube is daar nie mans nie,
Die mans is almal lafaards.* (38)

Die vroue beweer selfs dat die lafhartige mans te sleg is om as *mense* gereken te word:

*Die mense is weg, ons bly by vreemde wesens agter,
Ons bly agter by wat soos mense lyk, maar nie mense is nie! (39)*

Lesers wat die oënskynlike verheerliking van die jag en die jagter in hierdie paragrafe met die beginsels van die Afrikahumanisme probeer versoen, sou hulle moontlik kon wend tot Mphahlele (2002:137) se verduideliking dat vanuit die perspektief van die Afrikahumanisme die mens deel kan voel van die diereryk selfs terwyl hy diere doodmaak om te eet: “even while deriving nourishment from it”. Wendy Woodward, ’n diereregteaktivis en voorste Suid-Afrikaanse literêre teoretikus op die terrein van kritiese dierstudies, meen egter dat dit sentimenteel is om te beweer prekoloniale gemeenskappe soos dié in Mofolo se roman het in simbiotiese harmonie saam met diere gewoon (Woodward 2014:248). Inheemse tradisies gaan volgens haar nie konsekwent op deernisvolle wyse met diere om nie en offerrituele is maar een van die maniere waarop diere op instrumentele wyse gebruik word, argumenteer sy (Woodward 2014:248). In aansluiting by Woodward sou mens, binne die kader van kritiese dierstudies, sienings van die Afrikahumanisme as ’n filosofie van verweefdheid tussen mens en dier verder kon problematiseer deur daarop te wys dat die Afrikahumanisme volledig mensgesentreerd is. Mbiti (1969:15) bestempel Afrikahumanisme selfs as ’n ekstreem antroposentriese ontologie. Die mens is die middelpunt van die heelal en moraliteit word bepaal nie aan die hand van die mens se optrede teenoor die dier nie, maar op grond van sy optrede teenoor sy medemens, sy familie en sy gemeenskap.

Die vraag ontstaan hoe mens die antroposentriese klemplasing in Mphahlele se sienings van die Afrikahumanisme (byvoorbeeld: “Moral wrong is [...] for the African [...] a violation of social relationships – a wrong against someone or against the family or community”, 2002:146) sou kon versoen met sy aandrang daarop dat mens én dier deel uitmaak van ’n verweefde, organiese heelal, en met die uitbeelding van diere se lot in Mofolo se roman. Behalwe die onmiskenbaar instrumentalistiese gebruik van diere wat in die roman uitgebeeld word, speel die lyding van diere skynbaar in die kantlyne van ’n verhaal oor menslike konflik af. In die hoofstuk oor Mzilikazi se opstand teen Chaka word die dood van ’n “pragtige geel bul” – ’n dier wat haastig deur Mzilikazi en sy manskappe aangejaag is na Chaka toe, maar “so uitgeput geraak het dat hulle hom moes slag en opeet” (168) – byvoorbeeld kortliks genoem voordat die verhaal haastig in ’n ander rigting voortstu.

Op hierdie punt wil ek egter aan die hand doen dat ’n vollediger besinning oor die Afrikahumanistiese raamwerk waarbinne Mofolo skryf, tesame met aandagtige ondersoek na die rol van diere en dieremetaforiek in sy roman, rigtingduidend kan wees vir lesers wat die gevaar loop om in die strik te trap wat Rafapa (2005:54) soos volg identifiseer: “Ignorance of the distinctive vantage point of African humanist existence may lead to inadvertent self-contradictions by some well-meaning Afrocentric writers in their attempts to analyse Afrocentric fiction.”

’n Nuttige oriënteringsbaken is die Afrikahumanistiese sienings van die held. Mphahlele meen dat die mens vanuit ’n Afrikahumanistiese perspektief slegs as deel van ’n familie en gemeenskap vervuldheid kan beleef, en dat die begrip van die individuele held nie geldig is nie: “[African humanism] is a communal concept, and there are no individual heroes within the world it encompasses. Man finds fulfillment not as a separate individual but within family and community” (Mphahlele 2002:147).

Bostaande stelling van Mphahlele sluit aan by sy reeds-genoemde kritiek op die belang van die individu, en die hoë premie wat in 'n Europees-humanistiese raamwerk gestel word op persoonlike rykdom en vooruitgang. Mphahlele se agterdog oor die begrip van die individuele held is versoenbaar met die teoretikus Chaka (2016) se siening van Mofolo se roman as heftige kritiek op die Zoeloekoning se blinde strewe na mag en roem: “Chaka is compelled by the desire for political power and fame, a decision the novel criticises with fervour” (2016:81).¹² Hoewel sy nie na Mphahlele se begrip van Afrikahumanisme verwys nie, lees sy die roman as “Mofolo’s insistence on botho, a humanistic value in Basotho society portrayed as an age-old indigenous consciousness antecedent to Christianity and Western influences” (Chaka 2016:63). Volgens haar kontrasteer Mofolo die selfsug en gevoelloosheid van Chaka met die tradisionele *botho*-waardes van sy voorganger, Dingiswayo, 'n koning wat volgens die roman hard probeer het “om 'n gees van menslikheid onder die mense te vestig” (Mofolo 2017:191). Ook Ayivor (1997) se interpretasie van Chaka as die antiese van die tradisionele epiiese held strook met die wyse waarop Mphahlele individuele heldedoms teenoor kommunale belang stel. Ayivor lees byvoorbeeld die prysliedere oor Chaka in die roman as kritiese kommentaar op die megalomanie van Chaka, en op die skade wat sy heerskappy aan die samehorigheid van die Zoeloevolk berokken:

There is the persistent intimation that the text questions the art of praise singing because it is perceived as a legacy that isolates the individual for glorification at the expense of the larger community and, worse still, generates petty jealousies between the "heroes" and the nonheroes. This situation, the text suggests, undermines the communal wholeness of the society and turns rulers into megalomaniacs craving flattery, and their subjects into grovelling masses. (Ayivor 1997:62)

In die raamwerk van Afrikahumanistiese skeptisisme oor die vooropstelling van individuele belang bo gemeenskaplike belang van 'n volk of gemeenskap, raak dit inderdaad moontlik om die prysliedere oor Chaka as jagter wat hier bo aangehaal is, anders te interpreteer as wat Malaba (1986) dit doen. Teenoor Malaba (1986:187) se siening dat die prysliedere dien as onthulling van Chaka se manlikheid en sy potensiaal vir positiewe optrede wat deur sy gemeenskap waardeer word, kan dit gelees word as 'n aanduiding dat Chaka se wreedheid en bloeddorstigheid van meet af aan konflik in sy gemeenskap veroorsaak. Só gesien is die hoofdoel van die paragrafe nie om die triomferende jagtersfiguur se mag en manlikheid te besing nie, maar eerder om dit in kritiese lig te stel. Ook die aangehaalde paragrafe oor Chaka as vleiseter toon hoe hy bo ander uitgesonder word. Die moontlikheid van verwyte oor die siening dat die vleis van slagvee hóm toekom (“hulle het gesê dit was sy kos” – my beklemtoning), kan nie uitgesluit word nie. Dit sou aansluit by verwyte wat wél uitgespreek word, omdat hy “vir homself die mooiste jong meisies onder die volk uitgesoek” het (178) met dieselfde gulsigheid as waarmee hy die “uitsoekbeeste” inpalm.

Bostaande aanhalings uit *Chaka*, tesame met gekombineerde insigte uit die teoretiese terrein van die Afrikahumanisme en kritiese dierstudies, bied rede om te vermoed dat dit verkeerd sou wees om te beweer dat Mofolo se roman 'n historiese blindheid teenoor dierelyding vertoon, en suggereer dat Mofolo se kreatiewe uitbeelding van die posisie van diere in die aanloop tot en tydens Chaka se bewind veel meer genuanseerd is as wat 'n haastige, antroposentriese interpretasie te kenne sou gee. In die volgende afdeling word nog voorbeelde verskaf van kritiek op Chaka in paragrafe waarin diere en/of dieremetaforiek hul verskyning maak. Dit word gedoen ter verdere ondersteuning van my argument dat aandag aan die lot van diere onder Chaka 'n belangrike onderdeel vorm van Mofolo se negatiewe

uitbeelding van Chaka se magsvergrype, en dat hierdie artikel se fokus op die rol van mens-dier-verhoudings in 'n Afrikahumanistiese raamwerk allermins 'n teendraadse benadering is.¹³

3. “Daar was geen veeboerdery nie” (133): Metgeselspesies, biomag en Chaka se wreedheid teenoor mens en dier

In die arena van kritiese dierstudies word uitgebreid gebruik gemaak van Michel Foucault se insigte oor die funksionering van magsverhoudings, sy teoretisering van psigiatriese instellings en tronke, en veral die begrippe *biomag*, *biopolitiek* en *soewereine mag* soos deur hom bekendgestel in *The history of sexuality* (1978) en *Discipline and punish: The birth of the prison* (1979). Kortliks gaan dit om Foucault se siening dat die moderniteit gekenmerk word deur 'n vorm van mag wat hy biomag noem en wat hy met soewereine mag kontrasteer. Foucault definieer *soewereine mag* as 'n koning of heerser se individuele, skouspelagtige reg op die hef van 'n verbod of wet, op sensurering, op beslaglegging, op die stilmaak en, in die mees ekstreme gevalle, die doodmaak van onderdane en teenstanders. Teenoor die blatante gewelddadigheid van soewereine mag sien Foucault biomag as 'n meer diffuse en moeiliker herkenbare vorm van magsuitoefening deur staats- én niestaatsinstellings wat op twee vlakke funksioneer: op die vlak van die bevolking deur middel van biopolitieke maatreëls om bevolkings se groeikoerse, gesondheid en produktiwiteit te reguleer, en op die vlak van die individuele liggaam, deur die gebruik van dissiplinêre maatreëls om te verseker dat menseliggame tot gedwee, produktiewe onderdane gereduseer word.

Hoewel Foucault dit nooit eksplisiet oor mens-dier-verhoudings gehad het nie, maar eerder oor die verhoudings tussen heersers en onderdane en regerings en samelewings geskryf het, word sy insigte in die kader van mens-dier-studies gebruik om oor mens-dier-verhoudings te besin, dikwels met besondere aandag aan die posisie van diere in moderne landboupraktyke. Fabrieksplase en industriële slaghuise word beskou as vergelykbaar met die instellings van inperking wat Foucault ondersoek het, en eietydse praktyke in hierdie omgewings as biopolitieke vergrype (Holloway en Morris 2007, Nimmo 2010, Novek 2012, Guenther 2012). Hoewel Foucault soewereine mag en biomag in verskillende historiese tydperke plaas, word daar in die kader van mens-dier-studies van die veronderstelling uitgegaan dat die mens tans soewereine mag én biomag oor die dier uitoefen (Wadiwel 2002, Taylor 2013). Pederson (2011) regverdig hierdie benadering op grond van die feit dat diere geteel word met die doel om hulle later te slag, sodat die beheer en administrasie van diere se lewe deur die mens (biomag) oorvleuel met die doodmaak van diere deur die mens (soewereine mag):

Foucauldian analyses of biopower and biopolitics demonstrate that the administration of death is intimately bound up with the government and organising of life. Therefore, the question of animal killing cannot easily be disentangled from breeding – a practice as totalising as slaughter but carrying a more appetising message (“giving” life must be something inherently benign). (Pederson 2011:70)

Uit wat volg, sal dit duidelik word dat die begrippe *biomag* en *soewereine mag* uitermate ter sake is vir Mofolo se beskrywings van hoe Chaka sý mag laat geld. Die bespreking fokus op Chaka verhouding met die Zoeloes se vee, met honde, en met sy onderdane.

Mofolo lei sy verhaal in deur te vertel dat die Bathethwa-volk, wat later deel sou word van Chaka se magtige amaZulu, jare lank 'n bestaan gemaak het deur met tabak, kleipotte, houtskottels en ander gebruiksgoedere handel te dryf (21). In hoofstuk 17, waarin die verhaalgang onderbreek word om uitgebreid aandag te skenk aan Chaka se militêre en kulturele hervormings, vestig Mofolo eksplisiet aandag daarop dat hulle nie altyd veeboere was nie: “Daar was geen veeboerdery nie” (133). Hy beskryf vervolgens hoe daar onder die heerskappy van Dingiswayo, Chaka se voorganger, “werkplase” gevestig is waar daar op al hoe groter skaal handel gedryf is, onder meer met beesvelle en voorwerpe wat uit horings gekerf is (133). Die implikasies van hierdie oorgang vir die diere word ook duidelik: Hul inburgering in die kulturele en ekonomiese lewe van die volk lei gaandeweg daartoe dat Dingiswayo en sy onderdane aan beeste en bokke as “besittings” (74) begin dink. Die gevolg is 'n verskuiwing van lokus van natuur na kultuur, omdat dat die vee ingelyf word in die kulturele praktyke van die mens en in die menslike omgewing inkorporeer word: Hulle word bedags opgepas deur “wagttertjies” (74) en slaap snags in 'n “staning” (72).

De Mello (2012:86) beskryf die soort verskuiwing wat hier plaasvind, soos volg:

To be a domesticated animal is to be – at the very minimum – owned and controlled by humans in a human cultural environment. This is a profoundly different human-animal relationship than what was seen in nonagricultural societies, where humans could not conceive of “owning” animals in this way.

Ook insiggewend is die vermelding van die stoetbees Dingiswayo “sy trop versterk” (74). Omdat vee onder Dingiswayo se heerskappy kommersiële eerder as intrinsieke waarde verkry, gaan veeboerdery gepaard met teelpraktyke wat Novek (2012:131) die mens se kolonisering van diere se reprodutiewe vermoëns noem: “Animal agriculture engages in the colonization of animal reproductive cycles in which control has passed from animals” (2012:131). Novek formuleer hierdie stelling met verwysing na tegno-industriële samelewings, maar Mofolo se beskrywing van nuwe praktyke wat met diere verband hou, gerugsteun deur die mag en invloed van 'n nuwe leier, maak dit ook van toepassing op die pre-industriële samelewing wat in Mofolo se roman uitgebeeld word.

Mofolo volg die vertelling oor Dingiswayo se veranderinge op met 'n beskrywing van die uitleg van Mgungundlovu, die stad wat Chaka vir homself en sy onderdane laat bou ná Dingiswayo se dood.¹⁴ Tydens Dingiswayo se bewind het vee “in 'n staning” geslaap (72), maar onder Chaka se heerskappy raak beeskrale volledig deel van die stadsargitektuur. Dit geskied deur die bou van paaie “breed genoeg sodat beeste en mense mekaar nie verdring nie”, die bou van 'n plein in die middel van die sirkelvormige stad waar “die beeste wat gebuit is, deur die koning en die volk besigtig is” en “die beeste wat die krygers as beloning ontvang het”, saamgejaag is, asook die bou van 'n kraal spesiaal vir die koning se “uitsoekbeeste” (135–8). Chaka se houding teenoor veebesit getuig van ongebreidelde megalomanie en Moselekatse kla dat Chaka sy krygers se lewens in gevaar sal stel om beeste as oorlogsbuit te bekom: “Ons buit beeste met ons bloed” (167). Chaka se veranderings getuig ook daarvan dat groot veekuddes in die koningstad geïnkorporeer is en dat sogenaamde “gentle usage” (in die taal van Hume 1975:190) plek gemaak het vir 'n selfs meer intensiewe en grootskaalse kommodifisering van vee as indekse van rykdom en simbole van die koning se mag en rykdom. In die beskrywing van die kraal waar Chaka se beeste aangehou word, word die diere geklassifiseer volgens die gebruike wat hulle vir die koning het: “Daar naby was die kraal met Chaka se eie beeste, melkbeeste, vleisbeeste, beeste

waarmee aan resies deelgeneem is, en beeste wat vir feesgeleenthede uitgekies is, dit wil sê, die met pragtige horings en kleure” (136).

Dit blyk dus dat hierdie vee hulle in ’n biopolitieke staat bevind soos dit in die mens-dier-studies geteoretiseer word: Hul lot word bepaal deur hul ekonomiese en gebruikswaarde; en besluite oor die kwaliteit van hul lewe, die lengte van hul lewe, asook oor wanneer en hoe hulle reproduseer, berus by die mens. Hierdie kwessies vorm volgens Wadiwel (2002), wat dit in “Cows and sovereignty: Biopower and animal life” juis het oor die posisie van vee as biopolitiese subjekte deel van die sleutelvraagstukke oor die bestaan van diere in ’n biopolitieke bestel: “The key questions which relate to biopolitical life are asked here: How much life? What duration of life? What is the cost of life? How best to reproduce? What manner of death?” (Wadiwel 2002:2).

Chaka se soewereine mag oor die vee manifesteer as die reg om diere dood te maak. Sy biomag oor hulle kan afgelees word in die biopolitieke praktyke wat in die roman beskryf word (veeteelt en die grootskaalse kommodifisering van vee gegrond op hul instrumentele eerder as hul intrinsieke waarde).

Pederson (2011:70) som die manier waarop hierdie praktyke met mekaar verknoop is, soos volg op: “The entangled practices of breeding and killing ultimately rest on an assumption of human control over animal life.”

Toe Chaka gebore is, het sy pa, Senzangakhona, aangekondig dat hy (Senzangakhona) “die wagttertjie gevind het wat sy beeste vir hom sal oppas” (24). Chaka is egter allermens ’n oppasser vir sy vader of sy volk se vee. Die konflik tussen hom en ander beeswagtertjies lei daartoe dat hy as kind verbied word om vee op te pas (32); en dit is van meet af aan duidelik dat die lot van hierdie diere negatief geraak word deur Chaka. Vandat hy “begin kruip het”, word “beeste en bokke” vir hom geslag (26); en nadat Chaka vir Mfokazana doodmaak, en die gemeenskap in rou gedompel is, word die beeste en bokke nie gevoer en die kalwers en boklammers nie geneem om aan hul ma’s te drink nie, met die gevolg dat die diere swaarkry: “Op die middag bulk die beestroppe en blêr die bokke in hul krale van honger; ook die kalwers en die boklammers smag na hulle moeders se melk” (57). Deurgaans word Chaka se verhouding met die vee as wreed uitgebeeld, soos wanneer hy “moedswillig” besluit om “’n menigte beeste” te slag as deel van sy oorlogstaktiek teen Zwede (122). Op die hoogtepunt van sy mag word koeie saans met opset nie gemelk nie, om hul angstig en ongemaklik te maak sodat daar ’n gebulk sal wees wanneer die koning sogens die kraal besoek (138).

Die roman vermeld ook Chaka se wreedheid teenoor honde. Chaka laat die honde van splintervolke wat hy verslaan, doodmaak, sodat die honde nie vir die oorlewendes kan jag nie (164).¹⁵ Mak honde wat nie doodgemaak word nie, word agtergelaat, met die gevolg dat hulle “alleen” en in “groot ellende” agterbly (188). Dit is opvallend dat Mofolo, in sy beskrywing van die lot van hierdie diere, aandag bestee aan hul gevoelslewe. Reeds vroeg in die verhaal, wanneer Chaka van die jongmans in sy pa se stam doodmaak, tjank die honde van Ncube “oor hulle base wat gesterf het” (57). Mofolo onderstreep die emosies van honde in ’n toneel waar Chaka in sy laaste ure gekonfronteer word met herinnerings aan sy wrede dade: “Die getjank van die hond [...] spreek vir hom van verlanget na die hond se eienaars vir wie Chaka wreed vermoor het [...]; en nou is die dier alleen in sy groot ellende waar hy bloot loop en tjank en nie weet waarheen hy op pad is nie” (188).

Deurdat daar in die roman op die lyding van die diere gelet word, en hul innerlike lewe erken, word hul belang bevestig op die manier wat Foer (2012:ix) soos volg beskryf in sy voorwoord tot *Animals and the human imagination*: “Animals matter because they not only live, but have *lives* – lives that we have every reason to believe are filled with joy and pain.” Chaka se wreedheid teenoor diere word verder beklemtoon deur dit te kontrasteer met die deernisvolle en intieme verhoudings tussen sy onderdane en diere, veral daardie diere wat Haraway (2003, 2008) die mens se metgeselspesies noem.

Volgens Haraway (2003, 2008) raak mense en diere metgeselspesies wanneer hulle mekaar vorm (hulle is “coshaping species”, 2008:5).¹⁶ Saam word hulle iets anders, en hul saamwees behels altyd ’n “gesamentlike wording” (“becoming with”, 2008:17, 35). Die gesamentlike wording van metgeselspesies vind plaas waar hulle saamwoon, van mekaar afhanklik is, mekaar se identiteit vorm, mekaar aanraak, mekaar se geskiedenis en erfenisse beïnvloed en mekaar se blik ontmoet. Die verhoudings tussen metgeselspesies laat ’n nuwe wêreld tot stand kom (dit is “world-making”, 2008:88), maar is ook wêrelds (“worldly”, 2008:97), aangesien dit nie gaan om abstrakte alliansies nie, maar om werklike, konkrete, beliggaaamde ontmoetings en verhoudings wat dikwels as huislik en ordinêr beleef word (“homely and ordinary”, 2008:30). Die verknooptheid van liggame (“fleshly knottings”, 2008:88), met tas en sig as belangrike elemente, speel hierby ’n belangrike rol. Die materialiteit van metgeselspesies se verhoudings sluit ook gedeelde swaarkry en pyn in (2008:72, 84).¹⁷

Al die aspekte van verhoudings tussen metgeselspesies wat Haraway noem, kan teruggevind word in Mofolo se beskrywings van die interspesie-intimiteit tussen die Zoeloes en hul vee. Dat mens en dier mekaar se identiteit vorm, blyk byvoorbeeld duidelik uit die reeds-vermelde beskrywings van hoe veeboerdery van mense “veeboere” en van diere “besittings” maak. Op soortgelyke wyse verander mens en hond mekaar, aangesien hul verhouding hulle in die rol van onderskeidelik “aasdiere” en “base” plaas. Mofolo beskryf hoe dit gebeur deur uit te lig dat wildehonde en hiënas op die mens begin staatmaak vir kos: “Wildehonde en hiënas het in groot troppe die leërs van Chaka op ’n afstand gevolg; [...] wel wetende dat waar die leërs ook al mag gaan, hul genoeg te vrete sou kry sonder enige moeite of sweet, vry en verniet” (165).

Op húl beurt begin mense die honde gebruik om vir hulle te jag (164). Deurdat hond en mens van mekaar afhanklik raak, raak hulle verweef in “’n web van interspesie-afhanklikhede” (“a web of interspecies dependencies”, Haraway 2008:11). Dit klop met Haraway se waarneming oor die verhouding tussen mens en hond: “Because I become with dogs, I am drawn into the multispecies knots that they are tied into and that they retie by their reciprocal action” (2008:35).

Die ontluikende verhoudings tussen mens en dier lei tot ’n voortdurende verknooptheid (“ongoing entanglement”, Haraway 2008:39). Die verhouding tussen Zoeloes en vee herinner byvoorbeeld aan Haraway se siening van aanraking as een van die “gehegtheidsruimtes” (“attachment sites”, 2008:36) waar metgeselspesies leer om verantwoordbaar aan mekaar te wees, vir mekaar te sorg en deur mekaar geaffekteer te word. Behalwe om aan mekaar te raak, ontmoet metgeselspesies volgens haar ook mekaar se blik: “We are face-to-face, in the company of others, companion species to one another” (2008:93). Dit is ’n manier om meer van mekaar te wete te kom en om mekaar te respekteer: “Respect is *respecere* – looking back, holding in regard, understanding that meeting the look of the other is a condition of having face oneself” (2008:88). Teen hierdie agtergrond is dit opvallend dat die Zoeloes

uitgebeeld word as mense wat hul beeste aanraak en hul beskou as wesens met 'n vertroude gelaat. Die beskrywing van 'n bees as “God met die nat neus” (138) wys hoe die Zoeloes hul vee aandagtig met 'n “taktiele blik” (“tactile look”, 2008:7) betrag. Die sorgsaamheid en agting wat Haraway met aanraking en aanskoue assosieer, word teruggevind in die feit dat die wagtters vir hul beeste prysliedere voordra (136), en in die wagtters se erkenning van die simboliese belang van die bees: “God met die nat neus, dis jy wat die volke in die huwelik verenig.” (139)

Die vertrouetheid en intimiteit is wederkerig. Mens en dier ken nie net mekaar se gesigte nie, maar ook mekaar se stemme. Uitsoekbeeste kan “selfs die prysliedere herken [...] wat deur hul wagtters vir hulle voorgedra is” (136). Meer nog: Mens en dier voeg soms hul stemme bymekaar. Wanneer “die wagtters hul prysliedere voordra”, val die beeste in met 'n “gebrul” (138). Hulle prys saam vir Chaka wanneer hy die kraal besoek en vorm saam deel van die groepering wat soos volg aan Chaka beskryf word: “Al wat lewe in KwaZulu prys jou” (138). Ook in tonele waar daar getreur word, vind daar 'n ooreenskuiwing plaas van mens en dier se stemme. Mofolo beskryf byvoorbeeld die gehuil van die “geweeklaag [...] van vroue wat treur”, die gebulk van beestroppe, die geblêr van bokke en die getjank van honde in Ncube, en noem dat “die geraas van al hierdie treurendes saamsmelt” in 'n “geluid van 'n ander wêreld” en 'n “deurmekaar gedreun” (57).

Die oorvleueling van mens en dier se stem eggo Haraway se stelling dat metgeselspesies mekaar leer kommunikeer op maniere wat nog nie goed begryp word nie: “We are training each other in acts of communication we barely understand” (2008:16). Die beskrywing van mens en dier se gesamentlike geweeklaag as 'n geluid wat tuis hoort in “'n ander wêreld”, herinner aan haar siening van die verhoudings tussen metgeselspesies as “world-making”, oftewel die totstandbring van 'n nuwe wêreld. Boonop illustreer die beskrywing van mens en dier as deel van die oorkoepelende groepering “al wat lewe in KwaZulu” hoe metgeselspesies tot die vorming van veelvoudige, verknoopte identiteite lei: “[Companion species] gather up those who respond to them into unpredictable kinds of ‘we’” (Haraway 2008:5).

Bogenoemde voorbeelde dui alles daarop dat Chaka se wreedheid teenoor diere gekontrasteer word met intieme mens-dier-verhoudings in die Zoeloes se leefwêreld. Die bespreking oor die maniere waarop die Zoeloes hulle verdiep in meer geskakeerde en ryker verhoudings met hul metgeselspesies as hul koning, Chaka, sou egter onvolledig wees sonder vermelding van die diepste band tussen mens en dier in die roman: hul gesamentlike pyn, lyding en dood weens Chaka se soewereine en biopolitieke magsvergrype. Die reeds-bespreekte biopolitieke praktyke waarmee Chaka sy biomag oor die Zoeloes se vee laat geld, vind naamlik weerklank in hoe hy sy menslike onderdane behandel. Dat Chaka nie net die mooiste beeste vir homself opeis nie, maar ook “vir homself die mooiste jong meisies onder die volk uitgesoek” het (178), is reeds genoem. Hierby moet gevoeg word dat Chaka seks het met hierdie vroue sonder om met hulle te trou soos wat gebruikelik sou gewees het, sprekend van die feit dat “die koning bo die wet verhewe” is (24). Mofolo se beskrywing van die misbruik van “die vroue van die koning” (137), maak gebruik van biologiese beelde:

[Chaka] het met hulle verkeer, en hy het na die ryp vrug van ander mense se kinders gegaan en die saad van hulle jeug gepluk. En wanneer hulle jeug verby was, het hy hulle aangegee na sy vertroueling, mits hulle nog geleef het; van die einde van baie van hulle sal ons later vertel. (139)

Behalwe dat Chaka die “vrug” en “saad” van hierdie vroue pluk, blyk dit dat hy as veebesitter en koning nie net in beheer staan van sy stoetvee se reprodktiewe vermoëns nie, maar ook dié van die vroue wat swanger raak nadat hulle met hom gemeenskap gehad het. Omdat hy nie kinders wil hê nie, gebied hy dat babas wat deur hom verwek word, vermoor word:

En terwyl Chaka so met die dogters van die mense verkeer het, het hy sy vertroueling, Ndlebe, streng opdrag gegee dat elke kind wat uit daardie jong meisies gebore word, op die dag van hul geboorte om die lewe gebring moes word, sodat geen kind wat deur Chaka verwek is, sou oorleef nie. (178)

Ook die Zoeloemans word deur Chaka aan biopolitieke praktyke onderwerp. Mans mag ook nie na goeiddunke trou en kinders kry soos voorheen die geval was nie, aangesien Chaka “sy leërs die huwelik ontsê” (141). Slegs krygers in regimente wat buitengewone dapperheid getoon het, word beloon met vroue wat Chaka aan hulle “voorsien”. Ander krygers word “volgens senioriteit” vrygestel “uit die greep van oujongkêrelskap” (142). Mofolo herinner as ouktoeriële verteller die leser daaraan dat hierdie reëling krygers hul reg op “’n volwaardige lewe” ontsê het, aangesien die dinge wat Chaka verbied het, tradisioneel beskou is as “die lewe self” (142). Dit is trouens ook een van die aspekte wat Moselekatse uitsonder in sy tirade oor Chaka se magsvergrype: “Ons kry swaar onder die heerskappy van Chaka, ons word oud sonder dat ons getroud is” (169). Die manier waarop Chaka oor sy onderdane heers, is onmiskenbaar voorbeelde van die uitoefening van biomag, oftewel “the reproductive and developmental potential of living bodies harnessed to the service of power” en “bodies [...] transformed into docile and productive subjects through the agency of power” (Novek 2012:123). ’n Nog meer eksplisiete voorbeeld van biomag oor sy onderdane, een wat in die sfeer van die roman tuishoort, is dat Chaka die kos van sy krygers behandel met “medisyne” om hulle onderdanig te maak, en hardvogtig op die slagveld:

[H]y het vroeg reeds die beste gekies wat vir die krygers geslag moes word, en die kos met medisyne behandel sodat hulle dit kon eet en hulle aanvoerder onvoorwaardelik kon gehoorsaam; en dan het hy nog middels bygevoeg om hulle harte te verhard sodat hulle sonder genade sou optree. (140)

Biomag en soewereine mag word as verstrengelde praktyke uitgebeeld. In bostaande voorbeeld gaan Chaka se biomag oor sy krygers gepaard met sy soewereine mag om beeste dood te maak. Ook Chaka se biomag oor die vroue se liggame is verweef met sy soewereine mag oor hul reg op lewe. Vroue wat treur oor die dood van hul kinders, word byvoorbeeld ook doodgemaak: “Toe daardie vroue huil, oor hulle kinders huil, het Chaka [...] hulle laat doodmaak” (178).

Mofolo vergelyk Chaka se oorlogsugtige bewind met ’n vuur en wys daarop dat dit nóg mens nóg dier ontsien het: “Op die spore van die vuur was daar niks wat gelewe het nie, Mokone en Mosotho het saam gesterf, en so ook bees en leu” (170). Hierdie sin is ’n eksemplariese voorbeeld van die aandag wat in die roman bestee word aan die lot van mens én dier onder Chaka se bewind. Die ooreenkoms is duidelik: Chaka het vriend én vyand vermoor, nes hy wilde diere (leeus) wat ’n bedreiging vir die mens inhou, én daardie diere met wie sy mense intieme bande gehad het (beeste), doodgemaak het. Die niehiërgiese beskrywing van mens en dier se sterftes klop met die aandrag in die mens-dier-studies dat menslike lyding en die dood van mense nie belangriker geag kan word as dié van diere nie; en getuig van die soort denke wat Calarco (2008:112) beskryf as “thinking through both kinds of suffering in their

respective singularities and to notice relevant similarities and parallel logics at work where they exist". Mofolo wys inderdaad ooreenkomste tussen die lyding en dood van mens en dier uit, en bevestig so die tragiek van beide. Die resultaat is dat Chaka ontbloot word as 'n leier wat nie die Afrikahumanistiese ideaal van 'n organiese heelal koester nie.

4. "n Dierlikheid het volledig ingetree" (155): Chaka as onmens; en diere as bewustelike en etiese wesens

In *Chaka* stuur koning Jobe, kort na Chaka se geboorte, die volgende boodskap aan Chaka se vader, Senzangakhona: "Mag daardie seun groei en 'n mens word, 'n man in hart en niere" (24). Sy opmerking moet in die Afrikahumanistiese raamwerk gelees word as die wens dat Chaka sy mensheid sal uitleef in harmonie met die voorvaders, sy medemens en die omgewing, of in die taal van Mphahlele (2002:147), "not as a separate individual but within family and community". Dat "die gees van menslikheid" ten nouste saamhang met die verhoudings tussen mens en medemens, word onderstreep deur opmerkings elders in die roman dat Dingiswayo "hard probeer [het] om die gees van menslikheid onder die volk te vestig sodat hulle mekaar nie voortdurend en sonder rede moes kwaad aandoen nie" (133).

Aan die einde van sy lewe besef Chaka dat sy dade Dingiswayo se strewe na die gees van menslikheid "vernietig" het: "Hy droom hy sien sy koning Dingiswayo en sy prysenswaardige dade waar hy besig was om 'n gees van menslikheid onder die mense te vestig, en hy sien hoe hyself daardie voortreflik werk vernietig" (191).

Anders as wat Jobe gewens het, raak Chaka dus juis nie 'n mens-deur-ander-mense nie. Terwyl sy wreedheid toeneem, dryf hy al verder weg van die ideaal van menslikheid wat Jobe vir hom gekoester het. Dieremetafore figureer reeds van vroeg in die roman in beskrywings van Chaka se buitengewone veglustigheid, wat veroorsaak dat hy slegs nadat hy geveg het, kan ontspaan: "[N]et soos 'n giftige slang wat iemand gepik het, siek word totdat daardie persoon dood is, dan vervel en dan eers weer begin beweeg" (34). Dit vorm deel van 'n volgehoue kontraswerking tussen die menslikheid en die onmenslikheid (oftewel dierlikheid) van Chaka.

Selfs voordat Chaka uit Ncube wegvlug, begin die onderdane van Senzangakhona vermoed dat Chaka "glad nie 'n mens is soos ander mense nie" (46). Mofolo skryf dat Chaka ná sy pakt met die towenaar Isanusi "sonder die gees van menslikheid" by die stadspoort van Dingiswayo aankom (72). In die lig van die suggestie dat sy menslikheid deur boosheid bedreig word, vermeerder beskrywings van Chaka as roofdier. Voor 'n veldslag jeuk sy hande "soos die tande van 'n jagtershond wat brand om te gaan jag" (76). Beskrywings van Chaka, selfs wanneer dit in prysliedere of ander huldeblyke voorkom, raak toenemend dubbelsinnig. Die naam van sy nuwe stad, wat hom met 'n olifant vergelyk, word byvoorbeeld ingegee deur sy vreesaanjaendheid: "Eerstens het Chaka vir homself 'n nuwe koningstad gebou, een wat vanweë die gevreesde mag van die heerser Mgungundlovu (Groot soos 'n Olifant) genoem is" (135). Terwyl sy optrede teenoor sy onderdane al hoe meer drakonies word, noem sy soldate hom onder andere "Jy, die Leeu, Olifant-wat-niegeantwoord-word-nie!"; "Jy wat so groot soos 'n olifant is"; en "Jy wie se kloue is soos die van 'n leeu!" (144). Een van Chaka se krygers, Nongogo, noem hom in 'n oomblik van vrees en verbittering: "Jy, die Leeu met die skerp kloue, Jy wat ander mans verorber" (172). In

skrilte kontras met die gebruik van dieremetaforiek as deel van die koloniale projek om koloniale onderdane as niemenslik te karakteriseer (sien Mbembe 2001:27), staan dieremetaforiek in hierdie prysliedere in die teken van verbittering en vreesuiting, maar Malaba (1986:61) verduidelik dat dit ook dien om Chaka as uitsonderlik of selfs onnatuurlik uit te beeld: “This conglomeration of different beasts gives the impression that in the eyes of the poet, Shaka exceeds things in the natural world. No one image alone could suffice in describing such a man.”

Chaka se verwording word voltrek wanneer hy sy minnares, Noliwa, vermoor: “Na die dood van Noliwa het [...] sy menslikheid gesterf, vir goed gesterf, en ’n dierlikheid het volledig ingetree” (155). In die daaropvolgende tonele tree Chaka soos ’n “ware roofdier” op (158). Die moorde op sy kind, sy moeder en nog duisende van sy volksgenote selfs sy mees lojale ondersteuners, bevestig in die oë van sy onderdane dat hy ’n “vreemde wese” is (181). Kort voor sy dood beliggaam Chaka al die diere waarmee hy vroeër in prysliedere vergelyk is, maar hierdie keer versinnebeeld dit, pleks van mag, sy weerloosheid en kwynende kragte:

Toe staan die leeu van KwaZulu se riete, die vreeslose roofdier, hy staan maar sy krag is hom ontnem, hy is nie eers in staat om sy maanhaar te lig nie. Daar staan die groot olifant, maar hy staan en steier, sy krag hom ontnem, uitgeput soos ’n brandsiekbees met sy ore neergeslaan. [...] Hy [...] verbeel hom hoe [...] hy met ’n gapende mond sterf soos ’n voël. Die dood, sterke bulkalf! (194)

Chaka se dierwording word kennelik onderlê deur ’n grondbeginsel van die Afrikahumanisme: die oortuiging dat die mens se mensheid kan kwyn indien hy skade berokken aan lede van sy eie gesin, familie, gemeenskap of volk. Dit is ’n morele oortreding om maatskaplike verhoudings te skaad, en omdat lewe as gemeenskaplik bedink word, doen die geweldenaar homself skade aan indien hy sy naastes of gemeenskap te na kom. Die moordenaar maak die lewe in homself dood en stel sy eie menslikheid in gevaar: “When we track down and kill another person or persons, we ourselves individually die some. We place ourselves – the human spirit, otherwise called God – in unspeakable jeopardy” (Mphahlele 2004:77).

Soos sy lewe, getuig ook Chaka se dood van onnatuurlikheid en onverwagse wendings. As koningseun was hy bestem om as kryger op die slagveld te sterf, waar die aasvoëls sy oë sou uitpik. Daarom lui die boodskap aan Senzangakhona by Chaka se geboorte: “’n Seun is vir jou gebore, ’n os-vir-die aasvoël” (24). Chaka sterf egter nie op die slagveld nie, want hy word deur sy halfbroers vermoor. Sy lyk word in die buitlug gelaat sodat dit deur die roofdiere van die veld verslind kan word. Dit gebeur egter nie, tot die verbasing van die Zoeloes: “Op die grond rondom die lyk sien hulle baie spore van diere wat daar rond gedraai het, maar hulle was stomverbaas dat selfs die hiëna, ’n vraatsiger dier as ’n vark, dit glad nie aangeraak het nie” (198). Die roman keer op sikliese wyse terug na die aasvoëls wat by Chaka se geboorte genoem is, en wys daarop dat Chaka se oë nie uitgepik is nie: “Toe hulle naderkom, vlieg ’n klomp kraaie daarvandaan weg, en hulle verwag toe dat hulle sy oë uitgepik het. Maar hulle vind al twee steeds op hulle plek” (198).

Malaba (1986:189) se interpretasie dat Chaka aan die einde van sy verwoestende heerskappy deur die diereryk verwerp word, is ongetwyfeld in die kol. ’n Mens sou hierop kon uitbrei deur daarop te wys dat die diere se optrede aan die einde van die roman strook met hul optrede vroeg in Chaka se lewe. Wanneer die Zoeloes ’n jong Chaka vasbind en buite die

slaaphut los sodat hiënas hom kan vang, gebeur dit nie, want “’n hiëna sou slegs aan hom ruik en dan verbygaan” (48). Uit ’n dierestudiesperspektief is die feit dat diere hulle as ’t ware van Chaka distansieer, betekenisvol. Dit suggereer dat diere in hierdie roman berekende, bewustelike en selfs etiese wesens met agentskap is.

Die teoretiese werk van Derrida oor diere as etiese, bewuste subjekte is hier ter sake. In sy beroemde opstel oor sy kat maak Derrida (2002:401) beswaar teen die wyse waarop filosowe deur die eeue aanvoer dat diere nie daartoe in staat is om op die mens te reageer nie: “Even those who, from Descartes to Lacan, have conceded to the said animal some aptitude for signs and for communication, have always denied it the power to respond.” Een van sy vertrekpunte is Jeremy Bantham se beroemde siening dat dit nie ter sake is of diere bewuste wesens is met die vermoë om te kommunikeer nie, maar dat dit slegs gaan om die vraag of hulle kan ly: “The question is not, Can they reason? Nor, Can they talk? But, Can they suffer?” Derrida se antwoord hierop is helder: “No one can deny the suffering, fear or panic, the terror or fright that humans witness in certain animals” (396). Hy posisioneer homself lynreg teenoor filosofiese diskoerse wat konsepte soos lyding en ang reserveer as uniek aan die mens, en hou voet by stuk: “[Y]es, they suffer, like us who suffer for them and with them” (397). Wanneer die mens dierelyding aanskou, gee dit aanleiding tot ’n opwelling van meegevoel. Dit is ’n heftige emosie wat die mens onder druk plaas en sy vrede versteur: “When the instant of extreme passion passes, and I find peace again, then I can relax” (381). Selfs wanneer meegevoel misverstaan, onderdruk of ontken word, het die aanskoue van dierelyding etiese gevolge. Die dier se lyding daag die mens uit en roep die mens tot verantwoording.

Derrida verset hom in besonder teen sienings van diere as taallos (“without language”, 400) en as wesens sonder die reg en mag om op die mens te antwoord (“without the right and power to ‘respond’ and hence without many other things that would be the property of man” en “the single being that remains without a response, without a word with which to respond”, 400, 417). Hy herskryf Emmanuel Levinas se tesis dat die mens se gewete aangespreek word wanneer hy van aangesig tot aangesig staan met sy slagoffer, deur sy aandrang daarop dat die gesig van die dier ’n soortgelyke uitwerking op die mens kan hê. Hul lyding doen ’n beroep op die mens, en deur hul blik spreek hulle die mens selfs sonder woorde aan. Diere is etiese en politieke wesens omdat hulle ly, maar ook omdat hulle die vermoë het om etiese en politieke ontmoetings teweeg te bring. Calarco (2008:106) verduidelik: “[Derrida] insists that animals have the capacity to interrupt one’s existence and inaugurate ethical and political encounters.”

Die blik van sy kat is vir Derrida ’n voorbeeld van hoe diere se gevoelslewe en gewetenslewe deel vorm van die manier waarop hulle na mense kyk. Hy gee toe dat hy die blik van sy kat nie kan peil nie en dat hy nie weet of dit welwillend of meedoënloos is, en of dit van verbasing of vertroutheid (“a benevolent or pitiless gaze, surprised or cognizant” (372) spreek nie. Nogtans verklap die dier se blik ’n bepaalde oogpunt of standpunt: “It has its point of view regarding me” (380). Boonop is die blik aandringend (“insistent”, 372), en het die dier ’n manier om die mens ondanks die afwesigheid van woorde aan te spreek. Derrida gebruik die blik van sy kat, en die gevoel van skaamte wat hom oorweldig as hy daarvan bewus raak, as kritiek op denkers wat weier om toe te gee dat diere die mens woordeloos kan aanspreek: “They have taken no account of the fact that what they call animal could look at them and address them from down there, from a wholly other origin” (382). As alternatief stel Derrida voor dat die mens, naak voor die blik van die dier, moet begin dink op ’n manier

wat toegee dat die afwesigheid van woorde by diere nie 'n gebrek is nie (432). Van aangesig tot aangesig met diere, terwyl diere nie net deur mense aanskou word nie, maar op hul beurt ook mense aanskou, kan diere as spieël dien vir mense. Oor sy kat vra Derrida dus: “But cannot this cat also be, deep within her eyes, my primary mirror?” (Derrida 2002:418).

In *Chaka* tree diere op soos Derrida hulle sien: as wesens met 'n kapasiteit vir lyding, maar ook met die vermoë om 'n beroep op die gewete van die mens te doen, om op die mens te antwoord en om as 'n spieël vir die mens te dien. Behalwe die reeds-bespreekte tonele waarin die gevoelslewe van die Zoeloes se vee en honde aan bod kom, kom die Zoeloes in die loop van die verhaal by meer as een geleentheid onder die indruk dat mak én wilde diere 'n bewussynslewe het, en dat daardie bewussynslewe soms met hul eie oorvleuel. Wanneer die hiëna weier om Chaka voor die hut weg te sleep, meen hulle dit is “asof hy geweet het dat dié wat by die ingang slaap, die uitgestotenes was” (48). Nadat Chaka talle van die mans van Ncube om die lewe bring, let hulle op dat selfs die diere treur omdat hulle “agtergekom” het wat gebeur het (58). Wildehonde en hiënas volg die leërs, “wel wetende” dat hulle kos sal kry (165). In die verhaalslot is dit nie mense nie, maar diere wat dien as 'n spieël vir Chaka om sy eie wandade in oënskou te neem: “Die getjank van die hond herinner Chaka aan die wrede dade wat hy teenoor daardie mense gepleeg het”; en “Toe Chaka sy dade so in oënskou neem en die diere se geweeklaag in die nag hoor, word hy baie bang en die trane drup uit sy oë!” (188). Meer nog: met hul weiering om aan sy lyk te vreet, spreek diere by implikasie 'n laaste oordeel oor Chaka uit en hou hulle vir oulaas 'n spieël op. Die amaZulu se reaksie (“Toe oorval 'n groot vrees hulle almal, en hulle bewe”, 198) speel in op hul groeiende besef dat diere met agentskap optree en in staat is om 'n etiese bewussyn te vertoon.

In die lig van al bostaande blyk dit dat Mofolo se roman beskou kan word as 'n vroeë voorloper van die soort etiese aandagverskuiwing wat Woodward (2009a:345) soos volg beskryf: “The most dramatic instances of an ethical shift in South African fiction occur when [...] the nonhuman animal embodies a subject with agency, intentionality, a rich emotional life and, possibly, ethical sensibilities.”

Omdat diere in hierdie roman deel uitmaak van 'n organiese heelal waarin die geskiedenis, lyding, subjektiewe beleving en selfs moraliteit van mens en dier verweef is, illustreer *Chaka* ook die insig van Gross (2012:1) dat kritiese dierstudies eers betreklik onlangs aandag begin skenk het aan die belang van diere in die mens se konseptualisering van sigself, maar dat diere lankal deel is van menslike denke oor subjektiwiteit, etiek en afkoms: “Contemporary thought has increasingly highlighted the tangled and circular ways that human communities everywhere imagine themselves – their subjectivity, their ethics, their ancestry – with and through animals.”

5. Ten slotte

In *Animals and society*, 'n handleiding oor kritiese dierstudies, wys De Mello (2012:343) daarop dat die representasie van diere in literêre tekste veel verklap oor interaksies tussen mens en dier. Hy meen dat die lê van verbande tussen literêr-gerepresenteerde diere en werklike diere, en praktyke wat met diere verband hou, as deel van 'n proses wat hy bestempel as “reading from animals to animal practices”, nuwe insigte kan bied oor die verhouding tussen tekste en hul ekonomiese, sosiale en historiese kontekste. Literêre diere in

Mofolo se roman is inderdaad ingebed in gevestigde praktyke soos veeboerdery en veeteelt, ekonomiese kontekste (die besit van vee as teken van status en rykdom), sosiale kontekste (die noue verhouding tussen die Zoeloes en hul vee), en historiese kontekste (die oorloë met ander volkere waarin Chaka betrokke geraak het en die grootskaalse roof van vee tydens sulke oorloë). Mofolo se roman blyk voorts 'n goeie voorbeeld te wees van De Mello se siening dat aandag aan die rol van diere insigte bied oor die teks self: in hierdie geval die roman se negatiewe oordeel oor Chaka se bewind as strydig met die gees van Afrikahumanisme. Ook dieremetaforiek speel hierin 'n rol, aangesien die manier waarop Chaka as dier uitgebeeld word, met sy ontgrading verband hou.

Bogenoemde bevindings illustreer dat versteurde mens-dier-verhoudings in die roman nie 'n historiese blindheid vir die lot van diere verklap nie, en nie strydig is met die Afrikahumanistiese ideaal van 'n organiese heelal waarvan mens en dier deel is nie. Intendeel: Dit blyk dat die uitbeelding van intieme verhoudings tussen die Zoeloes en hul metgeselspesies tuishoort in sowel die Afrikahumanistiese siening van 'n verweefde heelal as in teoretiese sienings in die veld van mens-dier-studies van die mens as deel van 'n netwerk niehiërgiese, niebinêre interspesieverhoudings.¹⁸

Dit sou jammer wees indien ontledings van die rol van diere in literêre tekste slegs op die implikasies daarvan *vir mense* fokus. Gross (2012:15) stel dit soos volg:

It is to be expected that scholars in the humanities will often utilize attention to animals as a route to illumine aspects of humanity (which can make the animals themselves seem beside the point). The problem arises when this is the only way animals are discussed.

Om daardie rede staan hierdie artikel ook stil by die implikasie van mens-dier-verhoudings *vir diere* in die roman. Daar word op gewys dat diere uitgebeeld word as wesens met 'n gevoelslewe, maar ook as wesens wat – selfs al beskik hulle nie oor woorde nie – die vermoë het om die mens aan te spreek en op die mens te reageer. Gevolglik word die roman gelees as een wat diere se lyding erken én hul bestaan as etiese, bewuste subjekte bevestig.

Bibliografie

Adams, C. 2016. *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum.

Ayivor, K. 1997. Thomas Mopoku Mofolo's "inverted epic hero": A reading of Mofolo's "Chaka" as an African epic folktale. *Research in African Literatures*, 28(1):49–77.

Baumeister, D. 2017. Derrida on carnophallogocentrism and the primal parricide. *Derrida Today*, 10(1):51–66.

Benjamin, W. 1979. *One way street*. Londen: Verso.

Berglund, A.I. 1976. *Zulu thought-patterns and symbolism*. Claremont: David Philip.

- Biyela, G. 2009. Popular predictor birds in Zulu culture. *Alternation*, 16(2):35–52.
- Calarco, M. 2008. *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Chaka, L. 2016. Land, botho and identity in Thomas Mofolo's novels. *Tydskrif vir Letterkunde*, 53(2):63–8.
- Deleuze, G. en F. Guattari. 1987. *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Vertaal deur B. Massumi. Minneapolis: University of Chicago Press.
- De Mello, M. 2012. *Animals and society. An introduction to human-animal studies*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. 1995. *Points. Interviews, 1974–1994*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. The animal that therefore I am (more to follow). Vertaal deur D. Wills. *Critical Inquiry*, 28:369–418.
- Dube, J.L. 1951 [1930]. *Jeje the bodyservant of King Shaka*. Vertaal deur J. Boxwell. Lovedale: Lovedale Press.
- Fanon, F. 2004. *Wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Foer, J. 2012. Introduction. In Gross en Vellely (reds.) 2012.
- Foucault, M. 1978. *The history of sexuality*. New York: Pantheon Books.
- . 1979. *Discipline and punish: The birth of the prison*. New York: Vintage Books. Gross, A. 2012. Introduction. In Gross en Vellely (reds.) 2012.
- Gross, A. en A. Vellely (reds.). 2012. *Animals and the human imagination. A companion to animal studies*. New York: Columbia University Press.
- Guenther, L. 2012. Beyond dehumanization: A post-humanist critique of intensive confinement. *Journal for Critical Animal Studies*, 10(2):46–68.
- Hamilton, C. 1998. *Terrific majesty: The power of Shaka Zulu and the limits of historical invention*. Kaapstad: David Philip.
- Haraway, D. 2003. *The companion species manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- . 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Helena, P. 2011. Release the moths: Critical animal studies and the posthumanist impulse. *Culture, Theory and Critique*, 52(1):65–81.
- Hermanson, E. en J. du Plessis. 1997. The conceptual metaphor “people are animals” in Zulu. *South African Journal of African Languages*, 17(2):49–56.
-

- Holloway, I. en C. Morris. 2007. Exploring biopower in the regulation of farm animal bodies. *Genomics, Society and Policy*, 3(2):82–98.
- Hume, D. 1975. Enquiry concerning the principles of morals. In Selby-Bigge en Nidditch (reds.) 1975.
- Krog, A. 2010. Die verkleurmannetjie(s) op Shaka: 'n Vergelyking tussen D.J. Opperman en Thomas Mofolo. *Tydskrif vir Letterkunde*, 47(2):5–18.
- . 2016. "...oi! oi!... you must go by the right path": Mofolo's *Chaka* revisited via the original text. *Tydskrif vir Letterkunde*, 53(2):87–97.
- Kunene, M. 1979. *Emperor Shaka the Great*. Londen: Heinemann.
- Malaba, M. 1986. Shaka as a literary theme. PhD-proefskrif, University of York.
- Mbembe, A. 2001. *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbiti, J. 1969. *African religions and philosophy*. Oxford: Heinemann.
- McHugh, S. en G. Marvin (reds.). 2014. *Routledge handbook of human-animal studies*. New York: Routledge.
- Mofolo, T. 1974. *Tjhaka*. Vertaal deur C. Swanepoel. Kaapstad: Tafelberg.
- . 1981. *Chaka. A new translation of the famous novel*. Vertaal deur D.P. Kunene. Londen: Heinemann.
- . 2017. *Chaka. Die nuwe Afrikaanse vertaling. Met oudioboek deur Antjie Krog*. Vertaal deur C. Swanepoel. Pretoria: Unisa Press.
- Mphahlele, E. 2002. *Es'kia. Education, African humanism & culture, social consciousness, literary appreciation*. Kaapstad: Kwela.
- . 2004. *Es'kia continued*. Kaapstad: Stainbank and Associates.
- Ndebele, N. 2006. Let's declare 2007 the year of the dog. <https://mg.co.za/article/2006-09-04-lets-declare-2007-the-year-of-the-dog> (27 Februarie 2018 geraadpleeg).
- Nimmo, R. 2010. *Milk, modernity and the making of the human*. New York: Routledge.
- Novek, J. 2012. Discipline and distancing. Confined pigs in the factory farm Gulag. In Gross en Vallely (reds.) 2012.
- Ogunbesan, K. 1973. A King for all seasons: Chaka in African literature. *Presence Africaine*, 880:197–217.
- Pederson, H. 2011. Release the moths: Critical animal studies and the posthumanist impulse. *Culture, Theory and Critique*, 52(1):65–81.

- Plaatje, S. 1978 [1930]. *Mhudi*. Londen: Heinemann.
- Rafapa, L. 2005. The representation of African humanism in the narrative writings of Es'kia Mphahlele. PhD-proefskrif, Universiteit Stellenbosch.
- Robinson, J. 2004. In the tracks of comparative urbanism: Difference, urban modernity and the primitive. *Urban Geography*, 25(8):709–23.
- Schaffer, A. 2014. *Mens dier ding*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- . 2016. “A reflection of a reflection”: Notes on representational and ethical possibilities in Thomas Mofolo’s Chaka. *Tydskrif vir Letterkunde*, 53(2):147–60.
- Schoeman, P.J. 1977. *Pampata, die beminde van Koning Tsjaka*. Johannesburg: Perskor.
- Selby-Bigge, L.A. en P. Nidditch (reds.). 1975. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Senghor, L.S. 1965. “Chaka”. Vertaal deur J. Reed en C. Wake. In Senghor 1965.
- . 1965. *Léopold Sédar Senghor: Prose and poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Soyinka, W. 1980. *Ogun Abibimañ*. Johannesburg: Ravan Press.
- Swanepoel, C. 2017. Oor waarom die nuwe vertaling aangepak is. In Mofolo 2017.
- Taylor, C. 2013. Foucault and critical animal studies: Genealogies of agricultural power. *Philosophy Compass*, 8(6):539–51.
- Tyson, L. 2006. *Critical literary theory today. A user-friendly guide*. New York: Routledge.
- Van der Merwe, C. 2017. Voorwoord. In Mofolo 2017.
- Vassilator, A. 2017. Misreading of poetic proportions: Thomas Mofolo and Leopold Senghor’s Chaka(s): Two African texts in conversation. *English Studies in Africa*, 45(2):136–53.
- Viljoen, H. 2018. Kreolisering van die wêreldletterkunde by D.J. Opperman. *LitNet Akademies*, 15(2):137–61. https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2018/09/LitNet_Akademies_15-2_Viljoen_137-161.pdf.
- Wadiwel, D. 2002. Cows and sovereignty: Biopower and animal life. *Borderlands*, 1(2). http://www.borderlands.net.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html (22 Oktober 2018 geraadpleeg).
- Woodward, W. 2009a. The nonhuman animal and Levinasian otherness: Contemporary narratives and criticism. *Current Writing*, 21(1/2):342–61.
-

- . 2009b. “Who is to say ... that the hen did not speak?” Bird subjectivities in some Southern African narratives. *Alternation*, 16(2):241–61.
- . 2014. Embodying the feral: Indigenous tradition and the nonhuman in some recent South African novels. In McHugh en Marvin (reds.) 2014.
- Wylie, D. 2000. *Savage delight: White myths of Shaka*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- . 2011. *Shaka. A Jacana pocket biography*. Johannesburg: Jacana.

Eindnotas

- ¹ Sien Malaba (1986) en Vassilator (2017) vir meer oor Senghor se uitbeelding van Chaka.
- ² Die manier waarop die Zoeloekoning se naam in die tekste onder bespreking gespel word, vertoon groot variasies. Die eerste Engelse vertaling van Mofolo se roman was byvoorbeeld getiteld *Chaka*; die eerste Afrikaanse vertaling deur Swanepoel *Tjhaka*; en die tweede vertaling deur Swanepoel *Chaka*. Vir Opperman (1945) is dit *Shaka*. Wanneer ek in hierdie artikel in my eie stem na hom verwys, spel ek dit Chaka, soos wat dit in die 2017-vertaling deur Swanepoel gedoen word. Wanneer ek na die titels van tekste deur ander skrywers verwys, of uit daardie tekste aanhaal, hou ek telkens by die skryfwyse wat die skrywers gebruik het.
- ³ Sien Krog (2016:87–9) vir ’n opsomming van laasgenoemde teoretici se standpunte oor die belang van die Christenraamwerk eerder as ’n Afrikahumanistiese raamwerk.
- ⁴ Mphahlele (2004:119) herlei die wortels van Afrikahumanisme na “pastoral humanism” en meen: “Generally, we associate African Humanism [...] with a pretechnological time (in the Western sense) of myth and human warmth. In other words, with pastoral life.” Rafapa (2005:269) verduidelik dat Mphahlele die platteland met “overt and frequently observable forms of African humanism” assosieer.
- ⁵ Alle ander aanhalings uit hierdie bron word slegs met ’n bladsynommer aangegee.
- ⁶ Sien Hermanson en Du Plessis (1997:55) en Berglund (1976:252) vir besprekings oor hoe dikwels die stelling “ulunwabu”, oftewel “hy is ’n verkleurmannetjie”, op hierdie pejoratiewe wyse deur Zoeloes gebruik word.
- ⁷ Volgens Biyela (2009:48–9) is die uil (“isikhova”) tradisioneel beskou ’n gestigmatiseerde voël aangesien uile bekend is as handlangers van hekse en die draers van slegte geluk.
- ⁸ Byvoorbeeld: “Juis op daardie oomblik kom Ndlebe by Chaka aan, papnat en modderig soos ’n hond wat ver gehardloop het [...], op sy hoede soos ’n hond wat ’n dier se spoor geruik het, oopbek, uitasem soos daardie einste hond [...]” (88)
- ⁹ Die neerhalende siening van honde wat in Mofolo se roman weergegee word, strook byvoorbeeld met wat nie net Malaba nie (sien aanhaling in 2.1 hier bo), maar ook Ndebele (1996) eien as ’n algemene en ou siening van honde in die swart kultuur: “[T]he word ‘dog’

is never far from the imagining of violence and abuse in our society. [...] ‘Dog’ is a pervasive metaphor habitually used to justify righteous brutality [...].”

¹⁰ Volgens Biyela (2009:35–52) vorm vere van die bloukransvoël (“indwa” in Zoeloe) sedert Chaka se tyd deel van Zoeloekonings se regalia en hou ook die huidige Zoeloekoning, koning Goodwill Zwelithini, by hierdie gebruik.

¹¹ Sien Calarco (2008:131–5) en Baumeister (2017:53–6) vir vollediger besprekings van Derrida se sienings van karnofallogosentrisme, asook ander teoretiese invalshoeke wat daaruit ontwikkel het.

¹² Vir duidelikheid: Daar word hier verwys na ’n artikel oor die roman *Chaka* deur ’n skrywer genaamd Limakatso Chaka.

¹³ Tyson (2006:7) verduidelik die teendraadse leesproses soos volg: “Thus, when we read against the grain, we analyze elements in the text of which the text seems unaware.”

¹⁴ In Swanepoel se 2017-vertaling word deurgaans na Mgungundlovu as ’n “stad” verwys (eerder as “stat”, soos in die vorige vertaling). Volgens Swanepoel se voorwoord tot die nuwe vertaling weerspieël hierdie verandering “interkulturele kopskuiwe waarvan taal ’n kenmerkende vlagdraer is” (Swanepoel 2017:8). Ek verkies in hierdie artikel ook die gebruik van die woord “stad” om aan te sluit by die hedendaagse tendens in die stadsteorie (“urban theory”) om stede nie slegs aan die hand van Westerse modelle te definieer nie, maar juis op ’n manier wat vergelykend verskillende soorte stede in berekening bring. Robinson (2004:709) verduidelik: “In response to now conventional postcolonial sensibilities, writers are [...] eager to abandon ‘western-centric assumptions’ about cities”. Ter sake vir hierdie artikel is haar vermelding van Benjamin (1997:174) se vergelyking tussen Napels en ’n tradisionele Afrikakraal as vroeë voorloper van ’n breër benadering tot die begrip *stad*.

¹⁵ Wylie (2011:97) meen hierdie aspek van mitevorming rondom Chaka is histories onakkuraat: “He did not [...] order the wholesale killing of [...] dogs.” Ek bepaal my egter by Mofolo se fiktiewe weergawe.

¹⁶ Haraway verwys nie net na mense en diere wanneer sy dit het oor “metgeselspesies” nie, want volgens haar kan dit verknoophede tussen spesies so uiteenlopend soos “landscapes, animals, plants, microorganisms, people, and technologies” behels (2004:41). In hierdie artikel fokus ek egter op mense en diere as metgeselspesies, aangesien dit die element is wat in Mofolo se roman prominent figureer.

¹⁷ Haraway (2008:29) gebruik “becoming” (Afrikaans “wording”) dus anders as die Franse teoretici Deleuze en Guattari, wie se abstrakte benadering in *A thousand plateaus* volgens haar ’n voorbeeld is van “how not to take earthly animals – wild or domestic – seriously”.

¹⁸ Die ooreenkoms tussen Haraway se nosie van metgeselspesies en die Afrikahumanistiese geloof in ’n organiese heelal waarvan mens en dier deel is, blyk byvoorbeeld uit Pederson (2011:72) se stelling dat Haraway se konseptualisering van metgeselspesies spreek van “a (human) desire to be part of an expanded context and community of life forms”.