

“Ek is ...”: Oor die problematiek van enkelvoudige en meervoudige identiteit

Bernard Lategan

Bernard Lategan, Stellenbosse Instituut vir Gevorderde Navorsing en Departement. Inligtingwetenskap, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Enkelvoudige identiteitsvorming vervul 'n noodsaaklike funksie in die individuele ontwikkeling en sosiale interaksie van mense. Hierdie soort identiteitsvorming gaan egter met inherente beperkinge gepaard wat dit as identiteitsmodel ongeskik – selfs gevaarlik – maak in ingewikkelde situasies. Hierdie beperkinge het te doen met sowel die soort denkmodel wat ten grondslag daarvan lê as die denkstrategieë wat in die proses gebruik word. Gevolglik word die moontlikhede van 'n meervoudige identiteit as alternatief ondersoek. Die kenmerke van so 'n identiteit word bespreek en die voordele daarvan toegelig aan die hand van plaaslike en internasionale voorbeelde. Ten slotte word geskikte strategieë om meervoudige identiteitsvorming te bevorder, oorweeg.

Trefwoorde: identiteit, godsdienstige identiteit, identiteitsvorming, enkelvoudige identiteit, veelvoudige identiteit, uitsluiting en insluiting, identiteit en geweld.

Abstract

"I am ...": On the question of singular and multiple identities

Singular identity formation fulfils an important function in the development of the individual and also in social interaction. It is an essential part of the individual's emerging consciousness as a person in his or her own right. At the same time, this form of identity formation has limitations which make it unsuitable in situations of complexity. In fact, singular identity can lead to violence and often provides the basis for atrocities, as is evident in both historical and contemporary examples. The purpose of this article is to explore the possibility of an alternative form of identity formation that will pave the way for a multiple identity. More specifically, the epistemological frameworks, thought patterns and hermeneutical strategies operative in both types of identity are examined as a possible way to avoid the deficiencies of the first and to activate the potential of the second.

The transition from a singular to a multiple identity is counter-intuitive and therefore difficult to achieve. The attractiveness of a pure, essential, clearly defined identity masks the deficiencies of the binary structure underpinning the singular model. The either/or structure, the strategy of exclusion and self-definition per negativum ("I am not ..."), inevitably leads to a restricted and impoverished understanding of humanity and "the miniaturization of human beings" (Sen 2006).

Against this background alternative concepts, approaches and hermeneutical strategies that could facilitate the move to a fuller and more complex understanding of human identity are

discussed. This includes the role of imagination to shift the focus from what is to what is possible, rendering imagination productive rather than reproductive; Clingman's proposal for a "grammar of identity" to release the transitive potential of identity; ways to achieve greater communality; and ways to deal constructively with the past by exploring the future potential of memory.

In conclusion, Ndebele's description of his transition through different phases of identity is used as a point of departure to suggest similar redefinitions of identity in a South African context.

Keywords: identity, religious identity, identity formation, singular identity, plural identity, exclusion and inclusion, identity and violence.

1. Inleiding

As iemand meen dat hy op uiterlike dinge kan vertrou, ek nog meer: Ek is op die agste dag besny, van geboorte 'n Israeliet, uit die stam van Benjamin, 'n egte Hebreër, in wetsopvatting was ek 'n Fariseër, in my ywer 'n vervolger van die kerk, in onderhouding van die wet van Moses om vryspraak te kry, onberispelik. Maar wat eers vir my 'n bate was, beskou ek nou as waardeloos ter wille van Christus ... (Fil. 3:4–7)

Vir die Jode het ek soos 'n Jood geword om Jode te wen. Hoewel ek self nie meer onder die wet is nie, het ek my vir dié wat onder die wet staan, onder die wet gestel om hulle te wen. Hoewel ek nie onder die wet van God is nie, maar onder die wet van Christus, het ek vir dié wat onder die wet is, geword soos een sonder die wet om hulle te wen. Vir die swakkes het ek swak geword om die swakkes te wen. Vir almal het ek alles geword om in elk geval sommige te red. (1 Kor. 9:20–3)

Identiteit – hetsy toegeëien of toegeken – speel 'n sleutelrol in enige vorm van menslike samelewing. 'n Mens sou selfs kon beweer dat geen sosiale verhoudinge daarsonder moontlik is nie. Identiteit is 'n kernaspek wat die menslike bewussyn in die eerste plek moontlik maak, wat individue in staat stel om hulle van ander te onderskei en as 'n persoon uit eie reg te kan funksioneer. Maar wat vir die individu geld, geld ook vir groepe mense. Groepe kan ook vir hulself 'n spesifieke identiteit toe-eien of 'n sekere identiteit aan hulleself toeken. Dit geld vir groepe van uiteenlopende aard – of dit nou 'n godsdienstige, kulturele, geografiese, geskiedkundige, professionele of ander vorm van "identiteit" is.

Die uitsprake van Paulus wat hier bo aangehaal is, kenskets sommige van die vlakke waarop identiteitsonderskeidings plaasvind, sowel as die wyse(s) waarop identiteitsvorming tot stand kom. Paulus se godsdienstige/teologiese identiteit is duidelik prominent, met 'n verskeidenheid van onderlinge skakerings: Jood, Fariseër, streng onderhouer van die wet, "sonder die wet", "onder die wet", "onder die wet van Christus". Maar godsdienstige onderskeidings word terselfdertyd met geskiedkundige, nasionale of kulturele aspekte verbind – 'n neiging wat in die Joodse en baie ander nasionalistiese tradisies die norm is. Om van geboorte 'n Israeliet te wees en 'n nasaat van die stam van Benjamin verwys na sowel geskiedkundige as teologiese identiteitsmerkers. Meer nog: naas die verskeidenheid van groepsidentiteite is die individuele, persoonlike identiteit van Paulus ter sprake. Hy is 'n vervolger, maar hy word ook swak ter wille van die swakkes, en vereenselwig hom met dié onder en dié sonder die wet. Die vraag is: Gaan dit in hierdie geval om werklike identiteit of

is dit 'n beplande rollespel wat daarop gemik is om deur middel van empatie en vermeende solidariteit die gewenste eindresultaat te bereik?

Oor identiteitsvorming bestaan daar omvattende literatuur. Dié begrip is al vanuit verskeie gesigshoeke ondersoek – filosofies, sielkundig, opvoedkundig, geskiedkundig, staatkundig en geregtelik, om net die belangrikstes te noem. Dikwels word die aandag gerig op die *proses* van identiteitsvorming – óf wat betref die chronologiese verloop daarvan, óf volgens die verskillende ontwikkelingsfases wat dit deurgaan. Die fokus van hierdie artikel is egter op die *denkraamwerke en -strategieë* wat in die proses gebruik word.

Om hierdie spesifieke aspekte in die regte verband te plaas, is dit nodig om eers iets meer oor die teorieë van identiteitsvorming te sê.

2. Teorieë van identiteitsvorming

Algemene ontwikkelingsteorieë – hetsy van mense as individue of as groepe – sluit gewoonlik 'n element van identiteitsvorming in. Die ontwikkeling van 'n onderskeibare en kenmerkende persoonlikheid word gekoppel aan opeenvolgende lewensfases wat elkeen met sekere karaktereienskappe vereenselwig word. Terwyl daar 'n konstante element in die vorm van die ervaring van persoonlike kontinuïteit is, kan aansienlike veranderings in die proses plaasvind. Spesifieke persone word gedefinieer ten opsigte van ander individue, maar ook in terme van hul eie besonderheid. Naas die ervaring van kontinuïteit en integriteit as persoon, sluit dit die besef van andersheid en uniekheid ten opsigte van ander in, asook 'n ervaring van verbondenheid met ander. Rondom wat ervaar word as 'n konstante kern, kan mettertyd groot veranderings intree. Hierdie gedifferensieerde fasette dra uiteindelik by tot die versterking van die betrokke persoon se ervaring van 'n eie identiteit. In dié proses werk 'n groot aantal vormende faktore mee – genetiese en biologiese elemente, omgewingsinvloede, kultuur, diegene wat vir ons omgee, sowel as dié wat ons skade berokken, goeie en slegte ervarings, en die keuses wat ons maak.

Volgens Erikson (1966) speel identiteitsvorming 'n sentrale rol in die ontwikkeling van elke mens. Volgens hom word hierdie ontwikkeling gekenmerk deur 'n reeks opeenvolgende krisisse of konfliktsituasies. Die vordering na 'n volgende ontwikkelingsfase word bepaal deur hoe suksesvol mense 'n huidige krisis of konflik kan aanpak en verwerk. Vir adolessente bestaan die krisis daarin om duidelikheid te kry oor wie hulle is en watter soort mense hulle wil wees te midde van 'n groot verskeidenheid van moontlike (en dikwels verwarrende) rolle. As adolessente nie in hierdie fase tot 'n eie en duidelik gevormde identiteit kom nie, is hulle later nie in staat om sinvolle verhoudinge met ander mense op te bou nie.

In aansluiting hierby probeer Marcia (1966) om die vordering van die adolessent se identiteitsvorming volgens een van vier “statusse” te beskryf. Hy gaan uit van 'n werksdefinisie van identiteit, naamlik dat 'n persoon verskillende moontlikhede ondersoek en uiteindelik spesifieke keuses maak ten opsigte van beroep, godsdiens, seksuele oriëntasie en 'n stel persoonlike waardes. In hierdie proses kan die individu een van die volgende “statusse” ervaar: identiteitsverwarring (nog geen duidelikheid oor verskillende keuses en oor die rigting vir die toekoms nie); voortydige identiteit ('n keuse is gemaak, maar sonder deeglike oorweging of dit 'n gepaste identiteit is); identiteitsmoratorium (die ervaring van 'n identiteitskrisis en die heroorweging van opsies), en vervulde identiteit (wanneer 'n persoon identiteitskwessies suksesvol kan uitsorteer en verbintnisse ten opsigte van doelwitte, geloofsoortuigings en waardes kan aangaan).

Hierdeur ontstaan 'n "selfkonsep" (wat onderskei moet word van blote selfbewussyn), wat die somtotaal van mense se kennis en verstaan van hulleself behels. Komponente van hierdie selfkonsep sluit in biologiese, sielkundige en sosiale eienskappe wat beïnvloed kan word deur die individu se ingesteldheid, gesindhede, gewoontes en geloofs- of ander oortuigings. Hierdie eienskappe en samestellende dele kan nie tot 'n veralgemeende selfbeeld ingekort word nie, omdat elke individu uit 'n unieke samestelling van verskillende "tipes" identiteit bestaan. Hiervan is die volgende die belangrikste: kulturele identiteit, dit wil sê die kenmerkende wyse waarop dinge gedoen word en wat aspekte soos taal, gewoontes, kleredrag, kuns en lewensbenadering insluit; etniese/nasionale identiteit, wat veral met 'n gedeelde geskiedenis en 'n vermeende gemeenskaplike afstamming te doen het en dus ook fisieke kenmerke soos voorkoms, ras en etnisiteit insluit – maar ook die saambindende invloed van gemeenskaplike grondgebied, van staatkundige begrensing en godsdienstige identiteit. Laasgenoemde oorvleuel soms met kulturele en nasionale identiteit, maar deurkruis dit ook dikwels. Hierdie tipe identiteit berus op gemeenskaplike geloofsoortuigings en -praktyke, rituele en wêreldbeskouings, en gender-identiteit, wat nie alleen te doen het met die gedragpatrone en -ingesteldheid wat met die onderskeie geslagte in verskillende samelewings vereenselwig word nie, maar veral met hoe individue hulle seksualiteit ervaar, en watter seksuele oriëntasie aanvaar word.

By al hierdie soorte identiteite speel 'n verskeidenheid invloede 'n rol. Die gesin (veral ouers) word lank reeds erken as van die sterkste vormende kragte wat 'n invloed op die ontwakende selfbewussyn en ontluikende identiteit van die adolessent het. Gedurende adolessensie oefen portuurgroepe onstuimige, soms botsende invloede uit, soos die drang om te konformeer, uitsluiting en spot, ondersteuning, raad, vriendskap en aanvaarding. Kognitiewe ontwikkeling is ten nouste gekoppel aan identiteitsvorming, waarby die vermoë om abstrak te dink van deurslaggewende belang is. Sosiokulturele invloede soos streeks- en nasionale bewussyn, ekonomiese status en sosiale omgewing lewer elkeen 'n eie bydrae.

Reeds hier is dit nodig om 'n vlag op te steek vir iets waarheen ons in die vervolg telkens sal terugkeer: identiteit is inherent en struktureel veelsydig en verwickeld. Enige poging tot ooreenvoering of afskaling tot 'n enkele identiteit is daarom by voorbaat tot mislukking gedoem.

Wat tot dusver gesê is, het merendeels betrekking op individuele-identiteitsvorming. 'n Soortgelyke proses is egter ook aan die werk by gemeenskaplike-identiteitsvorming, hoewel hier ook ander teoretiese en prosesmatige oorwegings ter sprake is. Daarom word gewoonlik tussen identiteitsteorie en sosiale-identiteitsteorie onderskei (vgl. bv. Hogg, Terry en White 1995). Ten spyte van verskille, is daar ook ooreenkomste tussen die twee teorieë. Hier word slegs enkele aspekte uitgelig wat vir ons tema van belang is. Beide gaan uit van die reflekerende aard van identiteit, dit wil sê die vermoë van die self om sigself tot objek te maak. Die menslike subjek kan afstand van sigself neem en sigself in 'n bepaalde groep of klas plaas en dit op verskillende maniere benoem ter onderskeiding van ander kategorieë en klassifikasies. Die basis waarop hierdie selfbenoeming berus, verskil egter. By sosiale-identiteitsvorming is die sosiale *groep* die basis. Lede van 'n groep beskou hulself as behorende tot dieselfde kategorie, en vorm deur vereenselwiging met mekaar 'n "in groep" wat – deur 'n proses van sosiale vergelyking – van "uit groepe" onderskei word. In die geval van individuele identiteit is die basis van identiteitsvorming die *rol* waarmee individue hulself vereenselwig, asook die betekenis en verwagtinge wat aan hierdie rol gekoppel is (Stets en Burke 2000:225).

Vir ons doel is van belang dat verskillende strategieë gewoonlik in die vorming van dié twee soorte identiteit gebruik word. In die geval van sosiale identiteit word die gewenste samehorigheid bereik deur 'n proses van gelykskakeling. Verskille word sover moontlik onderdruk of uitgeskakel en die klem val op die eenvormigheid van die groep. Verskille kom slegs ten opsigte van eksterne verhoudinge in die visier – om die afstand van die uit groep (of groepe) af te baken. Daarteenoor word by individuele-identiteitsvorming 'n strategie van differensiasiegevolg deurdat die self se profiel geteken word op grond van die spesifieke rol(le) waarmee die individu hom of haar vereenselwig – in teenstelling met ander moontlikhede. Dit beteken ook dat die groep as “anders” beskou word. By sosiale-identiteitsteorie word die groep as 'n versameling van soortgelyke individue beskou. Hulle vereenselwig hulle met mekaar en huldig dieselfde oortuigings, in teenstelling met lede van “uit groepe”. In individuele-identiteitsteorie word die groep as 'n versameling van onderling verbonde individue beskou, waarbinne die individu egter unieke funksies vervul. Dinge word vanuit 'n eie sienswyse benader en die voorwaardes vir interaksie met die ander lede van die groep word onderhandel (Stets en Burke 2000:228).

Dit beteken dat die individuele-identiteitsteorie 'n uiteenlopende (divergerende) en die sosiale-identiteitsteorie 'n saambindende (konvergerende) effek veronderstel. Dit word veral duidelik wanneer die verskillende vorme van identiteit aan de gang gesit word, dit wil sê wanneer daar ooreenkomstig die gekose of toegeëide identiteit in konkrete situasies opgetree word. In albei vorme van identiteit word aanvaar dat dit 'n dinamiese proses is waarop sowel die aanvaarde identiteit as die spesifieke omstandighede 'n invloed uitoefen. In die geval van sosiale identiteit is die moontlike alternatiewe minder, omdat individuele verskille ter wille van die gemeenskaplike identiteit onderbeklemtoon en uiteindelik vergeestelik word. Die groep funksioneer as 'n prototipe waarby die individu aanpas en nie andersom nie. Hierdie proses vorm die grondstruktuur van alle stereotipes, wat altyd 'n mate van veralgemening en uiteindelik vergroeiing en vertekening meebring. Dit is logies dat as die eenhede groter word – as byvoorbeeld van groep na staat en selfs die “internasionale staat” (vgl. Wendt 1994) beweeg word – die beperking en vertekening nog groter word. Daar vind dus 'n mate van ontpersoonliking plaas, waarvolgens mense hulle eerder met die sosiale kategorie as met die individu as sodanig vereenselwig (vgl. Hogg, Terry en White 1995; Turner, Hogg, Oakes, Reicher en Wetherell 1987): “Depersonalization is the basic process underlying group phenomena such as social stereotyping, group cohesiveness, ethnocentrism, cooperation and altruism, emotional contagion, and collective action” (Stets en Burke 2000:232).

Identiteitsteorie, daarenteen, beklemtoon die volle spektrum van keusemoontlikhede wat vir die individu beskikbaar is en werk gevolglik eerder uitbreidend as beperkend. In hierdie verband vorm die teenstelling uitbreidend teenoor beperkend 'n belangrike teenhanger vir die teenstelling enkelvoudig teenoor meervoudig, soos verder in hierdie artikel nog duideliker sal blyk.

Sekere omstandighede bevorder die ontwikkeling van enkelvoudige identiteit. In monokulture, waar taal-, kultuur-, godsdiens- en staatsgrense grotendeels saamval, is meervoudigheid minder van 'n bedreiging en kan die ideaal/waan van enkelvoudige identiteit langer in stand gehou word. Vir minderhede, veral miskende, onderdrukte, en verontregte minderhede, bied enkelvoudige identiteit dikwels die enigste mobiliseringsbasis. Gevolglik word identiteitspolitiek (wat op die waan van enkelvoudige identiteit berus) die mees voor die hand liggende strategie. Maar selfs in samelewings wat gekenmerk word deur meervoudigheid en verskeidenheid word enkelvoudige identiteit dikwels as ideaal voorgehou – ironies genoeg as teenvoeter vir veelvoudigheid. Die VSA kan daarom op sy

smeltkroesverlede roem, omdat sy burgers bowenal "Americans" is. In Suid-Afrika, daarenteen, is die keuse *ex unitate vires* ("in eenheid is krag") en die meer onlangse (en in sigself teenstrydige) "unity in diversity" dikwels nie in staat om die krake wat deur verskillende enkelidentiteite veroorsaak word, te verberg nie.

Enkelvoudige identiteit is gevolglik struktureel ongeskik vir die eise van huidige komplekse samelewings. Meer realisties – en meer eerlik – sou wees om die basis vir die begeerde eenheid te verskuif van identiteit na gedeelde waardes of beginsels waarmee alle welmenende burgers hulle kan vereenselwig, soos byvoorbeeld verwoord in ons grondwet.

3. Onberispelike Jood of opportunistiese manteldraaier?

Teen hierdie agtergrond kan ons terugkeer na die aangehaalde uitsprake van Paulus. Die retoriese situasie van die twee gedeeltes is duidelik verskillend. Dit is daarom ook nie verbasend dat Paulus in die twee gedeeltes verskillende strategieë gebruik nie. In Filippense volg hy 'n strategie van uitsluiting en afskaling, om die egtheid van sy Joodse identiteit te verdedig. In 1 Korintiërs volg hy 'n strategie van insluiting en verbreding, om sy solidariteit met wyd uiteenlopende groepe van mense te bewys. Die strategie is in elke geval spesifiek gekies om die gewenste retoriese einddoel te bereik.

In die eerste geval is Paulus se strategie (ten einde sy gehoor te oortuig) om duidelik te maak dat sy identiteit met hulle voorveronderstellings en ideaalbeeld ooreenstem, naamlik die ideaal van suiwer en onbesoedelde Joodsheid. Sy interpretasie van die wet is nie 'n afwyking van die egte Joodse posisie nie en hy kan nie afgemaak word as 'n afgewaterde of onegte Hebreër nie. In die geval van die Korintiërs moet hy egter aantoon dat hy tot meervoudige vorme van vereenselwiging en samehorigheid in staat is en dat hy nie tot 'n enkelvoudige identiteit beperk is nie. Na gelang van die konteks beweeg Paulus dus gemaklik tussen die twee vorme van identiteit. Hierdie verskil in strategie en denkpatroon dui op die dieperliggende probleem van identiteitsvorming, wat hier onder verder bespreek word.

Paulus se argument in Filippense kon alleenlik slaag indien daar by sy kritici die ideaal van 'n enkelvoudige opvatting van identiteit bestaan het. 'n "Egte Hebreër" was van die regte afkoms en was reeds op grond van geboorte gevrywaar teen enige agterdog. Maar meer nog: Paulus se gedrag bevestig ook sy onberispelike en onbesoedelde Joodsheid. Hoewel daar 'n verskeidenheid van merkers ter sprake is (afkoms, navolging van voorgeskrewe rituele, onderhouding van bepaalde etiese voorskrifte, optrede teen opponente), dien dit alles die instandhouding van 'n enkelvoudige identiteit.

Daarteenoor is die retoriese situasie in 1 Korintiërs een wat veelvoudigheid veronderstel. Die doel is wel eenlynig – die "wen" van soveel as moontlik – maar dit kon slaag slegs as die verskeidenheid en veelvoudigheid van die gehoor erken en ernstig opgeneem word, en indien eensgesindheid met elkeen van hierdie "identiteite" betoon word.

Op die oog af mag dit lyk asof hierdie strategieë (enkelvoudige of meervoudige identiteit) uitwisselbaar is en dat dit van die retoriese situasie afhang aan watter een voorkeur gegee word. By nadere oorweging word dit egter duidelik dat die verhouding tussen enkelvoudige en meervoudige identiteit kompleks is en om verdere ondersoek vra.

4. Enkelvoudige identiteit – onvermydelik, maar ook beperkend en uiteindelik gevaarlik

Die inherente beperkinge waaraan die ideaal van 'n enkelvoudige identiteit mank gaan, kan moeilik beter verduidelik word as om te verwys na die voorbeeld van Amin Malouf. Soos hy self aandui, bevind hy hom “poised between two countries, two or three languages and several cultural traditions” (Malouf 2000:3). Hy is gebore in Libanon, 'n land wat van vroeg her sowel Christelik as Moslem was. Sy moedertaal is Arabies, wat beteken het dat hy kultureel as 'n Moslem grootgeword het. Tradisioneel het sy familie egter aan die Melechitiese of Griekse Katolieke Kerk behoort, wat wel die pous van Rome erken, maar sekere Bisantynse tradisies behou het. In sy vader se familie was daar egter Protestantse familieleden wat voorkeur gegee het aan Britse of Amerikaanse skole in Libanon. Om hierdie invloed teen te werk het sy moeder, 'n oortuigde Rooms-Katoliek, hom na 'n Jesuitiese skool gestuur waar die onderrigtaal Frans was. Die gevolg was dat hy later in Parys eerder as in Londen of New York beland het. Toe hy begin skryf, was dit in Frans en het hy in die Franse wêreld bekendheid verwerf.

Indien hy gevra sou word wat hy nou éintlikis – Frans of Libanees (of Christen of Moslem, en of hy Arabies of Frans as taal verkies), sal hy nie in alle eerlikheid die vraag kon beantwoord nie. Hy voel hom eerder “én ... én” as “óf ... óf”. Baie belangrik is verder dat Malouf homself nie as verskillende mense ervaar nie, maar dat hy wel 'n sterk bewussyn van 'n geïntegreerde identiteit het: “I haven't got several identities. I've got just one, made up of many components combined together in a mixture that is unique to every individual” (Malouf 2000:3).

Hiermee word die kern van die verskil tussen enkelvoudige en meervoudige identiteit blootgelê. Tereg kan gesê word dat Malouf se situasie uitsonderlik is en dat die meeste mense gemaklik met 'n enkelvoudige identiteit is.

Wat die saak nog meer ingewikkeld maak, is die feit dat enkelvoudigheid en meervoudigheid nie bloot uitwisselbaar is nie. In terme van identiteitsteorie is 'n eie, individuele identiteit *noodsaaklik*. Sonder dat die proses van individualisering in hom of haar voltrek word, kan 'n afsonderlike persoon wat as 'n selfstandige lid van die samelewing funksioneer, nie tot stand kom nie. Trouens, daar is iets verleideliks in die idee van enkelvoudige identiteit. Dit hou die belofte in dat dit deurdring tot die wese van dinge, tot ons diepste grond, tot ons egte self. Dit bevat toespelings op die stroping van bykomstighede, van die oppervlakkige, die niewesenlike. Dit wek verwagtinge van suiwerheid, onvermengdheid en gefokusde konsentrasie.

Maar juis in hierdie aanloklikheid van 'n enkelvoudige identiteit lê sy beperking en uiteindelik sy gevaar opgesluit. Veral drie faktore dra hiertoe by: eerstens die inherente begrensdeheid van die logika van enkelvoudigheid as sodanig; tweedens die onbedoelde omkering indien enkelvoudigheid omslaan in afsondering; en derdens die aard van menswees as sodanig.

Wat die eerste betref is die bruikbaarheid van enkelvoudige denke (en die gepaardgaande tweeledige of binêre logika) in sekere situasies uiters effektief, maar in ander opsigte beperkend. Niemand kan die krag van ontledende denke ontken nie, dit wil sê die strewe om groter eenhede in hul samestellende dele bloot te lê en tot die kleinste eenheid deur te dring. Op dieselfde wyse is die prestasies van digitale denkstelsels wat op die eenvoudige tweeledige onderskeid tussen 0 en 1 (of positief of negatief) berus, nie te onderskat nie.

Maar hoewel die enkelvoudige onderskeid tussen plus en minus in hoogs komplekse sisteme ingebed kan wees en gebruik kan word om enorme strukture op te bou, gaan die tweeledige denkwyses met inherente beperkinge gepaard, wat tot negatiewe gevolge aanleiding kan gee.

Denkstelsels en denkwyses wat in een opsig uiters doeltreffend – en selfs onontbeerlik – is, kan vir ander doeleindes totaal ongeskik of ontoereikend wees. Die asemrowende prestasies van die wetenskap wat op sterkte van rasionaliteit en ontledende denke bereik is, kan deur niemand ontken word nie. Terselfdertyd is die beperktheid van hierdie denkwyses en die onmoontlikheid om van die brood van redelikheid en ontledende denke alleen te lewe, ewe duidelik. Die denkwyses en denkstrategieë onderliggend aan die ideaal van 'n enkelvoudige identiteit is aan soortgelyke beperkings onderhewig.

Hierdie beperktheid kan met voorbeelde op 'n verskeidenheid terreine uitgewys word. Om slegs een te noem, op die gebied van gender-onderskeiding: Gilligan toon aan hoe tweeledige denke onvermydelik – dikwels onbedoeld en onbewus – die magspel in geslagsverhoudings ontken. Hoewel die komponente van tweeledige teenstellings, soos man teenoor vrou, wit teenoor swart, binne teenoor buite, in beginsel gelykwaardig kan wees, neig hierdie teenstellings om waardebepalende assosiasies soos sterk teenoor swak, goed teenoor sleg te ontwikkel. Op sy beurt word hierdie assosiasies in hiërargiese strukture vasgelê, wat in die geval van gender-onderskeid aan die man die oorheersende posisie toeken, en wat kenmerkend van patriargale denke is. Gilligan se verzet teen hierdie denkselsel berus nie alleen op die rasonale oordeel dat dit onregmatig, ongelyk en uitsluitend is nie, maar ook daarop dat dit gepaard gaan met groot emosionele, sielkundige en godsdienstige koste vir die menslike samelewing is sy geheel. “By splitting human qualities into 'masculine' or 'feminine', the gender binary forces dissociation, and the hierarchy undermines trust” (Gilligan 2014:95).

Wanneer dié tweeledige grondstruktuur egter deurbreek word en 'n meer genuanseerde en verwikkelde struktuur die uitgangspunt word, verander hierdie magverhouding en word dit natuurlik om “vroulike” komponente as deel van die manlike identiteit en “manlike” komponente as deel van die vroulike identiteit te erken en te aanvaar. Ons kom later terug na die proses wat hierdie identiteitsverbreding moontlik maak.

Tweedens bestaan die gevaar dat die noodsaaklikheid van 'n eie identiteit nie as 'n funksionelenoodsaaklikheid verstaan word nie, maar as 'n doel op sigself. As dit gebeur, vind daar terselfdertyd 'n subtiele, maar dodelike omkering plaas wat die proses van afskeiding, afsondering en afsonderlikheid onomkeerbaar in een rigting laat vloei, ten spyte van alle goeie bedoelings en ongeag die wete dat dit teen alle maatstawwe van menslikheid indruis. Dis of mense hulself nie kan verhelp nie, ten spyte daarvan dat hulle andersins die onmenslikheid van sodanige optrede sou erken: 'n Toetsi-vrou, moeder van haar Hoetoe-man se kinders, en sy jare lange lewensgenoot, word skynbaar sonder enige remming deur hom doodgemaak; 'n Soedannese vrou uit 'n Moslem-familie wat met 'n Christen trou, word ter dood veroordeel en moet in die tronk met geboeide voete geboorte skenk aan haar kind.

Hierdie omkering of opskorting van menslikheid wat dikwels met vorme van enkelvoudige identiteit gepaard gaan, openbaar die donker kant van identiteitspolitiek. Adam en Moodley (2013) beskryf wat gebeur as identiteit skeefloop en vreemdelingehaat die eindresultaat is. Malouf (2000:26) praat in hierdie verband van “murderous or mortal identities. Identities that kill.” Enige gemeenskaplikheid verdwyn:

If they'd feel that "others" represent a threat to their own ethnic group or religion or nation, anything they might do to ward off that danger seems to them entirely legitimate. Even when they commit massacres they are convinced that they are merely doing what is necessary to save the lives of their nearest and dearest. (Malouf 2000:27)

Nog erger: hierdie onmenslikheid word selfs godsdienstig onderskraag, hetsy deur die imam wat die selfmoordbomdraer verseker dat hy dit tot eer van Allah doen, of deur die biskop wat die vertrekende kruisvaarders seën om die heilige plekke in Jerusalem uit die hande van die heidene te herower, al sou dit 'n bloedbad in die strate van die stad beteken (Wells 1965:186).

Niemand het die verband tussen enkelvoudige identiteit en geweld so indringend aan die kaak gestel as Amartya Sen in sy boek *Identity and violence* nie. Hy voer dit terug na die "reductionist"-neiging wat aanleiding gee tot "singular affiliation" en "solitary identities" en wat in talle gevalle in geweld eindig (Sen 2006:xiv, 80–2).

'n Derde rede waarom die konsep van enkelvoudige identiteit telkens te kort skiet, is geleë in die aard van die menslike lewe self. Alle vorme van lewe – soos ons uit die biologie weet – is as sodanig kompleks. Enige poging om dit tot enkelvoudigheid terug te dwing is by voorbaat tot mislukking gedoem en die eindresultaat is die vernietiging van die lewe self. Die opbreek in (enkelvoudige) komponente, die gepoogde afskaling tot die essensie, is hoogstens werkbare strategieë en daarom tydelik van aard. Hoe nuttig kategorieë en grense ook al mag wees, dit verkry hul betekenis en reliëf alleen in teenstelling met en in verhouding tot ander kategorieë en komponente wat saam deel van 'n groter stelsel vorm.

Wanneer behepthed met die enkelvoudige, die suiwere, die onvermengde binne die verband van verwickeldheid geplaas word, word die disfunksionaliteit van hierdie benadering onmiskenbaar. Volgens Sen (2006:185) dra dit by tot die "miniaturization of human beings". Clingman (2009:5) praat selfs van 'n patologie wat beheers word deur die idee van "singularity, whether considered in terms of ethnicity, nationality, or religion", wat uitmond in onenigheid oor grondgebied en grense, die bou van (fisiese) mure, die oproep tot "suiwerheid", godsdienstige ortodoksie of fundamentalisme om die "enkelheid" te versterk of af te dwing. Die resultaat is grootskaalse identiteitsverarming en -verenging:

This is not just a matter of suicide bombers, who blow up themselves and others as a form of political *statement*; there is the larger question of how many possibilities of "self" are sacrificed for the sake of singular identities ... But that tendency to the *one* or *singular* is consistent in its orientation: a way of ruling out transition, change, interaction, modulation, morphology and transformation. (Clingman 2009:5)

Vandaar die onbeholpenheid van enkelvoudige identiteit in 'n wêreld wat gekenmerk word deur wisseling, migrasie, diaspora, verbanning, en kosmopolitiese, postkoloniale, nomadiese en multikulturele identiteite. Alles dui daarop dat die "een" en die "baie" herbedink moet word in 'n konteks waar die realiteit van verskille nie die moontlikheid van verbondenheid uitsluit nie.

Die verskeidenheid van identiteite kan ook in terme van ruimte uitgedruk word, byvoorbeeld individue of groepe wat behoort tot transnasionale, globale, hiperrealistiese of heterotipiese ruimtes. Terselfdertyd moet steeds in gedagte gehou word dat identiteit (van watter aard ook al) 'n konstruksie is en daarom om taktiese redes retories aangewend kan word om samehorigheid te bevorder.

Daarom is daar volgehoue, dikwels wanhopige, pogings om die beperkinge van 'n enkelvoudige identiteit te bowe te kom, veral in die konteks van toenemende globalisering. Aan die een kant is die opbloeï van eie identiteite 'n reaksie teen wat ervaar word as die gelykskakelende effek van globalisering. Aan die ander kant is daar die verlange na iets meer, iets groter as die plaaslike konteks. Vir Malouf (2000:78) is dit die strewe na “a synthesis between the need for identity and the desire for universality”. Die ironie is dat hierdie pogings dikwels misluk omdat die begeerde universaliteit steeds in enkelvoudige terme en voorstellings uitgedruk word. Die beperkinge van plaaslike gemeenskappe en nasionale grense word wel oorskry, maar die universele ideaal bly steeds die één geloof (Christendom, Islam of iets anders) of een ideologie (van watter soort ook al). Die oorskryding van die (lokale) enkelvoudigheid geskied ingevolge 'n ander (universele) enkelvoudigheid, maar die denkraamwerk bly dieselfde (vgl. ook Sen 2006:156 se beskrywing van Brittanje se “plural monoculturalism”).

Dit is dus geen wonder dat die versugting uitgespreek word na 'n nuwe begrip van identiteit nie – een wat wyer verbintenisse veronderstel en 'n voller begrip van menswees sal weerspieël. Dit kan weer 'n alternatief bied op die verstikking van fundamentalisme aan die een kant en die verbrokkeling van mense sonder rigting aan die ander kant (Malouf 2000:30–1, 84).

5. Moontlikhede vir 'n veelvoudige identiteit

Hoe sou mens jou 'n nuwe, veelvoudige identiteit kon voorstel? Wat sou die grense daarvan wees? Wat die voorwaardes? En hoe sou dit bereik kon word?

Die eerste voorwaarde – eintlik vanselfsprekend, maar desondanks belangrik om te beklemtoon – is die aanvaarding van die dinamiese, vloeibare, veranderende aard van identiteit. Wat in die selfbewussyn van die individu dieselfde persoon is en bly en in sy of haar ervaring 'n ononderbroke aaneenskakeling vorm, is iets wat in werklikheid voortdurende en soms drastiese verandering ondergaan. Dit behels nie alleen die (normale) groei- en ontwikkelingsfases nie, maar ook veranderinge ten opsigte van plek of oriëntering, oortuigings en gedragspatrone. Malouf (2000:11) gee 'n grafiese beskrywing van hoe in één stad, Sarajevo, in die bestek van enkele dekades die identiteit van 'n inwoner kon wissel van Joego-Slawies, na Moslem, na Bosnies, na Europees. In werklikheid gaan dit om 'n “enfolding of identity through space and time” (Clingman 2009:4). 'n Konstante, onveranderlike identiteit kan slegs as 'n mite in stand gehou word.

Die oorgang van 'n enkelvoudige na 'n veelvoudige identiteit is egter nie 'n natuurlike proses nie – in vele opsigte is dit teenintuïtief en vir baie mense moeilik om in die praktyk te verwesenlik. Minstens drie faktore is hier van belang: ingesteldheid, raamwerk en proses.

Met *ingesteldheid* word bedoel die wyse waarop identiteit benader word. Die gewilligheid om op veelvoudigheid te fokus veronderstel 'n voorafgaande (negatiewe) ervaring met enkelvoudigheid. Hierdie negatiewe ervaring kan vele vorme aanneem, maar behels in sy mees basiese vorm 'n besef en aanvaarding van die beperkings van 'n enkelvoudige identiteit. Anders gestel, in die terminologie van Ricoeur: die soeke na veelvoudigheid veronderstel die verlies van 'n “eerste naïwiteit”, dit wil sê die verlies van 'n onskuldige vertroue op enkelvoudige identiteit (Ricoeur 1967:349; Wallace 1990). Hierdie breuk in vertroue behels egter veel meer: onderliggend hieraan is die kritiese bewussyn dat dinge nie op gesigswaarde aanvaar kan word nie. Wat hom as “werklikheid” voordoen, is 'n

selfgemaakte werklikheid en moet daarom met 'n gesonde dosis skeptisisme benader word. In die woorde van Maturana (1975:315): "All the distinctions that we handle, conceptually or concretely, are made by us as observers: everything said is said by an observer to another observer." Hierdie waarneming lê ten grondslag van die sogenaamde linguistiese wending wat sulke verreikende gevolge in die filosofie, linguistiek, literêre teorie en geskiedeniswetenskap gehad het.

Die oorgang na 'n veelvuldige identiteit gaan dikwels gepaard daarmee dat die naïewe vertroue op enkelvoudigheid deur 'n kritiese bewussyn vervang word. Maar 'n noodsaaklike en "gesonde" skeptisisme kan in sy "ongesonde" variant omslaan. Dit gebeur as 'n mens nie daarin slaag om 'n tweede naïwiteit te ontwikkel nie. 'n Mens se eerste liefdesteleurstelling kan daartoe lei dat jy álle mans of vroue voortaan met agterdog bejeën en dat jy jou nooit weer in 'n verhouding wil waag nie – as 'n verdedigingsmeganisme om te verhoed dat so 'n verpletterende ervaring ooit weer gebeur. 'n Tweede naïwiteit sou beteken dat 'n mens dit tóg weer waag, wel wetende dat ook dít kan skeefloop. Die letsels van die verlede kan egter só diep wees en só ingewortel in die innerlike van die individu of groep se menswees dat dit haas onoorbrugbaar word. Boer en Brit in Suid-Afrika, Katoliek en Protestant in Ierland, Palestyn en Jood in die Midde-Ooste en Moslem en Christen in Sarajevo is maar enkele voorbeelde van sulke diep klowe tussen mense.

Met *raamwerk* word bedoel die voorstelling van identiteit en die vraag of dié voorstelling überhaupt vir veelvuldigheid voorsiening maak. Dit gaan hierby nie slegs om 'n fisiese en ruimtelike verenging wat deur 'n enkelidentiteit veroorsaak word nie, maar ook om 'n dwingende denkstruktuur wat elke alternatief by voorbaat verdag maak en geen beweegruimte toelaat nie – so asof mense hulself *nie kan verhelp nie*. Teenoor 'n raamwerk en strategieë gekenmerk deur inperking, vernouing, verskansing, insluiting, afsondering en verarming, veronderstel veelvuldige identiteit 'n raamwerk van openheid, onbeperktheid, grensloosheid, met strategieë van uitreiking, verbreding, oorskryding van grense, en die bou van verhoudingsbrûe. Dit is gerig op empatie, inlewing en selftoe-eiening – nie in die sin van opeis, soos in "entitlement and demand", nie, maar in die sin van vereenselwiging met die ander, die verkenning van ander moontlikhede, en die bestryking van die volle register van menswees.

Malouf (2000:81) praat in hierdie verband van 'n "wider allegiance" en 'n "fuller vision of humanity". Dit gaan hier om meer as 'n denkoefening; dit is 'n drang na 'n bestaansverwesenliking. Die aangrypende opstel van Mbeki (1998:31–6), "I am an African", verwoord hierdie volheid in vloeiende, feitlik poëtiese taal. Die verwerkliking daarvan bly hom egter helaas skynbaar steeds ontwyk. Soortgelyke kritiek is teen Sen se bydrae ingebring, naamlik dat hy wel die wenslikheid van veelvoudige identiteit beklemtoon, maar geen oortuigende maniere aan die hand doen om dit in die praktyk te bereik nie (vgl. Costa-Pinta 2006:4).

Veelvoudige identiteit vereis dus derdens 'n proses, of anders gestel, die gewilligheid om 'n reis te onderneem. Die beginpunt hiervan is die bestaande identiteit van die individu om van hier af die drade van die netwerk te volg. Hierdie netwerk vertak aanhoudend, maar terselfdertyd verbind dit en op die ou end word die enkeling ingebed in die volle web van die lewe waarin uiteindelik alles met alles saamhang.

In die res van die artikel word 'n paar kontoere van hierdie reis verken en moontlike maniere om groter veelvoudigheid te ontwikkel, verder ondersoek.

5.1 Die rol van verbeelding

Die oorgang van (bestaande) enkelvoudigheid na (verlangde) meervoudigheid impliseer verder dat die oorweging van alternatiewe op dit wat reeds voorhande is, nou die sentrale fokuspunt word. En vir alternatiewe om sigbaar te word, is die rol van verbeelding van kritieke belang. In hierdie verband het ons veel te danke aan 'n grondliggende skuif in die denke van Husserl. Hy het naamlik die *imago* of verbeelding waarom dit in *imaginatio* gaan, van sy afbeeldende (en daarom sekondêre) status bevry deur die skeppende aard daarvan te beklemtoon (Husserl 1983). Die verbeelding is nie 'n afbeelding van wat reeds bestaan nie, maar 'n aanduiding van wat kan wees. Dit gaan nie om waarnemings van die werklikheid nie, maar om moontlikhede wat nog nie gerealiseer is nie.

Kearney (1991:17) stel Husserl se siening só:

In this way, phenomenology rescues imagination from its “naturalistic” confusion with perception, and restores it to its essential role as a power capable of intending the unreal as if it were real, the absent as if it were present, the possible as if it were actual. Husserl thus strives to reverse the classical neglect of the unique character of imagination by describing it not as an intermediary storehouse of image-impressions but as a *sui generis* activity of our intentional relation to the world.

Verbeelding werk dus eerder *produktief* deur middel van taal (die verbale) as *reproduktief* deur middel van beelde (die visuele; vgl. Lategan 1996:21–2).

Husserl het deur hierdie skuif 'n hele nuwe verstaan van die rol van verbeelding ingelui, wat ten diepste berus op die voorrang van die moontlike bo die werklike (vgl. Jüngel 1969). Die probleem is egter dat die “bevryding” van die werklikheid nooit permanent kan wees nie en dat daar uiteindelik 'n weg terug na die werklikheid gevind moet word (Lategan 1996:219). Ricoeur lê daarom klem op die verwysingsfunksie van taal, wat wel die bestaande werklikheid kan oorstyg, maar ook weer daarna terugverwys – vandaar sy nadruk op die “redescription of reality” wat deur middel van taal bereik word (Ricoeur 1977:220; 1979:123; 1992:302).

Maar wat het dit alles met (veelvoudige) identiteit te make? Ons is op soek na 'n benadering en na 'n denkraamwerk wat verbreding en verryking van die identiteitsbegrip moontlik sal maak – maar op so 'n wyse dat die bestaande werklikheid nie bloot ontvlug word nie, maar omvorm word. In hierdie opsig het taal, en dan meer spesifiek in die vorm van die letterkundige tekste, 'n besondere funksie te vervul. Clingman (2013) se uiters insiggewende studie oor die “grammatika van identiteit” volg nuwe bane wat vir ons doel van besondere belang is.

5.2 Grammatika van identiteit

Clingman wil ook ontsnap aan die beperkinge van 'n enkelvoudige identiteit – iets wat hy as benouend en selfs as patologies ervaar, soos ons reeds gesien het. Die fiksasie op “the one and singularity” (Clingman 2013:5) wat betref plek, oriëntering, perspektief en identiteit beteken dat ander moontlike maniere waarop 'n mens jouself sou kon verstaan en verwesenlik, opgeoffer word ter wille van “singular identities”. In die proses word die moontlikhede van oorgang, verandering, interaksie, modulering en transformasie – wesensaspekte van wat lewe moontlik maak – onderdruk of afgesny.

En tog – die wêreld word toenemend “een” in die sin van ’n groeiende wêreldwye gelykskakeling, met as teenreaksie die opbloeï van “plaaslike identiteite” soos Castells (1997) oortuigend aangetoon het. ’n Naïewe verheerliking van veelvoudigheid of optimistiese verwagtinge van die seëninge van multikulturaliteit dra nie daartoe by om die dieperliggende spanning tussen die “een” en die “vele” en die onvermoë om verwickeldheid te hanteer, op te los nie. Wat nodig is, is die erkenning van verskille sonder om onverbidde grense te handhaaf, en die aanvaarding van differensiasie sonder om die moontlikheid van verbindings te ontken. Clingman (2013:6) se standpunt hieroor is:

[W]e need a new way to understand the complexities of identity and location, for how they might be reconceived – something even like a mechanism for rethinking their interactions. Is there an alternative way of constructing versions of self and the other, individual and collectivity, collectivity and (other) collectivity, position and (other) position?

Clingman is oortuig dat fiksie hier ’n belangrike bydrae te lewer het – ’n bydrae wat hy dan in terme van drie konsepte verder ontwikkel: “the idea of transnational fiction; the grammar of identity; the nature of the boundary”.

Eerder as om Clingman se argument volledig te probeer weergee, word hier slegs sekere aspekte beklemtoon wat op ons tema betrekking het. Clingman (2013:11) fokus op skrywers wat in hul persoonlike lewe of in hul werk “nasionale” grense oorskry: byvoorbeeld Conrad, Rushdie, Phillips, Sebald, Brontë, Rhys, Michaels, Gordimer en Coetzee. Volgens Clingman gaan dit nie soseer om werklike reise nie, maar om skrywers en karakters wat dit waag om grense oor te steek, om vreemde wêreldes te betree, om ander maniere om die werklikheid te verstaan, te ondersoek of op die proef te stel. Hy is op soek na nuwe maniere van “being and seeing. Novels working in this manner become not only a mode of exploring the world but also a kind of world to be explored”.

Hy ontdek dat daar onderliggend aan die proses ’n eiesoortige grammatika is wat hy die “syntax of the self” noem. Hierdie grammatika is aan die werk in verskillende kontekste: binne die individu self, tussen die self en die ander, maar ook binne ’n wyer wêreld. Van groot belang vir die tema van hierdie artikel is dat die proses volgens ’n bepaalde volgorde verloop. Suksesvolle eksterne (sins)konstruksies is moontlik alleen indien grensoorskrydings en verruimings eers intern plaasgevind het. Anders gestel: eksterne verruiming tussen mense en groepe is nie moontlik voordat identiteitsverryking in die individu self plaasgevind het nie.

Wat die proses van identiteitsverbreiding betref, vind Clingman (2013:13–5) dat skrywers veral van metaforiese en metonimiese skuiwe gebruik maak, dit wil sê van sowel vervanging as kombinasie. Tegnies gesproke word sowel die paradigmatische (vertikale) as van seleksie as die sintagmatiese (horisontale) as van kombinasie benut. In metaforiese verbindings word die bekende met die vreemde uitgewissel; in metonimiese vergelykings word die geheel met die onderdeel verbind. In albei gevalle vind identiteitsverbreiding plaas, wat dit moontlik maak om in steeds meer verwickelde situasies suksesvol op te tree. Nogtans het die metonimiese of verbindingsstrategie bepaalde voordele, omdat dit so geskik is om oorgang, verandering en verruiming te bewerkstellig. Daarteenoor het vervanging altyd die moontlikheid van blote uitwisseling en selfs van uitsluiting waarby “Ek is x in plaas van y” as die enigste moontlikheid verstaan word en dus verandering en verbreiding ontmoedig.

In dié verband skryf Clingman (2013:15):

It prevents combination within the self, and also any combination with others beyond the self ... the idea, rather, is to develop a sense of the “x-y” within ourselves, which might connect with the “y-x” in others, or even the “y-z”. Such a version does not override or negate difference within the self or in relation to others ... But it does hold out the possibility of connection. And this is why so many of the writers in this study follow the metonymic, the syntactic, the space (direct or more distant) of encounter and combination within and between selves – because this is where the protocols and problems of a transitive version of identity are enacted.

Clingman (2013:22) illustreer die aard van hierdie “transitive version of identity” aan die hand van ’n groot aantal voorbeelde uit die werk van die skrywers wat hy gekies het. Dit beteken terselfdertyd dat grense altyd relatief en selfs “poreus” is – dit is funksionele (onder)skeidings wat telkens weer oorgesteek word. “It is the transition across these boundaries that produces meaning, and where meaning is not complete, or is deferred, then further navigation is required.” Die grens is dus ook ’n horison, ’n bestemming wat nooit werklik bereik word nie. Dit is nie ’n beperking nie, maar ’n ruimte wat oorgang moontlik maak. En soos ons reeds gesien het, is die moontlikheid van oorgang en verbinding ’n basiese voorwaarde van lewe.

Die (literêre) teks is dus ’n soort skuifmeganisme (“shifting mechanism”). Dit is ’n besonder effektiewe manier om die leser as ’t ware uit sy of haar bestaande werklikheid of gemaksonne uit te lig. Van die “voorgestelde wêreld” (die “proposed world”) wat volgens Ricoeur “voor” die teks of in die verlengde daarvan lê en wat ’n alternatiewe verstaan van die werklikheid en van die self aanbied, gaan ’n suigkrug uit wat die leser dwing om te reageer – hetsy met aanvaarding of met afwysing (Ricoeur 1976:94).

Daar is twee redes waarom die teks as so ’n effektiewe hefboom optree: eerstens vanweë die blote feit dat alternatiewe wêreldes naas en anders as die bestaande werklikheid so oortuigend aan die leser aangebied kan word – dit is as ’t ware ’n reis deur die wêreld sonder om die vertrek te verlaat; en tweedens vanweë die niebedreigende omgewing waarbinne die leesproses plaasvind – sonder fisieke konfrontasie met die werklikheid en in afwesigheid van die teenparty. Maar dit is juis hierdie “onskuldige” konteks wat van die teks dikwels ’n meer doeltreffende veranderingsagent maak as wat deur fisieke konfrontasie of dwang bereik sou kon word.

Naas die indirekte “omweg” van die teks is daar ook ander maniere waarop verbreding van identiteit bereik kan word. Een daarvan is om sigbaar te maak wat verskuil is, of om tot lewe te wek wat, om watter rede ook al, sluimerend gebly het. Dit is met ander woorde ’n strategie wat nie soseer daarop gemik is om nuwe elemente by te voeg nie, maar om reeds bestaande moontlikhede aan die gang te sit. ’n Goeie voorbeeld hiervan is die werk van Gilligan (2014), wat gender-stereotipering wil verander deur die volle spektrum van geslagsoriëntasie in spel te bring. Op grond van haar navorsing onder adolessente seuns en meisies het sy ontdek dat die tipiese genderbeeld grootliks die gevolg van sosialisering is, maar dan ook van ’n heel spesifieke soort sosialisering. Dit is ’n proses waardeur die omvang van oriënteringsmoontlikhede doelbewus vernou word deur “ongewenste” elemente uit te skakel of onaktief te stel: seuns huil nie, wys nie emosie nie, is nie jammerhartig nie en gee nie vir ander om nie; meisies is nie voor op die wa nie, laat hulself nie geld nie, is die “swakkere vat”, strewe nie na leierskapsrolle nie. Hierdeur word komponente wat natuurlik beskikbaar is om as deel van die identiteit van die adolessent te ontwikkel, onderdruk en as ongewens gebrandmerk. Seuns verloor of ontken gevolglik die “vroulike” sy van hul persoonlikheid en identiteit – en die omgekeerde gebeur by meisies.

In hierdie geval is die strategie van identiteitsverbreding nie die byvoeging van iets nuuts of vreemds nie, maar die bewusmaking en bewuswording van wat reeds aanwesig is. Deur die aanvaarding en toe-eiening daarvan word 'n meer genuanseerde, verwikkelde en volledige persoon ontwikkel.

5.3 Op soek na gemeenskaplikheid

'n Nog meer direkte strategie van verbreding is die doelgerigte soeke na elemente van gemeenskaplikheid tussen mense en groepe wat oënskynlik min gemeen het. Die afgelope twintig jaar is Suid-Afrika gekenmerk deur verskeie pogings – suksesvol en minder suksesvol – om die kloof tussen mense te oorbrug en om op die “samebindende gom” van die samelewing te konsentreer. Die grondwet en die waardes wat daaraan ten grondslag lê, word dikwels as so 'n saambindende krag voorgehou. Die grondwet bied sonder twyfel 'n belangrike basis vir die regspleging van die land. Die wyse waarop howe tot dusver opgetree het – met die Konstitusionele Hof aan die voorpunt – het ongetwyfeld 'n groot rol gespeel om 'n jong en brose demokrasie op koers te hou. Dit kan egter nie ontken word dat daar nog steeds diepgaande verskille bestaan nie. Identiteite word grotendeels steeds teenstellend verwoord en selfs as vyandig beleef – die 2014-openingsdebat in die parlement is maar een onlangse voorbeeld hiervan.

Feit is dat die ontwikkeling van gemeenskaplikhede en veral gemeenskaplike waardes te midde van verskeidenheid 'n uitdagende en moeisame proses is wat sy eiesoortige strategieë vereis. Wat veral weinig kans op sukses het, is om vooraf “universele” waardes voorskriftelik voor te stel of om dit van bo af (hoe subtiel ook al) te probeer afdwing. Soos Castells (2006:6) benadruk, is “local identities” die enigste werkbare vertrekpunt, en dan ook net as deelname aan die gesprek op gelyke voet plaasvind. Verskillende groepe se verstaan en ervaring van “waardes” is so uiteenlopend dat 'n langdurige en intense luisterproses 'n noodsaaklike voorvereiste is. Dit verg van individue 'n (tydelike) opskorting van hulle eie opvatting oor wat waardevol is, sodat hulle eers kan hoor en verstaan hoe die gespreksgenoot die betrokke saak ervaar. In sekere sin impliseer dit die “uitruil” van identiteite en die gaan staan in die skoene van die ander. Om samehorigheid te bevorder en rigting aan die gesprek te gee, is dit wel nodig om eers 'n mate van eenstemmigheid/oreenstemming te bereik oor wat as waardevol beskou kan word en wat nie. In die praktyk het dit geblyk nuttig te wees om die aandag aan waardes (waaroor deelnemers gewoonlik baie vaste opvattinge het, insluitend dat verskeidenheid onvermydelik 'n botsing van waardes impliseer) te verskuif na behoeftes (vgl. Lategan 2011:449). Behoeftes is nie net meer samebindend nie, maar ook meer universeel in hul trefkrag. Daar is selde verskil van mening oor die feit dat almal behoefte daaraan het om billik behandel te word, met respek bejeën te word, te voel dat daar menswaardig teenoor hulle opgetree word, om goeie leiding te ontvang, en om verantwoordelikheid te aanvaar.

Sodra hierdie minimum van “konsensuswaardes” bereik is, kan die volgende fase van die gesprek aangevoer word: Hoe sal ons weet dat iemand respek betoon? Wat is my verwagting van billike behandeling? Wat geld as menswaardig en wat nie? Hier loop die menings skerp uiteen, maar die belangrike winspunt is dat die aard van die geskil nou verander het. Die probleem is nie meer 'n verskil van waardes nie, maar 'n verskil oor hoe die (ooreengekome) waardes ten beste bereik kan word. Gewoonlik ontdek deelnemers tot hul verbasing dat dieselfde waarde deur ander mense anders ervaar word as wat die geval met hulleself is, en dat dit op 'n ander wyse nagestreef word – en ook dat verskille dikwels bloot te wyte is aan uiteenlopende kulturele gewoontes en praktyke. Waar een kultuur byvoorbeeld eerbied betoon deur op te staan in die teenwoordigheid van die meerdere, deur

eerste te groet of te salueer en die ander persoon reguit in die oë te kyk, verwag 'n ander kultuur dat die mindere laer sal wees as die meerdere en dus sal bly sit, nie sal groet voordat sy of haar teenwoordigheid deur die meerdere erken is nie, en dat hulle blik eerder afgewend behoort te word as om iemand reguit aan te kyk. Albei kulture probeer hul bes om eerbied te toon, maar doen dit op maniere wat deur die ander party as oneerbiedig ervaar word. Die waarde as sodanig is nie 'n punt van verdeeldheid nie – die verskil lê op die vlak van hoe die gemeenskaplike doel nagestreef word. In feite word hierdie verskeidenheid 'n bate – dit maak dit moontlik om op 'n baie meer genuanseerde wyse ooreen te kom oor gepaste gedragspatrone vir spesifieke werksituasies, sonder om die gemeenskaplike doel uit die oog te verloor. In die harde omgewing van die werkplek het hierdie benadering groot voordele (vgl. Lategan 2013:451–3).

Vir die ontwikkeling van 'n verruimde identiteit is hierdie kombinasie van gemeenskaplikheid en verskeidenheid van groot belang. Met name geld dit die insig dat gemeenskaplike waardes en doelwitte nagestreef kan word sonder dat dit die eie identiteit in gedrang bring. Die vraag is of hierdie benadering ook op die omstrede gebied van godsdiens van toepassing kan wees. Die gesprek oor die basiese ooreenkoms tussen die groot wêreldgodsdiens sover dit grondwaardes betref (soos byvoorbeeld die goue reël om aan andere te doen soos jy aan jouself gedoen wil hê), het sedert die werk van Armstrong (1993) en ander meer dringend geword. Sou byvoorbeeld die erkenning van gedeelde waardes tussen godsdienstige tradisies ook tot 'n verruimde identiteitsbegrip kon bydra – sonder dat die integriteit van die afsonderlike tradisies aangetas word?

So 'n moontlikheid kan nie uitgesluit word nie en in die praktyk word soms iets hiervan sigbaar, soos byvoorbeeld die gesamentlike teologiese opleiding van Moslem- en Christen-studente aan die Vrije Universiteit Amsterdam. Die mees pertinente voorbeeld is egter die Akademie der Weltreligionen aan die Universiteit van Hamburg. Hier word onder die bekwame leiding van Wolfram Weisse 'n diepgaande ontleding gedoen van grondbegrippe uit die Jodedom, Islam, die Christendom, Boeddhisme, Hindoeïsme en ander godsdienste, aangebied deur verteenwoordigers van hierdie tradisies self. So word 'n forum geskep vir sinvolle en konstruktiewe dialoog sonder om die eie geloofsidentiteit prys te gee. Dié Akademie lewer 'n groot bydrae om wedersydse begrip en eerbied asook praktiese samewerking tussen godsdiensgroepe in die samelewing te bevorder.

Nogtans moet 'n mens toegee dat die oorheersende denkpatrone en die praktiese beoefening van godsdienste dit besonder moeilik maak om identiteitsverbreding te bevorder. In hierdie verband verwyf Gray (2006) vir Sen (2006) dat hy die menslike natuur onderskat en nie besef dat meer as rasionele argumente nodig is om 'n verandering te bewerkstellig nie. Omdat mense so sterk volgens absolute waardes dink en optree (God en mens, goed en sleg, lewe en dood), is die ruimte vir genuanseerdheid en veelomvattendheid beperk. Absolute teenstellings neig in die rigting van uitsluiting en verskansing, wat dan ook die basis vorm waarop teen die ander opgetree word. As hierdie absolute waardes verder met die staat en politieke mag verbind word, ontstaan kombinasies wat onvermydelik tot geweld en vernietiging lei soos dit dwarsdeur die geskiedenis die geval was – of dit nou in die naam van die “heilige” Romeinse ryk of die monarg as *defensor fidei* (verdediger van die geloof) was, of ten dienste van die vestiging van 'n Islamitiese staat in die hedendaagse Sirië en Iran.

Hierdie situasie sal egter kan verander eers wanneer die aard van die gesprek verander van 'n verdedigende en selfregverdigende gesprek na 'n bydraende en fasiliterende diskoers. In plaas van vrae soos: Wie is reg? Wat is die ware godsdiens? gaan dit eerder om: Wat in my

geloof kan die algemene welsyn versterk? Watter bydrae kan my tradisie lewer om die gemeenskaplike ideaal van regverdigheid en menswaardigheid beter te dien? Dit is 'n belangrike metodeverandering wat ook vir die volgende punt van belang is.

Waarskynlik is een van die moeilikste terreine om gemeenskaplike begrip te bevorder – om nie eers te praat van 'n verruimde identiteit nie – die verwerking van die verlede. Die wyse waarop 'n individu of groep hul verlede onthou, verstaan en telkens laat herlewe, is een van die kragtigste invloede op die vorming van identiteit. Dit is 'n werklikheid wat gewoonlik nie mettertyd sy trefkrag verloor nie en wat oor geslagte heen steeds die identiteit van 'n nuwe geslag kan bepaal.

Veral drie faktore bemoeilik die verruiming van 'n identiteit wat hoofsaaklik op geskiedkundige herinnering gebaseer is. Die eerste is dat hierdie soort identiteitsvorming gewoonlik met onverwerkte trauma gepaard gaan, wat verandering onmoontlik maak tensy die trauma op doelgerigte en volgehoue wyse gehanteer word (vgl. Gobodo-Madikizela 2003, Gobodo-Madikizela en Van der Merwe 2007, en Rösen 2010 vir voorbeelde van die effek van onverwerkte individuele en kollektiewe trauma).

Tweedens is dit identiteitsvorming *per negativum*, dit wil sê die betrokke identiteit word gevorm deur wat die teenparty nie is nie. Al die kenmerke of aspekte van die “vyand” se identiteit word uitgelooë wat betref taal, geskiedenis, kultuur, gebruike en dies meer. Die Skot word byvoorbeeld die teenbeeld van die Engelsman, die Jood van die Arabier, die Boer van die Brit. Hierdie verskille kan tot in die kleinste besonderhede deurgevoer word, selfs tot by voorkeure ten opsigte van sport, musiek, of die bank of besigheid wat ondersteun word. Simpatie met enigiets wat die teenparty kenmerk, word as verloëning van die eie identiteit beskou.

Derdens is die oorheersende oriënteringspunt die verlede, wat uiteraard nie verander kan word nie. Identiteite wat ingevolge 'n onveranderbare verlede gevorm word, is dus self per definisie onveranderbaar.

Dit is dus geensins verbasend dat hierdie soort identiteitsvorming so moeilik vatbaar vir verruiming is nie. 'n Meer fundamentele aanpak is nodig, waarvan die beginpunt die ontwikkeling van 'n nuwe soort herinnering van die verlede is. Navorsing het getoon dat waar herinnering geen toekomsdimensie insluit nie, verwerking en versoening nie moontlik is nie (vgl. Diawara, Lategan en Rösen 2010.) As herinneringe slegs dien om die verlede te bevestig en opnuut na vore te bring, kan herinnering geen bydrae tot oorbrugging lewer nie. Wat nodig is – hoe paradoksaal dit ook al mag klink – is toekomsgerigte herinnering. Dit beteken dat die verlede nie ontken, onderdruk of verdraai word nie, maar as vertrekpunt gebruik word om die toekoms vir jou voor te stel. Hierdie ontginning van die toekomspotensiële van die verlede (Lategan 2010) veronderstel dieselfde uitgangspunt waarna reeds verwys is in die bespreking van die rol van verbeelding, naamlik die prioriteit van die moontlike bo die werklike. Dit maak die ontkoppeling van 'n vasgeloopte verlede moontlik, waardeur daar weer beweging kom in gevriesde posisies en geïkoneerde vertolkings. Die doelwit verander van die regverdiging van huidige stereotipes op grond van historiese ervaring na die vraag wat uit die (eie) verlede bygedra kan word om 'n insluitende en meer volhoubare toekoms te skep.

Die oorgang van 'n enkelvoudige, geskiedkundig-gevormde identiteit na 'n verruimde, toekomsgerigte verstaan van die self is nie 'n natuurlike proses nie. Die bestaande moet op die een of ander wyse met die alternatief, die vreemde, die anders-wees, in aanraking

gebring word. Ons het reeds in die bespreking van Clingman gesien watter belangrike rol boeke kan speel om waarnemings te verander. *To kill a mockingbird* of (nader aan huis) *Die swerfjare van Poppie Nongena* het 'n hele geslag se siening verander.

Daar is egter situasies waar die subtiliteit van fiksie nie meer voldoende is nie en die enigste alternatief direkte konfrontasie met die werklikheid is – met wat geskiedkundig-gevormde vooroordele en ideologieë kan veroorsaak. Die pyn, maar ook bevryding, wat prosesse soos die Waarheids-en-Versoeningskommissie in Suid-Afrika meegebring het, is een sprekende voorbeeld. Só 'n drastiese ingreep waarborg nie altyd sukses nie, en daar is genoeg voorbeelde waar versoening en afsluiting nie bereik is nie. En tog is daar gevalle waar die verlede vreesloos in die oë gekyk kon word, waar ander wêreldes geopen, stereotipes deurbreek en gemeenskaplike menslikheid ontdek is. Dit het vereenselwiging met “die ander” moontlik gemaak.

5.4 Vervanging of verruiming? Agterlaat of meeneem?

Hoe vind die proses van identiteitsverruiming in die praktyk plaas? Dikwels word dit voorgestel met uitdrukkings soos *uitwisseling*, *vervanging*, *prysgawe* of *selfs verlies*. Verruiming kan alleen plaasvind – so word gemeen – as mense hul geskiedkundige of huidige identiteit afsweer; as hulle finaal afskeid neem van die verlede; selfs as hulle dit wat hulle was of is, verloën. So 'n sienswyse is nog 'n voorbeeld van enkelvoudige “óf ... óf”-denke, met al die beperkinge wat ook 'n enkelvoudige identiteitsbegrip kenmerk.

In 'n baie insiggewende artikel in die *Cape Times* skryf Ndebele (2014) oor sy verlange om nie meer as 'n “comrade” getipeer te word nie – selfs nie meer as “swart” nie – maar om eenvoudig “mens” te wees. Op die oog af lyk dit asof hy die een identiteit met 'n ander wil verruil, of hy eerder “mens” as “comrade” wil wees. Maar by nadere beskouing is dit glad nie sy bedoeling nie (soos hy ook in 'n persoonlike mededeling verduidelik het). Waarteen hy dit wel het, is die beperkte reikwydte en die tydelike funksionaliteit van enkel-“descriptors” soos hy hulle noem: “comrade”, “black” en “African”. (Hierdie tekortkominge geld op dieselfde wyse vir merkers in 'n ander, maar soortgelyke register: “Boer”, “Afrikaner”, “wit”, soos straks sal blyk). Waar hy in een stadium trots was om as “comrade” in die “struggle” aanvaar te word en “blackness” 'n fiere, onafhanklike selfbewussyn uitgedruk het en boonop “beautiful” was, het hierdie “eremedaljes” in die periode wat op die bevryding gevolg het, in waarde verminder – juis vanweë hul beperkte spanwydte en tydelike aard. Die eretitel “South African black” het 'n subtiele verandering ondergaan: “Admired in the time of struggle, sometimes the object of admiration, sometimes of sympathy – and then the target of charity for whom, even in his own free country, he still has to be affirmed through special policies designed to advance him.”

Ndebele skryf verder dat die wil om te stry deur spesiale bevoordeling vervang is, en dit het 'n kultuur van geregtig voel op (“entitlement”) aangewakker, wat die edele ideale van die vryheidstryd verloën. Die nagevolg is dat 'n mens nooit kan weggom van die beperkende effek van “blackness” nie: “If the South African ‘black’ is to be in pursuit of ‘blackness’ in perpetuity, when will he ever be free to be not black?” Daarom is dit so belangrik om na die “universele” van menswees te strewen en daarin te lewe – “to add to the cumulative value of the experience of being free in the specificity of their historical circumstances, where dream and effort are inseparable”.

Ndebele vervolg:

So, am I “black”? I once was, but no more. Am I an “African”? Yes, but with qualifications. Beyond the typifying singularity of the colonized “African”, there is no place any more for that “African”. Am I a “comrade”? Definitely not. That kind of struggle that described “comrades” is long over. Am I a “citizen”? Yes, although my voice and my actions have yet to be strong enough to assert their formative constitutionality. Am I a “human being”? Resoundingly, yes!

Hoe sou ’n soortgelyke verruimde identiteit in ’n ander (kleur)register daar uitsien? Kan ook van “blankheid” afstand gedoen word? Ja, indien blankheid nie langer die kodewoord vir bevoorregting en meerderwaardigheid is nie. Is ek ’n “Boer”? Nee – nie as “Boer” die enkelvoudige identiteit aandui wat in gewaande afsondering en suiwerheid sy heil soek nie. Ja, as dit die funksionele verskaffer van lewensnoodsaaklikhede beskryf, waarby die onderskeiding “wit” en “swart” lankal uitgedien is. Is ek ’n “Afrikaner”? Nee, nie as die benaming berus op ’n vermeende unieke en goddelike roeping om verhewe te wees bo ander volke, om ’n obsessie te hê ten opsigte van die wonder van my taal, en wat op spesiale behandeling geregtig sou wees nie. Ja, as ek my historiese plasing tussen ander aanvaar en dit as basis gebruik om uit te styg en my taal as instrument van die hoogste kreatiwiteit te benut. Is ek ’n “Afrikaan”? Ja, as dit verwys na iemand wat solidêr met die vasteland is en hier saam met sy mede-Afrikane van allerlei oorsprong en kulture sy wortels het. “Burger”? Ja, as dit die aktiewe bewaring van die grondwet en die nakoming van burgerlike verantwoordelikheid beteken. “Mens”? Absoluut – maar dan met die toe-eiening van menswees in sy totaliteit, oor alle grense heen en as deel van die lewe in sy volle omvang – ruimtelik wat die aarde omspan, en tydsgewys om die geheel van die menslike ervaring in te sluit.

Verruimde identiteit beteken dus nie die prysgawe van een enkelvoudige identiteit ter wille van ’n ander, ewe beperkte enkel-identiteit nie. Die einddoel is ook nie ’n vaal en vervelende algemeenheid nie. Dit behels eerder ’n dinamiese proses van groei en ontwikkeling, van heroorweging en reoriëntering, dikwels van radikale omkeer. Maar dit alles geskied met behoud van die blywende kontinuïteit van dieselfde “ek” en die een lewe. Dit behels ’n reis wat, soos Ndebele hier bo aandui, kumulatief verloop – nie in die rigting van verarming en vernouing nie, maar verrykend, verruimend en verdiepend om die volle spektrum van menswees te verken en alle registers van ervaring te bestryk. Om die bekende Nederlandse spreuk “Zoveel talen als ik kan; zoveel malen ben ik man” aan te pas: Soveel male as wat ek my menswees kan verruim, soveel male word my lewe verryk. Dit gaan ten slotte oor die voltooiing van ons (gemeenskaplike) mensheid.

Bibliografie

Adam, H. (red.). 2011. *Hushed voices. Unacknowledged atrocities of the 20th century*. Highclere: Berkshire Academic Press.

Adam, H. en K. Moodley. 2013. *Imagined liberation. Xenophobia, citizenship and identity in South Africa*. STIAS-reeks. Stellenbosch: Sun Press.

Armstrong, K. 1993. *A history of God*. New York: Random House.

Castells, M. 1997. *The power of identity*. Oxford: Blackwell Publishers.

—. 2000. The construction of European identity. Unpublished statement prepared for the European Presidency of the European Union, February 2000.

- Clingman, S. 2009. *The grammar of identity. Transnational fiction and the nature of the boundary*. Oxford: Oxford University Press.
- Costa-Pinta, S. 2006. Review of Amartya Sen, *Identity and violence: The illusion of destiny*. *Eras*,8:1–6.
- Diawara, M., B. Lategan en J. Rösen (reds.). 2010. *Historical memory in Africa. Dealing with the past, reaching for the future in an intercultural context*. New York: Berghahn.
- Erikson, E.H. 1966. *Childhood and society*. New York: W.W. Norton.
- . 1980. *Identity and the life cycle*. New York: W.W. Norton.
- Gilligan, C. 2014. Moral injury and the ethic of care: Reframing the conversation about differences. *Journal of Social Philosophy*, 45:89–106.
- Gobodo-Madikizela, P. 2003. *A human died that night*. New York: Houghton Muffling.
- Gobodo-Madikizela, P. en C.N. van der Merwe. 2007. *Narrating our healing. Perspectives on working through trauma*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Gray, J. 2006. Review of identity and violence: The illusion of destiny. *The Guardian*, 5 Augustus.
- Hansen, L., N. Koopman en R. Vosloo (reds.). 2011. *Living theology. Essays presented to Dirk J. Smit on his sixtieth birthday*. Wellington: Bybel-Media.
- Hogg, M. A., D.J. Terry en K.M. White. 1995. A tale of two theories: A critical comparison of identity theory with social identity theory. *Social Psychology Quarterly*, 58:255–69.
- Husserl, E. 1983. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Volume 1. Vertaal deur F. Kersten. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jüngel, E. 1969. Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologische Ansatz der Rechtfertigungslehre. *Evangelische Theologie*, 29:417–42.
- Kearney, R. 1991. *Poetics of imagining*. Londen: Harper.
- Lategan, B.C. 1996. Imagination and transformation: Ricoeur and the role of imagination. *Scriptura*, 58:213–32.
- . 2010. Remembering with the future in mind. In Diawara, Lategan en Rösen (reds.) 2010.
- . 2011. Developing common values in situations of plurality and social transformation. In Hansen, Koopman en Vosloo (reds.) 2011.
- Malouf, A. 2000. *On identity*. Londen: Harvill Press.
- Marcia, J.E. 1966. Development and validation of ego identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*,3:551–8.

- Maturana, H.R. 1975. The organization of the living: A theory of the living organization. *International Journal of Man-Machine Studies*, 7:313–32.
- Mbeki, T. 1998. *Africa. The time has come*. Kaapstad: Tafelberg.
- Ndebele, N. 2014. It's time to shed "blackness". *Sunday Times*, 13 April 2014, bl. 18.
- Ricoeur, P. 1967. *The symbolism of evil*. New York: Harper & Row.
- . 1976. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- . 1977. *The rule of metaphor*. Londen: Routledge & Kegan Paul.
- . 1979. The function of fiction in shaping reality. *Man and World*, 12:123–41.
- . 1992. *Oneself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rüsen, J. 2010. Holocaust experience and historical sense generation from a German perspective. In Diawara, Lategan en Rüsen (reds.) 2010.
- Sen, A. 2006. *Identity and violence. The illusion of destiny*. New York: W.W. Norton.
- Stets, J.E. en P.J. Burke. 2000. Identity Theory and Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(3):224–37.
- Turner, J.C., M.A. Hogg, P. J. Oakes, D. Reicher, en M.S. Wetherell. 1987. *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. New York: Basil Blackwell.
- Wallace, M.I. 1990. *The second naiveté. Barth, Ricoeur and the New Yale Theology*. Macon: Mercer.
- Wells, H.G. 1965. *A short history of the world*. Londen: Penguin.
- Wendt, A. 1994. Collective identity formation and the international state. *The American Political Science Review*, 88:384–96.