

Herman Wasserman

**POSTKOLONIALE KULTURELE IDENTITEIT
IN AFRIKAANSE KORTVERHALE NÁ 1994**

**Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Lettere (D.Litt.) aan die
Universiteit van Stellenbosch.**

Promotor: Prof. Louise Viljoen.

Datum: November 2000



Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Opsomming

Hierdie proefskrif bevat die resultate van 'n ondersoek na konstruksies van kulturele identiteit in onlangse kortverhale in Afrikaans. Die ondersoek is gedoen binne die raamwerk van die postkoloniale literêre teorie, met spesifieke verwysing na die werk van Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Vijay Mishra en Bob Hodge. Konseptuele apparatuur rakende postkoloniale herkonstruksie van kulturele identiteit in reaksie op diskoerse van kolonialisme, is toegepas op bepaalde Afrikaanse kortverhale om vas te stel in watter mate hierdie tekste beskou kon word as 'n terugskrywing teen die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. Die navorsing het gefokus op tekste wat gepubliseer is na 1994, die datum van die eerste demokratiese verkiesings in Suid-Afrika, maar het ook hul verhouding ondersoek tot sekere literêre tradisies wat hierdie datum voorafgegaan het. Uit die Afrikaanse kortverhale wat gelees is binne 'n postkoloniale raamwerk, is daar tot die gevolgtrekking gekom dat die Afrikaanse letterkunde na 1994 steeds gelees kan word in terme van wat Mishra en Hodge (1994) 'n "saamgestelde postkolonialisme" genoem het, 'n tipering wat volgens Viljoen (1996) toepasbaar was op die Afrikaanse letterkunde van voor 1994. Die kulturele identiteit wat gekonstrueer is in hierdie tekste toon ooreenkomste met die twee momente van kulturele herkonstruksie waarna Hall (1992) verwys, naamlik enersyds 'n strategiese essensialisme van die gekoloniseerde subjek en andersyds 'n gehibridiseerde kulturele identiteit as die gevolg van 'n voortgaande, dinamiese proses van onderhandeling in wat Bhabha (1994) 'n Derde Ruimte genoem het. 'n Diskoers van weerstand teen wat ervaar word as nuwe vorme van kulturele imperialisme, voortspruitend uit 'n breër ontugtering met wat beskou word as 'n distopiese post-koloniale Suid-Afrika, kon ook afgelei word uit sekere Afrikaanse kortverhale wat sedert 1994 verskyn het. Wat betref 'n hernieude ondermyning van imperialiserende tendense kan hierdie tekste daarom gesien word as 'n voortsetting van die tradisie van weerstand wat die Afrikaanse literatuur dekades lank reeds kenmerk.

Abstract

This thesis contains the results of an investigation into constructions of cultural identity in recent works of short fiction written in Afrikaans. The investigation was conducted within the framework of postcolonial literary theory, with specific reference to the work of Homi Bhabha, Stuart Hall, Gayatri Spivak, Vijay Mishra and Bob Hodge. The conceptual apparatus concerning postcolonial reconstruction of cultural identities in reaction to the discourse of colonialism were applied to certain Afrikaans short stories to establish to what extent these texts could be considered a “writing back” to the colonial discourse of Afrikaner nationalism and apartheid. The research focused on texts that had been published after 1994, being the date of the first democratic elections in South Africa, but also investigated their relation to certain literary traditions that preceded this date. From the Afrikaans short stories that were read within a postcolonial framework, it could be concluded that Afrikaans literature after 1994 could still be read in terms of what Mishra and Hodge (1994) called a fused postcolonial, a typification that according to Viljoen (1996) was applicable to the Afrikaans literature of before 1994. The cultural identity that was constructed in these texts showed similarities with the two moments of cultural reconstruction that Hall (1992) mentioned, namely either a strategic essentialism of the colonized subject or a hybridized cultural identity as the result of an ongoing, dynamic process of negotiation in a Third Space as Bhabha (1994) pointed out. A discourse of resistance against new forms of cultural imperialism, arising from a broader disillusion with the perceived dystopia of post-colonial South Africa, could also be inferred from certain Afrikaans short stories that have appeared since 1994. As far as a renewed undermining of imperialising tendencies is concerned, these texts can therefore be considered a continuation of the dissidence that has been characteristic of Afrikaans literature for several decades.

Geldelike bystand gelewer deur die Sentrum vir Wetenskapsontwikkeling (RGN, Suid-Afrika) vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Sentrum vir Wetenskapsontwikkeling toegeskryf word nie.

Bedankings

Ek is baie dank verskuldig aan my promotor, prof. Louise Viljoen, vir haar jarelange geduldige leiding en waardevolle raad.

Dr. Eep Francken van die Rijksuniversiteit Leiden was my behulpsaam tydens 'n navorsingsbesoek aan Nederland.

Finansiële bystand deur die Sentrum vir Wetenskapsontwikkeling, die Nederlandse Taalunie, die Van Ewijk Stigting, die Opperman-beurs en die Harry Crossley-beurs word met dank erken.

Dankie aan my familie vir hul ondersteuning, en veral vir Helena.

INHOUDSOPGAWE

1	Inleiding	1
2	Postkolonialiteit en die Afrikaanse letterkunde	9
2.1	Die diskoers van apartheid as 'n koloniale diskoers	9
2.1.1	Verskillende koloniale tydperke	9
2.1.2	Interne kolonialisme	11
2.2	Koloniaal, Postkoloniaal of Post-koloniaal	17
2.3	Postkolonialisme en postmodernisme	26
2.4	'n Postkoloniale lesing	34
2.5	Postkolonialiteit en Afrikaans	38
3	Taal, mag en kulturele identiteit	51
3.1	Diskoers en kolonialisme	52
3.2	Kritiek teen diskoersanalise	55
3.3	Self en Ander	59
3.3.1	Magsuitoefening en die koloniale binariteit	60
3.3.1.1	Stereotipering	63
3.3.1.2	Verswyging	66
3.3.2	Onderlinge samehang tussen binariteite	68
3.3.2.1	Ras	71
	P.J. Bosman: "Langnaweek op Rietkuil" (1998)	78
	Chris Lombard: "Gielie en my Griekse reis" (1996) en Una Marais: "'n Hoëveld-Sondag" (1999).	80
3.3.2.2	Klas	83
	Peter Snyders: "Slegs leke" (1996)	86
3.3.2.3	Gender	89
	Jaco Fouché: "Maagd" (1997)	95
3.3.2.4	Godsdiens	98
	Eben Venter: "Meisie" (2000)	99
3.3.2.5	Landskap, plek en ruimte	103
	Alexander Strachan: <i>Agter die suikergordyn</i> (1998).	109
3.4	Interkulturele diskoers	120
3.4.1	Konsepsuele kompleksiteit	122
3.4.2	Spreke oor ander kulture	128
3.4.2.1	Outentisiteit	132
3.4.2.2	Eksotisering en multikulturalisme	141
3.4.2.3	Kan die subaltern praat?	149

3.4.2.4 Die waarnemer se posisie	155
Engela Van Rooyen: "Aan die punt van jou arm" (1995)	165
Riana Scheepers: "Klipsop" (1994),	172
<i>Haai, Katriena, wat vertel jy my nou!</i> (1994) en	182
<i>Nou lieg jy mos, Katriena!</i> (1995)	
Izak de Vries: "Hardloop" en "Die mooiste meisie" (1998)	186
Le Roux, Ina: <i>So lief as wat daardie hoender vir 'n skoot is</i> (1996)	194
4. Postkoloniale terugskrywing en herkonstruksie van kulturele identiteit	206
4.1 Twee vorme van ondermyning	206
4.2 Oposisionele postkolonialisme	214
4.2.1 Probleme verbonde aan oposisionele postkolonialisme	223
4.2.1.1 Instandhouding van koloniale kategorieë	223
4.2.1.2 Homogenisering	225
4.2.1.3 Statiese nosie van kultuur	230
4.3 Medepligtige postkolonialisme	236
4.3.1 Ambivalensie en mimiek	239
4.3.2 Kulturele hibriditeit en kultuur as proses	243
5. Postkoloniale terugskrywing in Afrikaanse tekste	256
5.1 Oposisionele postkolonialisme	259
Hein Willemse: "n Donker meisie in Tepotzlán" (1995)	260
Anton Basson: "Die oudisie" (1996)	270
S.P. Benjamin: "Op soek na 'n somer" (1999)	273
Riana Scheepers: "Armband" (1999)	277
E.K.M. Dido: "n Nuwe ID" (1999)	281
5.2 <i>Medepligtige postkolonialisme</i>	286
Izak de Vries: "Ons moet vir jou 'n bees slag" (1998)	287
Izak de Vries: "Die verlede lê nog voor" (1998)	290
Lindsay King: "Die beach" (1999)	294
Marita van der Vyver: "St. Christopher op die Parade" (1995)	298
Jaco Botha. "Pophuis" (2000)	304
5.2.1 Saamgestelde postkolonialisme	309
5.3 Postkoloniale ontnugtering	310
5.3.1 Riana Scheepers	316
5.3.2 Jaco Fouché	324
5.3.3 Abraham H. de Vries	327
5.3.4 Johann Botha	332
5.3.5 Eben Venter	333
6. Slot	339
Bronnelys	344

HOOFSTUK 1

INLEIDING

When Goebbels, the brain behind Nazi propaganda, heard culture being discussed, he brought out his revolver. Amilcar Cabral, "National Liberation and Culture", in Williams en Chrisman (1994:53).

Die soeke na identiteit is 'n bekende tema in die Afrikaanse literatuur. Hierdie soeke na identiteit kan grootliks herlei word na die toenemende weersin en in verskeie gevalle sterk verset in die Afrikaanse literêre diskoers teen Afrikanernasionalisme en die Nasionale Party se apartheidsbeleid wat daaruit voortgevloei het. Omdat die magsuitoefening van apartheid so nou geskakel was met 'n Afrikaner-identiteit gegrond op Afrikanernasionalisme, patriargie en die Christendom (Van der Merwe 1994:3), is dit te verwagte dat die kulturele identiteit van die Afrikaanssprekende ook in die verset teen apartheid in heroënskou geneem sal word.

Renders meen die krisis van identiteit wat spruit uit Afrikaanse tekste se problematiese verhouding tot die diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid, is 'n uiters belangrike een. Afrikaanse skrywers het deurlopend in hul werk 'n neiging vertoon om die hegemonie van apartheid en gepaardgaande Afrikaner-identiteit te ondermyn:

The crisis of identity permeates the whole body of Afrikaans literature and is of crucial importance to it as it reflects and epitomizes both the problematic relationship of the author with *afrikanerdom* and his determination to undermine the ideological foundation on which it is built. It is testimony to his unremitting involvement in the struggle to overcome the demons of apartheid and to create a democratic and just society. (1996:250, kursivering oorspronklik)

Hierdie gespanne verhouding tot die Afrikanernasionalisme en apartheid het volgens Renders 'n identiteitskrisis tot gevolg gehad wat merkbaar is in 'n groot hoeveelheid Afrikaanse tekste sedert die sestigerjare. Identiteitsverlies het plaasgevind wanneer Afrikaanssprekendes die waardes en ideologie verwerp het van die gemeenskap

waarvan hulle self deel was. Die Afrikaanssprekende moes dus sy posisie teenoor sy gemeenskap en kultuur as betekende raamwerke vir sy identiteit heroorweeg, sowel as teenoor gemeenskappe en kulture wat deur apartheid as die ander beskou is. Dit het onder meer 'n ontmitologisering van tradisionele Afrikanerwaardes ingehou (Renders 1996:254).

Sedert 1990 het beslissende gebeurtenisse plaasgevind wat potensieel 'n groot invloed op die identiteitskwessie in die Afrikaanse prosa kon uitoefen. Die ontbaning van die ANC, die vrylating van Nelson Mandela in 1990 en die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika in 1994 het die val van apartheid aangedui. Die sentrale tema van hierdie studie is die vraag na hoe kulturele identiteit in 'n post-apartheid Afrikaanse letterkunde daar uitsien. In die Afrikaanssprekende gemeenskap word die krisis van identiteit na 1994 steeds ervaar teen die agtergrond van die verdelinge van die verlede (vgl. bv. Malan 1997:50). Vir die doel van die ondersoek is 1994 gekies as beginpunt. Waar 1990-1994 in Gramsciaanse terme as 'n interregnum beskou kan word, kan 1994 gesien kan word as die letterlike sowel as simboliese aanvangsdatum van 'n nuwe bestel in Suid-Afrika, wat ook 'n nuwe raamwerk vir identifikasie meebring. Die afbakening van die studie om kortverhaalttekste na 1994 te ondersoek sou moontlik in sekere opsigte kunsmatig kon voorkom, aangesien die postkoloniale prosesse in die Afrikaanse letterkunde reeds voor 1994 begin het. Nietemin het die demokratiese verkiesings van 1994 die aanbreek van 'n letterlike post-koloniale era ingelui (meer hieroor in hoofstuk 2.2) wat 'n veranderende fokus in die Afrikaanse letterkunde meegebring het. So het daar byvoorbeeld verskeie tekste verskyn vanuit dele van die Afrikaanse taalgemeenskap wat in die apartheidstyd gemarginaliseer was, sowel as verskeie versamelbundels waarvan die doel spesifiek was om skrywers byeen te bring wat verskillende, voorheen verwaarloosde perspektiewe op die Suid-Afrikaanse situasie kon bied. Die jaar 1994 het 'n betekenisvolle verandering meegebring ten opsigte van hierdie fokusverskuiwing, en hierdie verandering het dikwels eerste in die kortverhaal-genre plaasgevind. Deur 1994 as afsnypunt te neem, word daar nie veronderstel dat veranderinge in literêre tekste op 'n onmiddellike of meganiese manier die sosiale veranderinge weerspieël nie. Ter wille van oorskoulikheid binne die bestek van 'n studie soos hierdie, word 1994 egter aangedui as 'n datum wat verband hou met die veranderinge in die letterkunde wat in resente jare plaasgevind het. Die tydperk na 1994 sal egter nie as 'n afgeslote tydperk

ondersoek word nie, maar verbande sal aangetoon word met voorafgaande tydperke in die Afrikaanse literêre geskiedenis.

Vrae oor kulturele identiteit en die grense tussen die Self en die Ander, is tipiese kwessies waarmee postkoloniale literêre tekste hulself bemoei. Apartheid as staatkundige stelsel word dikwels vergelyk met imperialisme (vgl. Carusi 1989:80) of kolonialisme (vgl. JanMohamed 1985:72) (hierdie kwessie sal later bespreek word). Daarbenewens kan die diskoers van apartheid, wat voortgevloei het uit die diskoers van Afrikanernasionalisme, ook vergelyk word met 'n koloniale diskoers weens die subjektiveringsprosesse waarvolgens 'n self gekonstrueer is deur die skep van 'n gestereotipeerde, gemarginaliseerde of verswygde ander. Gevolglik vertoon die reaksie in Afrikaanse literêre tekste teen die diskoers van apartheid ook dikwels dieselfde kenmerke as tekste wat "terugskryf" na 'n koloniale metropool, soos uiteengesit in Ashcroft, Griffiths en Tiffin (1989) se *The Empire Writes Back*.

Hoewel die diskursiewe geweld van apartheid die tradisionele kultuur in Suid-Afrika beskadig het – volgens Schipper (1989:93) meer as enige ander plek in Afrika – is die kompleksiteit van die Afrikaanse literêre reaksie teen apartheid daarin geleë dat, soos Renders hierbo aantoon, dit nie net die gekoloniseerdes se kulturele identiteit is wat beskadig is nie. Ook diegene wat tot die groep van die koloniseerders behoort, moet net soos die gekoloniseerdes 'n nuwe identiteit vind. Afrikaanssprekendes tel onder beide hierdie groepe. Dit is dus wat die Afrikaanse letterkunde betref nie net 'n geval van gekoloniseerdes wat terugskryf na die sentrum nie. Nóg kan die soeke na kulturele identiteit bloot gelykgestel word met die vervreemdingsgevoel in setlaarkolonies soos Australië, Kanada en Nieu-Seeland, soos Kossew (1996:17) meen. Daar is wel ooreenkomste, soos sy aantoon, soos die gevoel van tuisloosheid en 'n soeke na taal om aan ervarings gestalte te gee.

Die feit dat Suid-Afrika in 1994 met sy eerste demokratiese verkiesing formeel die einde van 'n lang reeks kolonialismes bereik het, beteken egter nie dat die soeke na kulturele identiteit verby is nie. Sedert die beëindiging van apartheid en die oorgang na 'n demokratiese bestel, word daar steeds gepoog om 'n nuwe identiteit te konstrueer, iets wat volgens Walder (1997:95) duidelik blyk uit praktyke soos die

nuwe vlag, volkslied en 'n reeks naamsveranderinge wat plekke ondergaan het¹. Die doel van hierdie studie is om vas te stel in watter mate hierdie soeke in Afrikaanse kortverhale na 1994 die vorm aangeneem het van 'n postkoloniale reaksie op die kulturele identiteit wat apartheid as 'n interne koloniale bestel (hierdie tipering word in hoofstuk 2 bespreek) deur middel van diskoers daargestel het. Terwyl die postkoloniale teorie gebruik sal word om die tekste te ondersoek, is dit belangrik dat die Westerse teorie oor postkolonialisme slegs *mutatis mutandis* op die Afrikaanse literatuur van toepassing gemaak word en dat gewaak word teen 'n totaliserende strategie (Mishra en Hodge 1994:289, Viljoen 1996:158).

Die ondersoek na postkoloniale kulturele identiteit in Afrikaanse tekste sedert 1994 sal plaasvind binne 'n breë tweedeling van postkoloniale benaderings. Die kwessie van kultuur, 'n enorme en komplekse veld, sal dus ondersoek word slegs met betrekking tot postkolonialiteit. Die breë tweedeling waarbinne tekste gelees gaan word, hang saam met kontrasterende sienings van kulturele identiteit binne die postkoloniale teorie. Die een benadering, waarvolgens kulturele identiteit binne 'n strategie van dekolonisering as stabiel, staties en essensialisties beskou word, hang saam met wat Mishra en Hodge (1994:286) 'n opposisionele postkolonialisme noem. Dit word geassosieer met kritici soos JanMohamed, Fanon, Parry, Ahmad en in sekere posisies (soos vervat in haar begrip "strategiese essensialisme") Spivak (vergelyk John 1998:3). Daarteenoor staan 'n benadering waarin kulturele identiteit gesien word as verskuiwend, onstabiel, voortdurend onderhandelbaar en hibried. Hierdie posisie, grootliks geassosieer met die werk van wat Young (1995:163) die Heilige Drie-eenheid van koloniale diskoers-analise noem, naamlik Homi Bhabha, Spivak en Said, kom ooreen met wat Mishra en Hodge (1994:286) beskryf as 'n medepligtige postkolonialisme. Binne so 'n benadering word die kulturele identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde gesien as voortdurend onderworpe aan 'n interne destabilisering, 'n ambivalensie wat verhoed dat 'n binariteit tussen self en ander volgehou kan word. Mishra en Hodge wys ook daarop dat hierdie twee benaderings kan saambestaan in 'n letterkunde as 'n saamgestelde postkolonialisme, oftewel 'n "fused postcolonial". Viljoen (1996:164) meen dat die Afrikaanse letterkunde nog vir geruime tyd gelees sal kan word in terme van so 'n saamgestelde postkolonialiteit.

¹ In 2000 is 'n nuwe landswaapen ook geskep, wat herinneringe aan Eurosentrisme en kolonialisme moes vervang (Swanepoel 2000:11).

Daar sal dus ondersoek ingestel word na die mate waarin die ondermyning van apartheid se koloniale binêre opposisies ooreenkom met die twee momente in die konstruksie van kulturele identiteit wat Stuart Hall (1992:252) identifiseer. Hall wys daarop dat die ondermyning van die rassige binêre opposisie in Brittanje in die laat tagtigerjare 'n verskuiwing vertoon van 'n essensialisering van die swart subjek na 'n posisie waar daar eerder klem gelê word op die wyse waarop representasies werk. Die gevolg was dat daar eerder gepoog is om die koloniale kategorieë te problematiseer deur 'n fokus op die proses waardeur identiteit gevorm word. Dit het tot gevolg gehad 'n aandag vir die veelheid van identiteite en posisionalisering, in plaas van 'n strategie wat die ou binariteit omkeer. Hierdie fokus op die diskursiewe konstruksie van kulturele identiteit kom ooreen met die blootlê van die ambivalensie en onstabiliteit in die konstruksie van koloniale opposisies in die werk van Bhabha (1994), wat aangetoon het dat die konstruksie van kulturele identiteit in 'n hibriede, sogenaamde Derde Ruimte plaasvind. Hierdie ruimte is metafories geleë tussen die koloniseerder en gekoloniseerde, wat impliseer dat kulturele identiteit nie inherent aan óf koloniseerder of gekoloniseerde is nie, maar eers tot stand kom wanneer hulle in relasie tot mekaar verskil onderhandel. Die Derde Ruimte is 'n teenstrydige en ambivalente ruimte, 'n tussen-in gebied waar kulturele betekenis vasgestel word. Omdat sowel koloniseerder as gekoloniseerde hul identiteit eers in verhouding tot mekaar in hierdie ruimte vind, is 'n mate van kulturele wisselwerking onafwendbaar. Kulturele is in hierdie ruimte wedersyds afhanklik van mekaar, en kan daarom nooit volledig van mekaar geskei word nie. Volgens hierdie diskursiewe siening van kultuur kom kulturele verskil tot stand in die daad van benoeming self, eerder as dat verskil voorafgegewe is. (Ashcroft et al. 1998: 118-119). Hall wys egter daarop dat hierdie verskuiwing eerder twee momente is as 'n chronologiese opeenvolging van fases, en dat die twee momente ook gelyktydig kan voorkom. Die mate waarin hierdie twee momente in Afrikaanse kortverhale na 1994 gelees sou kon word binne 'n raamwerk van postkolonialisme, sal aan die hand van verhale getoets word.

Die studie gaan as volg ingedeel word: daar sal eerstens (in hoofstuk 2) 'n oorsig gegee word oor die belangrikste insigte van die postkoloniale teorie en dit sal in verband gebring word met die Afrikaanse letterkunde. Ashcroft et al. (1989) se beskrywing van die proses waarop gekoloniseerdes in literêre tekste terugskryf na die sentrum sal in die breë geskets word, sowel as wat 'n lesing van literêre tekste binne

so 'n raamwerk – dit wil sê 'n postkoloniale lesing - inhoud. Ná apartheid het Suid-Afrika “letterlik en histories” (Viljoen 1996:164) 'n postkoloniale tyd binnegegaan. Nietemin is die gebruik van die konsepte “koloniaal”, “postkoloniaal” en “postkoloniaal” nie sonder probleme nie, veral nie ten opsigte van die Suid-Afrikaanse situasie waarin 'n reeks koloniale oorheersings 'n invloed op die kulturele identiteit van die bevolking gehad het nie. Aan hierdie terminologiese problematiek sal daar aandag gegee word in hoofstuk 2. Die postkoloniale teorie staan ook in 'n ingewikkelde verhouding tot die postmodernisme. Hoewel hierdie debat 'n ingewikkelde en geensins afgehandelde een is nie, sal daar tog kortliks op hierdie debat gewys word. Daar is reeds gewys daarop dat die metropolitaanse teorie oor postkolonialisme nie sonder meer op die Suid-Afrikaanse situasie van toepassing gemaak kan word nie, en dit is nog meer so in die geval van die Afrikaanse letterkunde, waar die postkolonialisme 'n komplekse en heterogene kategorie is, soos Viljoen (1996:163-164) waarsku. Daar sal dus ook binne die konseptuele verklarings in hoofstuk 2 gepoog word om die spesifieke plek van die Afrikaanse letterkunde binne die postkoloniale diskoers aan te dui.

Die manier waarop kulturele identiteit deel vorm van hegemoniese en teen-hegemoniese diskursiewe praktyke, en die manier waarop dit saamhang met ander onderskeibare kategorieë soos klas, ras en gender, sal in hoofstuk 3 aan bod kom. Daar sal by wyse van agtergrondskeitsing gewys word op die teorie van koloniale diskoers soos deur Edward Said (1978) geformuleer op die basis van die verhouding tussen taal en mag wat deur Michel Foucault geïdentifiseer is (vir 'n samevatting sien Foucault 1980) en die manier waarop hierdie magdiskoers deur middel van stereotipering en verswyging opposisionele identiteite daargestel het. Aangesien hierdie studie eerder gemoeid is met die manier waarop koloniale binariteite ondermyn word as met hoe hulle opgestel word, sal hierdie onderwerpe egter slegs oorsigtelik behandel word. Die bespreking van diskoers opper ook vrae oor agentskap (*agency*) en subjektiwiteit. Die vraag ontstaan of dit vir die gekoloniseerde moontlik is om buite die koloniale diskoers te tree ten einde opposisie daarteen te bied, of nie. Daar sal in hierdie hoofstuk ook op die verskillende sienings hieroor gewys word. Die terugskrywing na die kulturele opposisies van apartheid hou egter ook verband met die kwessie van die gekoloniseerde se stem. Daarom sal daar ook in hierdie hoofstuk

‘n bespreking gegee word van die debat rondom die mediëring van ‘n ander kultuur en die spreke namens die gekoloniseerde.

In hoofstuk vier sal die twee oorkoepelende benaderings tot postkoloniale terugskrywing en die gepaardgaande sienings van kulturele identiteit behandel word. Daar sal eerstens gewys word op twee sienings van kulturele identiteit, naamlik as óf staties en essensialisties óf dinamies en gekonstrueerd, en hoe hierdie uiteenlopende sienings bepaal of ‘n teks as opposisionele postkolonialisme of medepligtige postkolonialisme gelees sal word. In die slothoofstuk, hoofstuk vyf, sal eksemplariese Afrikaanse kortverhaalt tekste dan bespreek word aan die hand van hierdie tweedeling en die gepaardgaande sienings van kulturele identiteit.

Die lees van Afrikaanse kortverhale binne bogenoemde tweedeling sal dan aan die lig bring in watter mate daar in die Afrikaanse literatuur na 1994 sprake is van ‘n “fused postcolonial” (Mishra en Hodge 1994:286 en Viljoen 1996:164). Daar sal ook nagegaan word in watter mate Afrikaanse kortverhale na 1994 in verzet kom teen nuwe imperialiserings.

Daar sal gefokus word op kortverhale om die leesstrategie te toets wat in die teoretiese hoofstukke ontwikkel sal word. Die keuse van hierdie genre is enersyds ter wille van oorskoulikheid binne die bestek van die studie, maar ook omdat Afrikaanse kortverhale ‘n genre is waarbinne postkoloniale kwessies dikwels op die voorgrond tree. Dit is moontlik dat kortverhale gouer sosiale veranderinge kan registreer as romans, omdat hulle vanweë hul korter omvang vinniger kan verskyn as meer omvattende vorme soos nouvelles of romans. Danksy hul vorm is kortverhale ook geskik vir die lewer van politieke kommentaar, omdat vinnig by die tersaaklike boodskap uitgekom kan word, soos Mpahlele (1987:53) opmerk ten opsigte van kortverhale geskryf deur anti-apartheid skrywers. Kannemeyer (1998:17) meen dat in die Afrikaanse letterkunde van ‘n dekade of selfs langer voor 1998 ‘n voorkeur vir die kortverhaal, “sowel kwantitatief as kwalitatief” bemerk kan word. Smuts (1997) merk op dat die kortverhaal ‘n gewilde genre vir debutante is, en merk op (2000:20) dat ‘n nuwe generasie kortverhaalskrywers na vore begin tree. Hy meen selfs dat van die kortverhaalbundels wat in resente jare deur gevestigde skrywers gepubliseer is, afsteek by die “dinamiese werk” wat deur etlike debutante gelewer is.

Die doel van die voorbeeldtekste wat bespreek sal word, is nie om 'n verteenwoordigende oorsig te gee van al die kortverhale wat ná 1994 verskyn het nie, maar is eerder gemik daarop om die leesstrategie wat in die voorafgaande hoofstukke ontwikkel is, te toets. Dit moet duidelik gestel word dat die doel van die studie nie 'n gedetailleerde analise van 'n groot hoeveelheid kortverhaalt tekste is nie, maar eerder 'n teoretiese plasing van die Afrikaanse letterkunde na 1994 binne die postkoloniale debat. Vir die doeleindes van hierdie plasing word voorbeeldtekste as verheldering gebruik. Omdat die studie onderneem word binne die teoretiese benadering van die diskoersanalise, sal daar ook verwys word na tekste wat deel vorm van 'n breër postkoloniale diskoers selfs al vorm hulle nie deel van die gevestigde kanon van wat beskou kon word as "hoë letterkunde" nie, of al sou hulle binne 'n estetiese lesing nie hoog aangeskryf word nie, of al is hulle nie noodwendig deur gevestigde skrywers geskryf nie. Deel van 'n postkoloniale leesagenda is juis die vestiging van die aandag op dit wat in die marges gebeur. In hierdie studie sal daar dus ook ondersoek ingestel word na tekste in debuutbundels of enkelverhale deur skrywers wat 'n interessante visie op die postkoloniale problematiek bied, maar nog nie 'n solo-bundel gepubliseer het nie. Al vorm hierdie tekste nie deel van die kanon nie, vorm hulle wel deel van 'n postkoloniale diskoers – 'n diskoers wat juis in sekere opsigte reageer op magsrelasies wat moontlik meegewerk het om die kanon te vestig.

HOOFSTUK 2

POSTKOLONIALITEIT EN DIE AFRIKAANSE LETTERKUNDE

Postcolonialism (...) is not a homogeneous category either across all postcolonial societies or even within a single one. Rather it refers to a typical configuration which is always in the process of change, never consistent with itself. Mishra en Hodge (1994:289).

Met die aanbreek van 'n demokratiese bestel in April 1994 het Suid-Afrika "letterlik en histories" (Viljoen 1996:164) die einde van 'n lang koloniale tydperk bereik, waarvan die mees onlangse manifestasie dié van apartheid was. Dit beteken egter nie dat die gebruik van die terme koloniaal, postkoloniaal of post-koloniaal daarmee opgelos is nie. Alvorens die verskillende postkoloniale tendense en hul samehang met kulturele identiteit dus bespreek, of 'n postkoloniale lesing van Afrikaanse kortverhaalt tekste gegee kan word, is dit dus nodig om eerstens duidelikheid te probeer verkry oor hierdie terminologie en die situering van die Afrikaanse letterkunde daarbinne.

Dit is raadsaam om eers te verduidelik hoekom die postkoloniale teorie – wat sy oorsprong het in die bespreking van die prosesse van Europese ekspansie – van toepassing gemaak word op die literêre diskoers in Afrikaans tydens en na 1994. Met ander woorde, waarom daar van die diskoers van apartheid as 'n koloniale magsdiskoers gepraat kan word. Die oorsprong van apartheid in vroeëre koloniale sisteme het weer implikasies vir die siening van Afrikaanse tekste as "postkoloniaal" al dan nie.

2.1 Die diskoers van apartheid as 'n koloniale diskoers

2.1.1 Verskillende koloniale tydperke

Om sonder nuansering na die Afrikaanse literatuur ná 1994 as postkoloniaal te verwys, is problematies omdat daar meer as een tydperk van koloniale oorheersing in Suid-Afrika was. Omdat apartheid nie die eerste Suid-Afrikaanse bedeling was wat as koloniaal beskou kan word nie, volg dit dat daar ook verskeie eras is wat as postkoloniaal beskou kan word. Selfs indien daar spesifiek na apartheid as 'n

koloniale of imperialistiese bestel verwys word, is dit nie moontlik sonder om die koloniale voorgangers van hierdie bestel in berekening te bring nie. Die wit oorheersing van apartheid spruit uit 'n geskiedenis van koloniserings deur Nederland en Brittanje waarin die swart bevolking van Suid-Afrika onderwerp en verslaaf is (Viljoen 1996:163).

De Kock (1993:44) meen dat daar 'n kousale verband bestaan tussen die prosesse van subjektiwiteit en verandering (*othering*) in die Nederlandse en Britse koloniale stelsels en dié van apartheid. Hy wys daarop (1993:57) dat apartheid se verdeling tussen rasse² spruit uit 'n vroeëre koloniale tweedeling tussen wit Europeërs wat hulself beskou het as meer beskaafd as die "barbaarse" mense van heterogene oorsprong wat hulle in Suid-Afrika aangetref het. Malan (1987:3) wys ook daarop dat die mites ten grondslag van ideologieë soos nasionalisme, liberalisme en imperialisme verder terug gevoer kan word as die twintigste eeu. Hy verwys na die representasies in reisjoernale van die Khoikhoi en die San as minderwaardig ten opsigte van die waarnemer, die tekstuele mitifisering van die interne koloniserings wat met die Groot Trek plaasgevind het vanaf 1836 (wat in die Afrikaanse letterkunde uiting gekry het in die mite van 'n uitverkore Afrikanervolk) asook na die vroeë literatuur deur sendelinge. Al dié tekste is volgens hom reeds gekenmerk deur 'n negatiewe uitbeelding van swartmense en die verhouding tussen wit en swart daarin was grootliks een van vyandskap. Swart kulture is volgens Malan reeds lank voor apartheid gesien as iets wat uitgeroei moes word en die Suid-Afrikaanse samelewing is volgens hom vroeg reeds op grond van velkleur georganiseer.

Malan wys ook daarop dat hoewel daar binne die Afrikaanse letterkunde strominge³ was wat deel uitgemaak het van die diskoers van Afrikanernasionalisme, die Engelse literatuur ook rassitiese denke vertoon het. Britse imperialisme het volgens hom reeds lank voor apartheid 'n impetus verskaf vir swart nasionalisme (1987:6). Gerwel (1987:91) meen die binariteit van apartheid was "die totalistiese ideologiese sistematiesing van houdings, kennisies en gebruike wat toe al 'n lang geskiedenis

² Wanneer die term "ras" in hierdie studie gebruik word, word dit nie in aanhalingstekens geplaas soos sommige teoretici wel doen om die gekonstrueerdheid daarvan te beklemtoon nie, aangesien ander terme soos gender en etnisiteit (wat sonder aanhalingstekens geskryf word) ook gekonstrueerde kategorieë is. Nietemin moet hierdie term steeds gelees word as verwysend na die gebruik daarvan binne die koloniale diskoers, as 'n kategorie wat geskep is om mag uit te oefen. Daarom veronderstel die gebruik daarvan hier sonder aanhalingstekens nie 'n aanvaarding van so 'n kategorisering nie.

³ Daar is ook deurgaans in die Afrikaanse letterkundige tradisie kritiek uitgespreek teen Afrikanernasionalisme en apartheid. Sien byvoorbeeld Cope (1982) en Willems (1992).

gehad het". Nadine Gordimer (1987:209) verwoord (interessant genoeg óók in terme van "bloedvermenging" en "voortplanting", tipiese trope van die koloniale diskoers) die samekoms van die verskillende koloniale diskoerse in apartheid as volg:

An extraordinarily obdurate crossbreed of Dutch, German, English, French in the South African white settler population produced a bluntness that unveiled everyone's refined white racism: the flags of European civilization dropped, and there it was, unashamedly, the ugliest creation of man, and they baptized the thing in the Dutch Reformed Church, called it *apartheid*, coining the ultimate term for every manifestation, over the ages, in many countries, of race prejudice. Every country could see its semblances there; and most peoples.

Die verbande tussen apartheid en die vroeëre tydperke van koloniale oorheersing word dan ook gelê in sommige Afrikaanse tekste wat weerstand bied teen apartheid⁴. Behalwe dat dit sy oorsprong in Europese kolonialisme het, vertoon apartheid self egter ook kenmerke van 'n koloniale stelsel.

2.1.2. Interne kolonialisme

Kolonialisme, soos dit in sy "klassieke" vorm bestaan, verwys volgens Said (1993:8) na 'n stelsel waarvolgens een land beheer oor 'n ander land uitoefen wat geografies van hom verwyderd is deur middel van kulturele oorheersing en materiële uitbuiting. Imperialisme kan volgens hom gesien word as die praktyk, teorie en ingesteldheid van 'n metropool wat 'n afgeleë grondgebied beheer en kolonialisme kan dus gesien word as 'n uitvloeisel daarvan.

Williams en Chrisman (1994:2) sien kolonialisme as 'n fase in die geskiedenis van imperialisme waarin 'n ander land oorgeneem en beheer word. Imperialisme kan op sy beurt beskou word as die globalisering van die kapitalistiese modi van produksie en die wêreldwye vernietiging van nie-kapitalistiese modi van produksie. Wanneer

⁴ Renders (1999:3) toon byvoorbeeld aan hoe daar in onlangse historiese romans in Afrikaans herinterpretasies gegee word van die koloniale kontak tussen Europeërs en inwoners van Afrika. Deur die herinterpretasie van die koloniale verhouding in tekste soos Brink se *Die eerste lewe van Adamastor* en Joubert se *Missionaris* is dit volgens hom ook apartheid wat onder skoot kom: "By rejecting the myths and dogmas underlying colonialism they hammer the final nail into the coffin of apartheid." Hy wys ook op Rabie wat in sy *Bolandia*-reeks deur sy beligting van die koloniale kontak aan die Kaap die oorsprong van apartheid ("roots of apartheid") aan die lig bring.

Cabral (in Williams en Chrisman 1994:54) na apartheid verwys as 'n imperiale stelsel, gebruik hy ook ekonomiese oorheersing as kenmerk:

The practice of apartheid takes the form of unrestrained exploitation of the labor force of the African masses, incarcerated and repressed in the largest concentration camp mankind has ever known.

'n Stelsel van kulturele oorheersing hoef egter nie slegs tussen een land en 'n ander plaas te vind ten einde as koloniaal bestempel te word nie. 'n Koloniale verhouding kan ook intern wees aan lande. Young (1999) wys byvoorbeeld daarop dat koloniserende verhoudings nie altyd saamhang met 'n verhouding tussen 'n moederland en 'n kolonie nie, ook nie tussen die "Eerste Wêreld" en die "Derde Wêreld" nie. So is daar vandag in die Eerste Wêreld minderhede wat beskou kan word as gekoloniseerd op grond van die verhouding waarin hulle tot meerderhede in die Westerse metropool staan, en in die Derde Wêreld 'n elite wat in 'n koloniserende verhouding staan teenoor die res van die bevolking. Hy wys ook daarop dat in die era van Europese ekspansie daar binne die moederland soms selfs sterker koloniserende verhoudings bestaan het as in die kolonies. As voorbeeld verwys hy na Brittanje, waar algemene stemreg eers ingestel is nadat sommige kolonies algemene stemreg verkry het. Elders (1990:174) wys Young ook daarop dat die huidige situasie in Brittanje verband hou met 'n koloniale bestel, aangesien dieselfde ekonomiese magstrukture bemark kan word:

(I)t is possible to argue that the colonial situation has been simply reversed: instead of the Europeans occupying the colonies in order to take advantage of the labour power available, the indigenous inhabitants of the colonies have been brought to Europe to provide cheap labour power there. If the imperial situation has thus been reversed, the power-structure remains exactly the same (...).

Ook Ania Loomba (1998:12) wys daarop dat die soort magsuitoefening wat gewoonlik geassosieer word met kolonialisme, ook binne 'n land se grense uitgeoefen kan word. Binne so 'n definisie kan Afro-Amerikaners of mense van Asiatiese of Karibbiese afkoms in dominerende metropolitaanse kulture as gekoloniseerde subjekte gesien word. Kontemporêre weerstand teen 'n dominante Westerse kultuur sou dus by 'n beskouing van postkolonialisme ingesluit kan word. Wat binne so 'n

breër siening van koloniale verhoudings as onderdrukte “minderheidskultuur” beskou word, hoef nie noodwendig letterlik (getalsgewys) ‘n minderheid te wees nie (Loomba 1998:14). Nietemin waarsku Loomba (1998:17) daarteen dat postkolonialiteit ‘n vae toestand word waarin mense oral en op enige plek kan verkeer, sodat die spesifiekhede van bepaalde omgewings nie in aanmerking geneem word nie. Wanneer die postkoloniale kondisie in Suid-Afrika dus vergelyk word met dié van die res van die wêreld, moet deeglik in gedagte gehou word dat sulke vergelykings beperkinge het en elke postkoloniale situasie uniek is.

Ook die manier waarop kulturele identiteit intern in ‘n land geproduseer word, kan ooreenkomste toon met koloniale prosesse (Young 1990:175). Salman Rushdie (1991:145) verwoord die situasie in kontemporêre Brittanje as volg:

(M)any of the myths, the false pictures against which blacks still struggle, date from the early days of the slave trade – the myth, for instance, of their insatiable animal desires, of the sexual aggression of black women and the huge, threatening members of black men.

Dus kan daar tot die gevolgtrekking gekom word dat daar sprake is van ‘n koloniale verhouding tussen groepe binne ‘n land wanneer die verhouding tussen hulle een is van ‘n fundamentele mags-, ekonomiese of regsongelykheid, selfs al behoort hulle tot wat in koloniale terminologie beskou sou word as dieselfde ras (vergelyk Idema 1990:148).

Daar bestaan uiteraard verskillende historiese nuanseringe van die terme kolonialisme en imperialisme. Wanneer daar in hierdie studie na imperialisme verwys word, word bedoel die strewe waarvolgens daar vanuit ‘n sentrum mag uitgeoefen is op ‘n marge wat diskursief daargestel is ten einde die sentrum te definieer. Binne hierdie breë definisie sou ook die marginalisering van minderheidskulture binne ‘n post-koloniale bestel beskou kon word as voortvloeiend uit ‘n imperialiserende impuls. In hoofstuk 5.3 van hierdie studie sal in meer besonderhede op hierdie aspek ingegaan word.

Verskeie historiese nuanseringe van die begrip kolonialisme bestaan ook. In hierdie studie word daar veral verwys na die diskoers van apartheid as ‘n koloniale diskoers. Dit is in ooreenstemming met bogenoemde vergelykings tussen die koloniale projek

soos dit veral in die negentiende eeu deur Europa bedryf is en voortgesette stelsels van ekonomiese, politieke en kulturele ongelykheid in lande, dat apartheid as 'n stelsel van interne kolonialisme beskou is deur die Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party (De Kock 1993:65). Apartheid word ook deur verskeie postkoloniale kritici as sulks bestempel (byvoorbeeld Ashcroft et al. 1994:83 en JanMohamed 1985:72). Klemverskille word wel gelê, soos deur Carusi (1989:80) wat apartheid eerder as 'n neo-imperialistiese stelsel beskryf, deels vanweë problematiek met die terminologie wat onder afdeling 2.2 beskryf sal word. Die SAKP het in hul tipering van apartheid gewys op die oorsprong daarvan in Europese kolonialisme, maar dit wel beskou as 'n nuwe koloniale bestel:

The evils of colonialism, insofar as the non-White majority was concerned, [were] perpetuated and reinforced. A new type of colonialism was developed, in which the oppressing White nation occupied the same territory as the oppressed people themselves and lived side by side with them (aangehaal in Visser 1997:79).

Hoewel apartheid dus dikwels as 'n koloniale of imperialistiese stelsel beskou word, is deel van die kompleksiteit van 'n bespreking van die literêre reaksie op apartheid egter daarin geleë dat die wetlike formalisering van apartheid, 'n koloniale sisteem, gespruit het uit 'n diskoers wat *reeds* as postkoloniaal ten opsigte van Britse imperiale oorheersing bestempel sou kon word. Die koloniserings van swartmense⁵ ingevolge apartheid hou verband met die diskoers van Afrikanernasionalisme, wat gesien is as 'n postkoloniale reaksie op die koloniale oorheersing van Engeland (Carusi 1989:80, Viljoen 1996:163). Hierdie situasie word tereg deur Loomba (1998:10) as "bisar" beskryf, en sal weer ter sprake kom in die bespreking hieronder van die verskil tussen die terme koloniaal, postkoloniaal of post-koloniaal.

⁵ Tensy daar spesifieke uitsonderings gemaak word om te dui op die rasse-klassifikasie van apartheid, word daar in hierdie studie na swart mense verwys as oorkoepelende term vir diegene teen wie daar in apartheid op grond van hul velkleur gediskrimineer is. Volgens Willemsse (1987:205) is hierdie begrip die enigste wat ontwikkel is deur die benoemdes self en word die kategorieë van apartheid verwerp deur die gebruik van dié begrip. Dit sal egter soms nodig wees om te differensieer, byvoorbeeld wanneer verskillende kulturele identiteite ter sprake kom. Visser (1997:80) waarsku byvoorbeeld teen 'n homogenisering van die ervarings van onderdrukte in Suid-Afrika. 'n Siening van so 'n gedeelde ervaring lei dan volgens hom na 'n veronderstelde gedeelde rassige identiteit en gedeelde belange en aspirasies. Visser wys daarop dat die ervaring van oorheersing verskil het van groep tot groep. Volgens hom kon mense wat nie wit was nie maar tog tot die middelklas behoort het, wel op 'n manier ontsnap aan die intensiteit van onderdrukking, wat lede van die werkersklas of die stedelike en plattelandse armes nie kon doen nie. Ook meen hy dat selfs al was onderdrukking gelyk, dit nie noodwendig sou lei tot 'n gedeelde identiteit nie:

"Middle-class blacks might well experience oppression principally as a 'racial' matter, while workers in mining and industry might experience it more along the lines of class exploitation" (1997:81).

Daar is egter reeds uit verskeie oorde kritiek gelewer teen die tref van vergelykings tussen apartheid en kolonialisme. Pechey (1994:155) meen byvoorbeeld dat die siening van apartheid as koloniale sisteem waarbinne die kolonie en metropool nie geografies geskei is nie, maar rondom sosiale klasse gerangskik is, hersien behoort te word. Hy meen die fokus moet eerder op die spesifiekhede van die diskoers van apartheid val as op die verskillende sosiale kategorieë wat vanuit 'n internasionale metanarratief gehaal is. 'n Post-apartheid perspektief sal volgens hom wys op die verskeie ironieë wat deel uitmaak van die Suid-Afrikaanse situasie, waarvan een die kwessie van taal is (en wat hieronder in meer besonderhede bespreek sal word). Ook Visser (1997:79) wys op die tekortkominge van 'n vergelyking van Suid-Afrika onder apartheid met 'n koloniale bestel. Hy verwys na die gebruik van die term "Colonialism of a Special Type" (Kolonialisme van 'n Spesifieke Soort, hierna afgekort as KSS) soos dit gebruik is na aanleiding van 'n dokument van die Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party in 1963, en meen dat die gebruik van die term postkolonialisme in Suid-Afrika vandag dieselfde problematiek vertoon as die term KSS. Sy kritiek is naamlik gerig op die bevoorgroting van ras in plaas van klas, of 'n verglyding van die twee kategorieë wat tot gevolg het dat 'n bespreking van die voortgesette ongelykhede betreffende materiële omstandighede in Suid-Afrika vermy word ten gunste van 'n intellektuele debat oor rassisme. Hy wys daarop dat kritici die term interne kolonialisme gewoonlik gebruik as sinoniem vir KSS, hoewel die term interne kolonialisme soms gebruik word om spesifiek te verwys na die apartheidsregering se beleid van tuislande.

Ashcroft et al. (1998:51) wys voorts daarop dat apartheid ook deel uitgemaak het van 'n sogenaamde neo-koloniale bestel waarvolgens die apartheidsbewind steun van ander lande gekry het (wat oënskynlik teen apartheid gekant was). Daar word dus beweer dat apartheid-Suid-Afrika 'n front was vir magsuitoefening in wat Spivak (1988:288) die internasionale verdeling van arbeid noem (sien hieronder by bespreking van postkoloniaal versus post-koloniaal).

Of daar na apartheid as imperialisme of kolonialisme verwys word is van sekondêre belang by die bespreking van literêre tekste as postkoloniaal, omdat sulke tekste deel vorm van 'n anti-hegemoniese diskoers wat daarop gerig is om die aannames te ondermyn op grond waarvan sowel 'n koloniale bestel as 'n imperialistiese

ingesteldheid berus. Bowendien kan nie een van hierdie benamings in elk geval sonder verdere kwalifikasies op Suid-Afrika van toepassing gemaak word nie.

Die spesifieke ooreenkomste tussen die sosiale of ekonomiese aspekte van “klassieke” kolonialisme en interne kolonialismes is in hierdie studie dus nie die fokus nie, hoewel Ampie Coetzee meen dat apartheid ooreenkomste toon met kolonialisme as gevolg van sy enorme klassekontradiksies, repressiewe regeringsvorme en die ongelyke groei vanaf slawerny en feodalisme tot kapitalisme (1988:7). Dit gaan in ’n postkoloniale studie van die letterkunde soos hierdie veral oor die ooreenkomste tussen die diskursiewe aspekte van kolonialisme en apartheid. Wanneer apartheid beskou word – soos in hierdie studie die geval is – as ’n magsbeheerde diskoers van meerderwaardigheid, gaan dit oor die woordeskat van vroeër kolonialismes, die “vocabulary of empire” waarvan Hall (1988:65) praat, wat in apartheid teruggevind kan word. In die diskoers van apartheid kon dus die spore bemerk word van die diskoers van beskawing en retoriek van ongelykheid wat ’n inherente deel was van kolonialisme. Pratt (1992:153) sien hierdie diskoers as deel van die kennisraamwerk van kapitalisme wat mag uitoefen oor kulture wat georganiseer word op beginsels anders as die meganismes van industriële produksie.

Daar sal in hoofstuk drie en vier in meer besonderhede gekyk word na die wyse waarop kulturele identiteite en koloniale opposisies geproduseer word deur middel van diskoers, sowel as na die maniere waarop daar teruggeskryf word daarna⁶. Wat wel blyk uit die vergelykings tussen apartheid en interne kolonialisme, is dat by ’n lees van Afrikaanse tekste wat tydens en na apartheid verskyn het, daar soortgelyke prosesse ontstaan het as in postkoloniale reaksies op Europese kolonialisme. Met die

⁶ Die voorsetsel “na” in die frase “postkoloniale terugskrywing na ...” sou op verskeie maniere gelees kon word. Dit is ’n vertaling van die Engelse uitdrukking “writing back to the centre”, wat onder meer voorkom in ’n bekende uitspraak deur Salman Rushdie, naamlik “the Empire writes back with a vengeance”, ’n frase wat ook deur Ascroft et al. gebruik is as titel vir hul bekende studie *The Empire Writes Back*. Die frase verwys enersyds na die verset wat in ’n meerdere of mindere mate onderliggend is aan alle postkoloniale skryfwerk. Daar word deur die gekoloniseerdes *teruggeskryf* na ’n sentrum, vanwaar daar voorheen outoritêre kennisuitsprake gemaak is. Veral in Afrikaans sou die frase “teruggeskryf na” ook gelees kon word binne die raamwerk van die medepligtige postkolonialisme, waarna Mishra en Hodge (1994:294) verwys. (Wanneer daar spesifiek na Mishra en Hodge se opposisionele postkolonialisme verwys word, sal die term *teruggeskryf teen* gebruik word.) Daar word binne die medepligtige postkolonialisme ook op ’n tekstuele herbesoek gegaan aan die koloniale diskoers – daar word byvoorbeeld teruggekeer *na* vroeër literêre vorme wat deel uitgemaak het van die koloniale diskoers, soos die plaasroman (sien Ampie Coetzee 1996). Deur die herontginning van vroeër literêre vorme, temas of opvattinge, word daar dus ook na koloniale diskoers teruggeskryf, maar eerder met die karakter van ’n terugkeer vanuit die besef van aandadigheid aan die diskoers van die verlede as ’n lynregte verset daarteen.

nodige aandag aan die etlike belangrike verskille tussen die diskoerse van apartheid en Europese kolonialisme, sal Afrikaanse tekste dus gelees kan word binne 'n postkoloniale raamwerk.

2.2 Koloniaal, Postkoloniaal of Post-koloniaal

Hoewel die literêre reaksie op apartheid dus vergelyk sou kon word met dié teen 'n koloniale stelsel, bly die terminologie daar rondom steeds problematies. Hierdie problematiek hou enersyds verband met die besondere situasie in Suid-Afrika waar die kolonialisme van apartheid gevolg het op ander kolonialismes en dus in 'n sekere sin "postkoloniaal" was. Andersyds vorm dit deel van 'n wyer debat in die postkoloniale kritiese diskoers rondom terminologie. Dit is dus nie vanselfsprekend dat slegs tekste wat na 1994 in Afrikaans verskyn het, as postkoloniaal bestempel word nie, nóg is dit vanselfsprekend dat alle tekste wat na hierdie datum verskyn wél as sodanig beskou kan word. Daarby bestaan daar ook meningsverskil ten opsigte van die skryfwyse van die woord, naamlik met of sonder 'n koppelteken.

Die lees van tekste binne die postkoloniale diskoers vorm deel van 'n benadering wat ontstaan het veral as gevolg van Edward Said se boek *Orientalism* (1978). Said het die insigte van die Franse filosoof Michel Foucault, veral dié ten opsigte van die verhouding tussen kennis en mag, van toepassing gemaak op tekste wat geskryf is na aanleiding van die Europese koloniale projek in die Ooste. Daar sal in hoofstuk 3 meer aandag gegee word aan die aspekte van diskursiewe magsuitoefening. Wat egter van belang is vir die beskouing van die debat rondom die postkoloniale terminologie, is dat die verhouding van literêre tekste tot hierdie koloniale diskoers bepaal in watter mate die voorvoegsel post- in postkolonialisme gelees sal word (Viljoen 1996:158). Ter sprake is veral die belangrike onderskeid tussen die voorvoegsel post- as aanduiding van 'n bepaalde kritiese ingesteldheid teenoor die diskoers van kolonialisme en die voorvoegsel post- as aanduiding van 'n temporale breuk.

Ashcroft et al. (1994:1) maak nie 'n onderskeid tussen koloniale letterkunde en postkoloniale letterkunde nie. Dié skrywers gebruik die term postkoloniaal nie net vir die tydperk ná onafhanklikheidswording van 'n voormalige kolonie nie, maar met betrekking tot "all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day". Die rede hiervoor is volgens hulle dat die preokkupasies wat geïnisieer is deur die imperiale projek 'n kontinuum vertoon. Hulle

stel ook die term postkoloniaal voor as mees geskikte vir die kruis-kulturele kritiek wat in die afgelope jare op die voorgrond getree het (1994:2). Slemon (1989:6) sluit by Ashcroft et al. aan (maar gebruik die woord post-koloniaal met 'n koppelteken) en meen die term post-koloniaal is die bruikbaarste, nie met betrekking tot n- onafhanklikheid state nie, maar as 'n antikoloniale diskursiewe strategie wat begin sodra kolonialisme (ook moderne neo-koloniale internasionale magsuitoefening) 'n aanvang neem. Volgens hom is daar dus reeds van die begin van 'n koloniale bestel 'n post-koloniale diskoers (met 'n koppelteken) teenwoordig, en nie eers na die beëindiging van kolonialisme nie.

Sowel Slemon en Ashcroft et al. gebruik dus die term postkoloniaal of post-koloniaal om te dui op 'n diskursiewe reaksie teen kolonialisme wat reeds teenwoordig is tydens die koloniale projek. Volgens hul definisies blyk dit dus dat so 'n reaksie onmiddellik of gelyktydig met die koloniale oorheersing plaasvind, dat dit altyd plaasvind en voorts dat alle literatuur wat binne die koloniale tydperk ontstaan, as postkoloniaal bestempel sou kan word. Terwyl Ashcroft et al. ook tekste wat in diens van die imperiale sentrum staan as postkoloniale tekste beskou, lyk dit asof 'n anti-hegemoniese strategie wel 'n voorvereiste is vir Slemon se definisie van tekste as postkoloniaal.

Die ontstaan van postkoloniale literatuur word vervolgens deur Ashcroft et al. (1994:5) verdeel in fases: tydens die eerste fase word tekste geproduseer deur verteenwoordigers van die imperiale instansie, soos amptenare of reisigers. In dié tekste word die sentrum altyd bevoorreg en die marge beskryf in terme van die afwesigheid van die sentrum se kenmerke. In 'n volgende fase word literatuur geskryf deur inheemse inwoners in die taal van die koloniseerder en onder sy goedkeuring en beheer. Sulke tekste dien as teken dat die skrywer deelgenoot geword het van 'n bevoorregte klas en vanweë die beheer deur die imperiale instansie is die geleentheid tot subversie van die sentrum min. Later eers skryf die gekoloniseerdes "terug" na die imperiale instansie, maar nou as selfstandige, mondige subversiewe subjekte wat kritiek lewer teen die sentrum en sy gesag ondermyn. Dit geskied steeds in die taal van die oorheerser, maar nou is die taal volledig deur die voormalige onderdrukte deur komplekse prosesse toegeëien en aangepas om die nuwe omgewing te verwoord. Wanneer hierdie skema toegepas word op Afrikaanse literêre tekste wat 'n reaksie

bied op die koloniale bestel van apartheid, ontstaan daar egter verskeie probleme vanweë die unieke aard van Afrikaanse postkoloniale tekste. Aan hierdie probleme word later afsonderlik aandag gegee.

Williams en Chrisman (1994:12-13) meen die probleem met sienings van postkolonialisme as 'n impuls wat teenwoordig is vanaf die eerste benoeming van kolonialisme (soos dié van Ashcroft et al. en Slemon) is dat onmiddellike weerstand deur die gekoloniseerde veronderstel word. Dit homogeniseer volgens hulle die verskeidenheid van kulturele response tot kolonialisme en die materiële problematiek verbonde aan die koördinerende en volhoubaarheid van weerstand. Ook historiese verandering in die weerstand teen kolonialisme word sodoende geïgnoreer. Daarby sou gevoeg kon word, ten opsigte van Ashcroft et al. se definisie, dat daar nie 'n onderskeid gemaak word tussen tekste wat krities staan teenoor die koloniale diskoers en dié wat onkrities daarteenoor is nie. So 'n onderskeid is veral in die Afrikaanse literêre diskoers – wat gebruik is in sowel die uitoefening van diskursiewe koloniale mag as die opstand daarteen – nodig om te kan differensieer tussen tekste se politieke verbintenis. Die vraag is dus of daar nie eerder van koloniale én postkoloniale tekste gepraat moet word wanneer verwys word na literatuur wat tydens 'n koloniale bestel ontstaan nie. So 'n onderskeid word byvoorbeeld getref deur D'haen (1990:12) en Bel (1995:60), wat meen dat wanneer 'n ondergeskikte party aan die woord gestel word 'n teks as postkoloniaal bestempel moet word, maar wanneer daar steeds vanuit 'n posisie van mag waargeneem word, 'n teks as koloniaal beskryf moet word.

Schipper (1996:9) vind ook Ashcroft et al. se definisie van postkolonialiteit te ongenuanseerd. Sy maak ook 'n onderskeid tussen koloniale en postkoloniale tekste. Eersgenoemde definieer sy as literatuur uitsluitlik geskryf deur verteenwoordigers van die koloniale gesag. Postkoloniale literatuur sou volgens haar gesien kon word as literatuur in Europese⁷ tale geskryf deur outeurs afkomstig uit nie-westerse kulture – “literatuur in een intercultureel spanningsveld”. Tereg vra sy dan met betrekking tot laasgenoemde definisie van postkolonialiteit die vraag oor waar een kultuur eindig en die ander een begin. Sy tref 'n onderskeid tussen prekoloniale, koloniale en

⁷ Dit wil voorkom asof Schipper tekste geskryf in inheemse tale uitsluit in haar beskouing van postkolonialiteit. Aangesien hierdie studie fokus op Afrikaanse postkoloniale tekste ten opsigte van apartheid, is die onderskeid tussen Europese tale en nie-Europese kulture nie regstreeks ter sake nie, behalwe in dié opsig dat die postkoloniale diskoers in Afrikaans poog om aan te toon dat die taal nie 'n “witmanstaal” met sy wortels hoofsaaklik in Europa was, soos in die koloniale diskoers beweer is nie.

postkoloniale tye en 'n onderskeid gebaseer op “de culturele achtergrond van die betreffende auteurs”. Hierdie kwalifikasies sou nie sonder probleme van toepassing gemaak kon word op die Afrikaanse letterkunde nie. 'n Suiwer historiese indeling sou probleme oplewer omdat postkolonialiteit in die Afrikaanse letterkunde nie met eenvoudige historiese bakens saamval nie – daar is verskeie koloniale periodes en binne elk van hierdie periodes sou tekste gevind kon word wat sowel krities as ondersteunend staan teenoor die koloniale projek. Die kwalifikasie dat postkoloniale literatuur in 'n taal geskryf word deur iemand wat tot 'n ander kultuur behoort, is eweneens problematies. Hierdie siening vertrek vanuit die standpunt dat koloniseerder en gekoloniseerde verskillende tale praat – 'n posisie wat nie in Afrikaans die geval is nie. Daar sal later weer verwys word na die feit dat Afrikaans sowel die taal van die koloniseerder en gekoloniseerde van apartheid was.

Ook haar fokus op die agtergrond van die outeurs is problematies, aangesien dit kan lei tot 'n onwenslike klem op biologiese klassifikasie van die reële outeur (wat slegs een faktor is in die verwikkelde semiotiese proses is waarvolgens betekenis tot stand kom), eerder as op die posisie van die teks ten opsigte van imperiale magstrukture. Terwyl die lees van 'n teks in afsondering en as geïsoleerde artefak vermy behoort te word, word die teks se posisie in 'n diskoers nie bepaal alleenlik deur wie dit geskryf het nie, maar is so 'n teks gewikkel in 'n ingewikkelde web van relasies wat meewerk aan die betekening daarvan. Om die outeur se “kulturele agtergrond” as enigste kwalifikasie te gebruik, kan beperkend werk. Daar is in Afrikaans 'n groot hoeveelheid tekste wat geskryf is vanuit die kulturele agtergrond van die koloniseerder maar tog 'n sterk kritiese ingesteldheid teenoor apartheid vertoon. Nietemin is haar aandag vir die interkulturele aspek van postkoloniale literatuur belangrik, aangesien hierdie kulturele wisselwerking 'n belangrike deel vorm van postkoloniale literature.

Dit blyk dus dat die definiëring van postkolonialiteit, veral met betrekking tot die Afrikaanse literatuur, nie eenvoudig is nie. 'n Definisie van koloniale en postkoloniale literature is kennelik nodig wat voorsiening maak vir 'n onderskeid tussen tekste wat geskryf is tydens kolonialisme as óf ondersteunend óf krities ten opsigte van kolonialisme, ongeag of hierdie tekste deur lede van die koloniserende groep of die gekoloniseerde groep geskryf is. Die definisie van Elleke Boehmer is hiervoor meer geskik. Boehmer (1995:2) maak 'n onderskeid tussen koloniale en kolonialistiese

(*colonial and colonialist*) literatuur. Die algemene term koloniale literatuur dui volgens haar op tekste wat gemoeid is met koloniale waarnemings en ondervinding oor die algemeen. Dit word in koloniale tydperke geskryf, hoofsaaklik deur metropolitane maar ook deur kreoolse en inheemse inwoners. Volgens haar het kolonialistiese literatuur spesifiek te make met koloniale ekspanse en verwoord dit die imperialistiese gesigspunt, met die gepaardgaande stereotipes wat die koloniseerder se verhouding met gekoloniseerdes gekenmerk het. Wat postkoloniale literatuur betref, meen sy dat dié begrip nie soseer dui op dit wat ná kolonialisme geskryf is nie, maar wat op een of ander manier poog om koloniale perspektiewe te deurbreek, as voorbereiding op dekolonisasie:

As well as a change in power, decolonization demanded symbolic overhaul, a reshaping of dominant meanings. Postcolonial literature formed part of that process of overhaul (1995:3).

Postkoloniale literatuur is dus nie soseer in 'n sekere tydsgewrig (na kolonisasie) geskryf nie, maar eerder vanuit 'n bepaalde perspektief of belang (teen kolonisasie) (1995:5). Binne so 'n definisie sou anti-apartheidsliteratuur wat deur lede van die koloniserende groep in Suid-Afrika geskryf is gedurende apartheid, dus ook as postkoloniale literatuur kan geld. Dit is 'n punt waarop Kossew ook wys op grond van die weerstandstradisie van wit skrywers onder apartheid (1996:7).

Die volgende vraag wat ontstaan met betrekking tot die problematiek van die postkoloniale terminologie, is wat die status is van tekste wat letterlik ná onafhanklikheidswording geskryf is. Die vraag is dus of alle Afrikaanse tekste wat na 1994 verskyn het, as postkoloniaal beskou moet word. Dit is duidelik dat hier 'n bykomende kwalifikasie by die definisie gevoeg sal moet word, aangesien daar nie vanselfsprekend aanvaar kan word dat 'n teks op grond van sy temporale gesitueerdheid ook outomaties 'n bepaalde ingesteldheid ten opsigte van kolonialisme sal vertoon nie. Hierdie vraag hang saam met die kwessie rondom die gebruik van die voorvoegsel post- in postkolonialisme om 'n temporale breuk aan te dui, gewoonlik onderskei deur middel van 'n koppelteken. Die term "post-koloniale staat" word dikwels gebruik as 'n sinoniem vir 'n staat wat onafhanklikheid verkry het (Aschroft et al. 1998:193). So 'n onafhanklikheid is egter dikwels net oppervlakkig, omdat so 'n

staat sowel intern as binne die wêreldpolitiek en –ekonomie in imperialistiese verhoudinge gewikkel kan wees. Die ongelyke magsverhoudinge wat steeds tussen lande bestaan en die voortgesette dominasie van die Weste in kombinasies van ekonomiese, politieke, militêre en ideologiese magsuitoefening, kan gesien word as neo-kolonialisme of ‘n fase van imperialisme. Hierdie voortgesette ongelykhede word beskou as die mees problematiese faktor in die gebruik van die term post-kolonialisme, en daarom kan selfs gesê word dat die wêreld reeds post-koloniaal maar nog nie post-imperialisties is nie (Williams en Chrisman 1994:4).

Nie net is die vraag dus of alle tekste na 1994 in Afrikaans letterlik postkoloniaal in ingesteldheid is nie, maar die vraag is ook of alle tekste na 1994 selfs ook post-koloniaal in ‘n temporale sin is. Ook wat betref die kulturele identiteite wat saamhang met koloniale oorheersing, is daar kritici wat aantoon dat die koloniale prosesse van subjektifisering steeds nie verby is nie. Said (1993:286) meen byvoorbeeld dat daar ‘n kulturele ruimte geskep is om Amerika se afdwing van sy sienings oor geregtigheid en vrede regoor die wêreld te regverdig, en dat die kwantumsprong in die reikwydte van kulturele mag moontlik gemaak is deur die ontwikkeling van media- en informasiesistelsels.

Opposisionele kulturele identiteite word steeds gebruik as legitimisering vir die uitoefening van (neo-)koloniale mag. Die media representeer byvoorbeeld volgens Said (1993:292) vreemde en veraf kulture deur middel van stereotiperinge, homogeniserings en verswygings vir ‘n tuisgehoor om hul “aptyt te wek” vir vyandskap en geweld teen die kulturele Ander, in die naam van moraliteit, reg en beginsels⁸.

Ook wat betref die wêreldekonomie is dit moontlik om aan te toon dat dat die diskoers van ontwikkeling tot ‘n beskawing, soos dit in koloniale teleologiese denke gevind word, steeds teenwoordig is in die diskoers oor modernisering en ontwikkeling van postkoloniale lande (vergelyk Van Doorn 1995:34). Selfs die diskoers oor menseregte word toenemend teengestaan deur postkoloniale lande wat daarop wys dat hierdie

⁸ Said verwys na die Golfoorlog as ‘n voorbeeld. Dieselfde prosesse sou aangetoon kon word in die mediadekking rondom die onlangse (1999) konflik in Kosovo en die VN se ingrype daar.

sogenaamde universele regte gelokaliseer kan word tot bepaalde lande en dat hierdie menseregte gebruik word as instrument van politieke druk (Van Doorn 1995:144).

Die terme kolonialisme en post-kolonialisme sou dus beide gelyktydig van toepassing gemaak kon word op dieselfde land, soos Loomba (1998:7) suggereer. 'n Land kan byvoorbeeld post-koloniaal wees wat temporaliteit betref (dus polities onafhanklik geword) sowel as (neo-)koloniaal wat betref sy ideologiese, kulturele of ekonomiese afhanklikheid van of dominasie deur 'n ander land. 'n Voorbeeld van uitbuiting van Derde Wêreldkulture binne 'n kapitalistiese wêreld ekonomie is toerisme ten koste van inheemse inwoners (vergelyk Spurr 1993).

Daar sou dus gesê kon word dat Suid-Afrika na 1994 polities post-koloniaal is, maar wat betref veral die ekonomiese invloed van die Weste steeds gewikkel in 'n (neo-)koloniale verhouding met ekonomies magtiger lande uit die Eerste Wêreld. Spivak (1988:288) beskryf hierdie situasie as die internasionale verdeling van arbeid, waarvolgens 'n groep derdewêreldse lande goedkoop arbeid verskaf aan eerstewêreldse lande wat kapitaal in eersgenoemde lande kan belê.

Wat die wêreld in die algemeen en Suid-Afrika in die besonder betref, is dit dus raadsaam om die term post-koloniaal in 'n temporale sin te gebruik met omsigtigheid of met die suspisie wat Benita Parry (1997:21) voorstel. Dit is nie net waar ten opsigte van die afhanklikheid van Suid-Afrika van ekonomiese wêreldinstansies soos die Internasionale Monetêre Fonds en die Wêreldbank waarop Visser (1997:82) wys nie, maar ook ten opsigte van die posisie van vroue. Anne McClintock (1994:260) waarsku byvoorbeeld dat die term post-koloniaal die koloniserende verhoudings waarin vroue hulself bevind, kan maskeer. Vergelyk die uitspraak van die Ghanese skrywer Ama Ata Aidoo (aangehaal deur Mineke Schipper 1996:9):

Ask any African village woman how post-colonial her life is [...] Colonialism has not been 'posted' anywhere.

Die term "post-koloniaal" is verder problematies in Suid-Afrika vanweë die verskillende koloniale tydperke waarop reeds gewys is. Dus sou die term "post-

koloniaal” ook op Suid-Afrika na 1910 betrekking kon hê, omdat Suid-Afrika toe as Unie ‘n mate van politieke onafhanklikheid verkry het⁹. De Klerk (1999:118) wys op die ooreenkomste tussen die Afrikanernasionalisme na die Anglo-Boereoorlog en die swart bevrydingsbewegings in die strewe na ekonomiese en kulturele heropbou. Afrikaners het teen Uniewording hulself gesien as vry van kolonialisme, maar doen toe ironies genoeg aan die swart bevolking presies wat die Britse oorheersers aan hulle gedoen het. Graham Pechey (in Barker et al. 1994:152) wys tereg daarop dat ‘n post-koloniale tipering van die tydperk direk na die einde van Britse oorheersing daarom banaal sou wees, omdat die land toe sy eie koloniale bestel ontwikkel het. Hy meen dat die besonder repressiewe aard van apartheid as koloniale bestel ironies genoeg juis die gevolg was van die feit dat dit toegepas is deur voormalig gekoloniseerdes:

South Africa might be called the first neocolonial state in Africa. (...) (F)rom the standpoint of most of its citizens South Africa is anything but postcolonial, plunged as they were after 1948 into that worst of all forms of colonial subordination: the plight of finding themselves forcibly written into somebody else’s narrative of redemption-after-long-persecution; in the condition (...) of being (...) the ‘victims of victims’ ” (1994:153).

Die gebruik van die term post-kolonialisme is dus problematies vanweë die voortgesette koloniale verhoudinge wat steeds wêreldwyd aangetoon sou kon word sowel as die historiese verwarring meegebring deur die verskillende koloniale stelsels in Suid-Afrika. Voorts waarsku Anne McClintock (1994:253) ook dat die gebruik van die voorvoegsel post- die koloniale siening van progressie of teleologie in die geskiedenis vanuit agterlikheid na beskawing kan perpetueer. Die term “postkolonialisme” kan naamlik gesien word as ‘n metaforiese merker van die geskiedenis as ‘n reeks stadia in ‘n lyn vanaf die “prekoloniale” tot die “koloniale” tot die “postkoloniale”, wat ‘n verbintenis tot die idee van vordering (McClintock 1994:254) sinjaleer.

⁹ Visser (1997:83) noem ‘n reeks datums wat beskou sou kon word as die einde van Britse koloniale heerskappy oor Suid-Afrika en dus die aanbreek van ‘n “postkoloniale” bestel, en wys sodoende op die relatiewiteit van die tipering. Volgens hom kan behalwe die Uniewording in 1910 ook die statuut van Westminster in 1931, die onttrekking uit die Gemenebes en Republiekwording in 1960 en 1961, sowel as die Nasionale Party se oorwinning in 1948 vertolk word as die einde van Britse kolonialisme in Suid-Afrika.

McClintock (1994:266) meen dat in plaas van 'n totaliserende siening van postkolonialisme, daar eerder gepoog moet word om die veelheid van verhoudinge in teoretisering inslag te laat vind. Daar moet eerder gedink word in terme van 'n veelheid van magte en geskiedenis, wat nie onder 'n enkele teoretiese term saamgevat kan word nie. Mishra en Hodge (1994:280) bied so 'n gedifferensieerde teoretisering aan. Hulle stel 'n verskeidenheid postkolonialismes voor waarbinne tekste gelees kan word, naamlik 'n driedeling van opposisionele, medepligtige en saamgestelde ("fused") postkolonialiteit. Daar sal later in meer besonderhede uiteengesit word hoe hierdie driedeling gebruik sal word by die lees van tekste, sowel as die skakeling daarmee met verskillende sienings van kulturele identiteit.

Postkolonialiteit (met betrekking tot apartheid) in Afrikaans moet nie gesien word as 'n tendens wat eers na 1994 ontstaan het nie, maar as deel van 'n proses van ondermyning van opposisies wat reeds vanaf minstens die jare sestig in die Afrikaanse literatuur teenwoordig was. Dit kan gesien word as die neiging wat, volgens Mishra en Hodge (1994:284), altyd teenwoordig is in enige literatuur wat gemerk is deur die sistematiese proses van kulturele oorheersing deur 'n imperialistiese mag. Pechey (1994:153) wys ook daarop dat postkolonialiteit nóg verstaan moet word as alleen die omverwerp van 'n magsinstansie, nóg is dit 'n term met chronologiese korrelasies. Daarom is "postapartheid" volgens hom "a condition that has contradictorily always existed and yet is impossible of full realisation: always existed, because apartheid as a politics of permanent and institutionalised crisis has from the beginning been shadowed by its own transgression or supersession; impossible of realisation, because the proliferating binaries of apartheid discourse will long outlive any merely political winning of freedom" (1994:153). Om hierdie rede is daar ten spyte van 'n diskoers van bevryding ná 1994 ook sprake van voortgesette of nuwe magsuitoefening, en word daar geprotesteer teen die siening dat die Afrikaanse literêre diskoers in 1994 in alle opsigte post-koloniaal is. In die debat wat ontstaan het rondom die afsonderlike identifisering van "swart" Afrikaanse skrywers, is byvoorbeeld daarop gewys dat die ongelykhede van apartheid steeds na 1994 in die Afrikaanse literêre diskoers merkbaar is (Willemse et al. 1997).

In hierdie studie sal die term postkoloniaal (sonder 'n koppelteken) gebruik word wanneer daar verwys word na tekste wat hulself bemoei met die prosesse rondom die

kulturele opposisies van apartheid en kolonialisme in die breë, as deel van 'n ingesteldheid van verzet wat reeds voor 1994 in die Afrikaanse literatuur teenwoordig was. Wanneer daar na koloniale tekste verwys word, word bedoel die tekste waarin koloniale verhoudinge of opposisies daarop nagehou word. Hoewel die term postkoloniaal (met 'n koppelteken) gebruik sal word in die enkele gevalle waar 'n suiwer temporale aanduiding noodsaaklik mag wees, sal as 'n reël eerder onderskei word tussen 'n teks as postkoloniaal of koloniaal wat ingesteldheid betref. Dit is dus belangrik om in gedagte te hou dat postkolonialisme 'n voortdurend veranderende kategorie is wat nie homogeen of totaliserend beskou moet word nie, maar tussen verskillende postkoloniale gemeenskappe en ook in dieselfde gemeenskap verskille vertoon (Mishra en Hodge 1994:289).

2.3 Postkolonialisme en Postmodernisme

Dit is nie net op grond van bogenoemde terminologiese verwarring dat die postkolonialisme al bestempel is as 'n beleërde en kontroversiële studieveld (Loomba 1998: xii) met 'n "legio" van probleme nie (Parry 1997:20). 'n Ander belangrike rede vir die omstredenheid van die postkolonialisme is die persepsie van politieke impotensie. Hierdie persepsie spruit hoofsaaklik uit postkolonialisme se assosiasie met die postmodernisme. Terwyl sekere ooreenkomste in die twee benaderings wel aangetoon kan word, bestaan daar egter ook 'n spanning hulle.

Die postmodernisme, as 'n kulturele fenomeen, word oor die algemeen geteoretiseer vanuit 'n post-strukturalistiese perspektief. Vanweë hierdie epistemologiese ooreenkoms met die poststrukturalisme, staan die postmodernisme grootliks in dieselfde problematiese verhouding tot die politieke as die poststrukturalisme. Die postmodernisme omvat ook die poststrukturalistiese kritiek teen humanisme, rasionaliteit, *closure* en binêre opposisies waarvan een komponent gemerk is as positief en die ander as negatief (Carusi 1989:86). Binne postmodernistiese en post-strukturalistiese sienings van betekenis wat voortdurend uitgestel word, is dit onmoontlik om aan een van twee alternatiewe in 'n binêre opposisie voorkeur te verleen omdat elkeen weer onderworpe is aan dekonstruksie. Dit maak 'n politieke posisie gegrond op 'n stabiele rasionaliteit onmoontlik (Carusi 1989:87). 'n

Postmodernistiese teks deurbreek die opvatting dat taal 'n representasie van die werklikheid kan gee, en skep eerder sy eie werklikheid (Degenaar 1990:6-7). Die kritiek teen die opgaan van postkolonialisme in postmodernisme as 'n soort hiërargiese onderafdeling van laasgenoemde, het meesal betrekking op die veronderstelde kragteloosheid van postmodernisme in strategieë van agentskap en weerstand. Hierdie kragteloosheid word toegeskryf aan die voorlopigheid en onsekerheid inherent aan die postmodernistiese diskoers (Kossew 1996:9). Kritiek van dié aard word veral geopper deur Marxistiese teoretici, wat meen dat postmodernisme se voorkeur vir selfrefleksiwiteit en ambivalensie 'n verlamende effek het wanneer daar om politieke ingrype gevra word. Coetzee, Smith en Willemsse (1990:63) spreek byvoorbeeld in die Afrikaanse konteks dié soort kritiek uit. bell hooks (1994:422) meen weer dat die postmodernistiese diskoers eksklusief is met betrekking tot die swart kultuur of ervaring, veral dié van swart vroue. Die opname van die postkolonialisme in die postmodernisme verskaf dus probleme omdat die politieke mobilisasie wat deel uitmaak van postkoloniale agendas, deur 'n verskeidenheid aannames van die postmodernisme ondermyn word. Onder hulle tel die siening dat interpretasie nooit onskuldig is nie, dat die subjek nie outonoom is nie, maar self 'n interpreteerbare teks. Die postmodernisme verwerp die idee dat betekenis essensies is waartoe onmiddellike toegang verkry kan word of dat 'n teks 'n immanente betekenis het wat aan die leser voorgeskryf kan word. Dit bring ook 'n twyfel mee in die moontlikheid dat objektief stelling ingeneem kan word of dat 'n beroep op die "werklikheid" gedoen kan word los van mediëring deur taal, of dat kultuur 'n finale arbiter van betekenis kan wees sonder om self onder hegemoniese invloed te staan (Degenaar 1990:9).

Bogenoemde postmodernistiese aannames word soms geskakel met postkolonialisme vanweë die gemeenskaplike oorsprong van beide diskoerse in die Westerse akademie. Postkolonialisme is al 'n "kind van die postmodernisme" genoem, omdat dit 'n benadering sou wees wat eerder sy oorsprong in die Eerste Wêreld se akademiese sfeer as in die Derde Wêreld se politiese realiteite het. Daarom word dit ongunstig gekontrasteer met Marxistiese radikalisme (Loomba 1998:247). As gevolg van hierdie assosiasie is postkolonialisme al gesien as 'n benadering beperk tot 'n klein groep Westerse denkers wat die gekoloniseerde wêreld gebruik soos 'n kulturele produk van Westerse kapitalisme (Appiah 1996:62-63). Dit sluit aan by die vroeëre kritiek teen

poststrukturalisme en postmodernisme as Eurosentriese filosofieë. Hierdie kritiek was veral gerig teen die idee van die gedesentreerde subjek as 'n moontlike strategie van Westerse kapitalisme wat ontstaan het juis toe gemarginaliseerdes 'n kollektiewe stem begin ontgin het (Lomba 1998:248). Vir sulke kritici lyk die postkolonialisme bloot na die aannames van postmodernisme in 'n nuwe gedaante, en derhalwe van min nut in die konteks van politieke dringendheid. Carusi (1989:81-82) meen byvoorbeeld dat poststrukturalisme en postmodernisme, geïnformeer deur teorieë van dekonstruksie en psigo-analise, nie die konstruksie van 'n post-apartheid identiteit moontlik maak nie.

Ten spyte van die kritiek teen postmodernisme se veronderstelde politieke onmag, is daar tog ook ooreenkomste aan te toon tussen postmodernisme en postkolonialisme. Dit het betrekking op die bevraagtekening van meesternarratiewe, die gebruik van vergelykbare narratiewe strategieë soos die vermyding van afsluiting, ontbloting van die werkinge van metafore, die kritiese beskouing van literêre vorme, die herwaardering van allegorie en 'n klem op die ondeursigtigheid van taal, dit wil sê dat taal nie gebruik word om begrip uit te druk nie, maar dat taal begrip vorm (Kosew 1996:8). Daarmee saam hang 'n hersiening van die manier waarop historiese kennis tot stand kom, die verhouding tussen letterkunde en historiografie en die ondermyning van outoritêre waarheidsuitsprake. Teenoor die siening dat die postmodernisme fragmentasie so ver voer dat die historiese prosesse of dinamika glad nie meer begryp kan word nie, word soms aangevoer dat die postmodernistiese idees van veelvuldigheid en fragmentasie die posisie van gemarginaliseerdes juis sigbaar gemaak het (Lomba 1998:240).

Die kwessie van die outonomie van die subjek en die moontlikhede en voorwaardes waaronder die subjek agentskap (*agency*) kan aanvaar, staan sentraal in hierdie konflik tussen die postmodernisme en die postkoloniale diskoers. Die grondslag vir die dissipline van koloniale diskoersanalise soos dit deur Edward W. Said se boek *Orientalism* geïnisieer is, is die aanname dat die individuele subjek nie outonoom is nie. Die subjek word binne diskoersanalise gesien as die produk van 'n reeks relasies wat tot stand gebring word deur kennisproduksie geskakel met magsuitoefening. Said se koloniale subjek is nie die soewereine Cartesiaanse subjek wat deur sy denke gekonstitueer word (*cogito ergo sum*) en wat deur middel van taal sy werklikheid kan vorm nie. Die gekoloniseerde sowel as die koloniserende subjek word vir Said eerder

deur taal gevorm, as 'n produk van 'n versameling kennis eerder as die alleenskepper daarvan. Van belang vir die raakvlakke tussen postkolonialisme en postmodernisme in hierdie konteks is die diskoersanalise se siening van die subjek as produk van relasies op 'n manier wat ooreenkomste toon met die strukturalisme (deur denkers soos Althusser en Foucault) en die poststrukturalisme (veral Derrida). Die postkoloniale diskoers se assosiasie met die postmodernisme is dus die gevolg van 'n vergelykbare siening van die talige bepaaldheid van die subjek, wat die subjek maak tot bymeakaarkompunt eerder as 'n sentrum of teenwoordigheid (Ashcroft 1998:224). Die samehang en verskil tussen postkolonialisme en postmodernisme word bepaal deur die vraag of daar binne laasgenoemde se siening van subjektiwiteit genoeg ruimte gelaat word vir die soort anti-hegemoniese weerstand wat 'n sentrale bemoeienis van eersgenoemde benadering is. Daarmee saam word die nosie van geskiedenis as "werklik" in die postmodernisme ook vervang deur geskiedenis as representasie, as pastiche en tekstueel van aard (Young 1990:110). Die gekoloniseerde se geskiedenis as bron en legitimisering van anti-koloniale agentskap is dus in die gedrang.

(T)he parody of the past (...) have no place in a context of real political urgency, where there is a need not for endless self-reflexivity, but for definite decisions to be made: in post-colonial literature the past is called upon, not as a parody, but in deadly earnest (Carusi 1989:88)

Die kwessie van die subjek se bepaaldheid deur diskoers lê ten grondslag van onder meer die debat rondom die spreke namens die gekoloniseerde, waaraan Gayatri Spivak (1988:271) aandag skenk, en wat later in hierdie studie in meer besonderhede bespreek word.

Twee hoofbenaderings kan onderskei word in die opvatting oor die manier waarop die gekoloniseerde subjek agentskap vertoon. Hierdie sienings hang ook saam met die onderskeid tussen voorstanders van die diskursiewe analise van koloniale verhoudings en diegene wat 'n groter klem lê op die materiële vergestaltings van onderdrukking en opstand (hieraan sal meer aandag gegee word in hoofstuk 3). Eersgenoemde word dikwels geassosieer met die siening van die subjek as gefragmenteerd binne 'n web van relasies (dus nader aan die postmodernistiese siening van die subjek) en sien weerstand ook as intern aan hierdie diskoers. Daarteenoor beklemtoon veral

Marxisties-georiënteerde kritici die (konkrete) manifestasies van weerstand buite hierdie diskoers as voorbeelde waar die gekoloniseerde subjek agentskap aanvaar. Een so 'n kritikus is Benita Parry, wat Homi Bhabha se teorie beskryf as 'n "subjectless process of significations and discursive mechanisms" (1997:8).

'n Rigiede opposisie tussen postkolonialisme en postmodernisme is egter nie noodsaaklik nie. Tussenposisies lyk ook moontlik, soos byvoorbeeld gesuggereer deur Ahmad (1994:169) ten opsigte van die werk van Edward Said. Volgens Ahmad weet Said op tipies postmodernistiese wyse te beweer dat opstand nie moontlik is in kollektiewe verband as klas, gender of nasie nie weens die gefragmenteerdheid van die subjek, maar slegs op individuele gebied. Die gekoloniseerde subjek is dus gefragmenteerd, maar die individuele subjek kan wel agentskap aanvaar. Hierdie siening van die subjek as gefragmenteerd verteenwoordig vir Ahmad 'n latere posisie van Said, aangesien Said aanvanklik 'n posisie ingeneem het soortgelyk aan dié van gekoloniseerde nasionalismes, naamlik 'n aanspraak op kollektiewe anti-koloniale agentskap. In sy nawoord tot die 1995-uitgawe van *Orientalism* ontken Said egter dat hy ooit 'n onkritiese houding teenoor nasionalisme ingeneem het (Said 1995:338). Hy meen egter steeds dat die postmodernisme en die postkoloniale kritiek in sekere opsigte lynreg teenoor mekaar staan. Die postmodernisme beklemtoon volgens hom die verdwyning van groot narratiewe van verligting en bevryding, terwyl die postkolonialisme juis vanweë 'n politieke noodsaak op dié soort narratiewe steun (1995:351).

'n Ander soort tussenposisie word gesuggereer deur Spivak (1987:213), wat aan die subaltern 'n agentskap toeskryf in die vorm van gerugte. Gerugte behoort nie tot een oorsprong nie en kan dus nie gesien word as die optrede van 'n outonome subjek nie. Tog verskaf gerugte 'n bedreiging vir die koloniale mag. Hierdie siening van agentskap deur 'n gefragmenteerde, naamlose subjek sluit aan by Loomba (1998:243) se siening van postkoloniale weerstand deur die stilte van die gekoloniseerde. Selfs indien die subaltern nie kan praat nie, is haar swygende teenwoordigheid as passiewe histories-kulturele mag tog subversief. Hierdie stilte van die subaltern beperk, ontwrig en onderbreek alle ander diskoerse. Paradoksaal genoeg kan juis die swye van die subaltern dus 'n groter anti-hegemoniese invloed hê as wanneer sy binne die

beperkinge van 'n imperialistiese diskoers geïnskrybeer word, op so 'n wyse dat haar stem deur die hegemonie goedgekeur is.

Hutcheon (1989:153-154) sowel as Said (1995:351) wys as 'n ander voorbeeld van 'n ontmoetingsplek van die postmodernisme en die postkolonialisme op magiese realisme in tekste. Magiese realisme kan gelees word as 'n (politieke) bevraagtekening van die koloniale geskiedenis sowel as 'n teenkating teen totaliserende of imperialistiese groot narratiewe of oorkoepelende tekstuele sisteme. Ook wat betref marginalisasie stem postmodernisme en postkolonialisme volgens Hutcheon ooreen. In beide benaderings word waarde verleen aan die marginale en word die outoriteit van die sentrum daardeur bevraagteken¹⁰.

Terwyl sekere tussenposisies tussen 'n postmodernistiese siening van die subjek en 'n postkolonialisme met 'n noodsaak vir anti-koloniale agentskap moontlik is, word die teoretiese eklektisisme onderliggend aan sulke tussenposisies ook soms uitgewys. Slemon (1989:9-10) meen sekere referente word in die postkolonialisme behou, logosentrismes soos regverdigheid, waarheid en geregtigheid. Daarvolgens word 'n nuwe narratief herkonstrueer, teenoor postmodernistiese parodie wat slegs dekonstrueer maar nie weer herkonstrueer nie (Slemon 1989:9-10). Die postkoloniale dekonstruksie van die koloniale diskoers is dus eintlik teenstrydig – dit bevoorgond die gekonstrueerdheid (nie-referensialiteit) van die koloniale diskoers, maar stel in die plek daarvan 'n referensiële diskoers wat “waar” en “regverdig” en “getrou” is. So 'n teenstrydigheid is egter soms 'n noodwendigheid in die postkolonialisme, suggereer Slemon. 'n Postkoloniale teoretiese benadering wat gegrond bly in die Westerse postmodernistiese behepthed met tekstualiteit, laat buite rekening dat die krisis van representasie van die postmodernisme nie almal se krisis is nie, en dat die politieke agenda van postkolonialisme daartoe dien om die ewige verglyding van die postmodernistiese betekenaar stop te sit (Slemon 1989:14). Daar moet ook gewaak word teen 'n teleologiese siening van die subjek, asof die postkoloniale behoud van die subjek as bron van antikoloniale weerstand 'n vroeër posisie verteenwoordig as dié van die postmodernisme. Ritchie (1996:152) waarsku daarteen dat die

¹⁰ Hierdie postmodernistiese belangstelling in verskil en positief gewaardeerde marginaliteit kan egter ook die koloniale strategieë van dominasie herhaal wanneer vanuit 'n hegemoniese posisie oor die gemarginaliseerde gepraat word. Presies wanneer belangstelling en sorg neerkom op imperialiserende appropriasie, is volgens Hutcheon 'n onderwerp van twis met geen maklike oplossings nie (Hutcheon 1989:153-154). Daar sal in die hoofstuk oor mediëring en interkulturele vertaling meer aandag gegee word aan hierdie appropriasie van marginaliteit.

postkoloniale subjek gesien word as voortkomend (“emergent”) met sekere essensiële eienskappe nog intakt, omdat dit kan impliseer dat postkoloniale subjekte nog nie postmodern is nie, maar nog ‘n evolusie moet ondergaan vanuit ‘n pre-Westerse, pre-dekonstruktiewe fase.

Die aanname dat ‘n postkoloniale subjek wel agentskap kan vertoon moet dus nie gesien word as ‘n stadium voor dekonstruksie nie, maar eerder as deel van ‘n diskoers waar die selfstandige optrede van subjekte genoodsaak word deur ‘n geskiedenis van onderdrukking. Carusi (1989:88) wys egter daarop dat hoewel die noodsaak vir Marxistiese strategieë in opposisionele postkolonialismes begrypbaar is, die kritiek van die humanisme en sy soewereine subjek nie bloot geïgnoreer kan word nie. ‘n Postkolonialisme wat ‘n soewereine subjek benodig vir weerstand, val terug op humanistiese sienings van subjektiwiteit en stel sig gevolglik bloot aan dieselfde kritiek as wat teen die humanistiese subjek ingebring is (1989:84). Daarom meen sy (1989:93) dat postmodernistiese strategieë soos die pluraliteit van subjekposisies in postkoloniale literêre tekste geappropriëer kan word deur ‘n subjek-effek¹¹ vir ‘n politieke doel. So ‘n posisie stem ooreen met die ambivalensie van Bhabha of Mishra en Hodge se medepligtige postkolonialisme waarna reeds verwys is, naamlik agentskap deur ‘n versteuring van die dominante diskoers. ‘n Postmodernistiese siening van die subjek hoef dus nie politiese impotensie in te hou nie. Die vraag kan selfs gevra word in watter mate opposisionele posisies wel ‘n outonomie van die subjek verteenwoordig en in watter mate dit deel vorm van ‘n koloniale oorheersing deur onderdrukkende regerings wat soms nominale opposisie toelaat as ‘n ontlooting van weerstand, sogenaamde “onderdrukkende toleransie” (Williams en Chrisman 1994:6).

Die belangrikste verskil tussen die benaderings van die postmodernisme en postkolonialisme is dus verskillende sienings oor agentskap en die definiëring van die subjek. Soos hierbo aangetoon, word die hele vraagstuk rondom subjektiwiteit en agentskap egter in sommige kontekste as ‘n luukse beskou, gesien die rol van die teks in die stryd om politieke bevryding (Hutcheon 1989:11, Viljoen 1996:160).

¹¹ Carusi verduidelik die term subjek-effek as die posisionering van ‘n diskursiewe instansie wat die effek is van ‘n verskeidenheid strukture of diskursiewe praktyke, dus nie ‘n outonome subjek as teenwoordigheid nie, maar ‘n subjektiwiteit wat tot stand kom as ‘n gevolg van ‘n verskeidenheid diskoerse.

Die verhouding tussen postkolonialisme en postmodernisme het ook implikasies vir beskouings oor kulturele identiteit. Die postmodernisme het 'n bewuswording gebring van die grense van etnosentriese idees en die bestaan van ander geskiedenis en stemme aan die rand daarvan. Die postmodernistiese besef van fragmentasie van identiteite spruit volgens Bhabha (1994:5) uit die demografie van 'n "nuwe internasionalisme":

For the demography of the new internationalism is the history of postcolonial migration, the narratives of cultural and political diaspora, the major social displacements of peasant and aboriginal communities, the poetics of exile, the grim prose of political and economic refugees.

Hy wys daarop dat hierdie proses van internasionale migrasie en verskuiwings noodsaak dat die vergelykingsbasisse vir kulture hersien word. Die konsep van nasionale kulture, organiese etniese gemeenskappe en kontinue oordrag van historiese tradisies as vergelykingsbasis vir kulture word in die lig hiervan bevraagteken (1994:5). Hierdie hersiening is volgens hom 'n gevolg van postkoloniale prosesse waarvolgens die kulture van die marge nou herinskryf word in die nasionale kulture. Daar is dus in die postkoloniale diskoers 'n bevraagtekening van die outonomie van kulturele waarneming wat ooreenstem met die problematiek van die subjek in die postmodernisme.

Die ooreenkomste en verskille tussen die postkolonialisme en postmodernisme is nie duidelik afgebaken nie, maar toon verskeie punte van oorvleueling. Waar daar dikwels veronderstel word dat postmodernisme die oorkoepelende of aanvanklike diskoers was waaruit postkolonialisme voortvloei, is daar selfs al geredeneer dat postmodernisme uit postkolonialiteit voortkom aangesien laasgenoemde se basisveronderstelling die bevraagtekening van die gesag van sentrums of gesagsinstansies is (D'haen 1999). Loomba (1998:248) waarsku egter teen reduktiewe sienings van sowel postmodernisme, poststrukuralisme as Marxisme. Daar moet eerder gestreef word na 'n genuanseerde dialoog tussen die verskillende benaderings as dat hulle in mekaar geteleskopeer word.

Die debat oor die verhouding tussen postmodernisme en postkolonialisme is egter 'n wye een, gekenmerk deur 'n kompleksiteit waaraan hier nie reg geskied kan laat word nie. Wat vir hierdie studie van belang is, is die manier waarop postmodernistiese nosies oor die subjek die wyses van weerstand beïnvloed in postkoloniale tekste. In watter mate die postkoloniale subjek gesien word binne die postmodernistiese raamwerk van gefragmenteerdheid, gaan grootliks bepaal of 'n teks gelees kan word as 'n voorbeeld van opposisionele of medepligtige postkolonialisme. Die kulturele identiteit wat in hierdie tekste gekonstrueer word, sal waarskynlik ook samehang vertoon met die siening van die kulturele subjek as óf essensieel en outonoom, óf versprei oor 'n reeks posisies waartussen identiteit onderhandel word.

Daar moet egter voortdurend gewaak word teen 'n rigiede, totaliserende sisteem wat poog om verskille en ooreenkomste tussen postkolonialisme en postmodernisme te beskryf sonder om toe te laat vir afwykings, oorvleuelings en kompleksiteite in spesifieke situasies. Beide hierdie benaderings het immers die weerstand teen juis sulke groot narratiewe in gemeen:

(P)ostcolonial studies demand theoretical flexibility and innovation. This is a tall order, but if postcolonial studies demands both a revision of the past, and an analysis of our fast-changing present, then we cannot work with closed paradigms (Loomba 1998:254).

2.4 'n Postkoloniale lesing

Ten spyte van die problematiek verbonde aan postkoloniale terminologie soos hierbo uiteengesit, sal hierdie studie bepaalde Afrikaanse kortverhale wat sedert 1994 verskyn het, lees binne 'n postkoloniale raamwerk. 'n Postkoloniale lesing is volgens Ashcroft et al. (1998:192):

A way of reading and rereading texts (...) to draw deliberate attention to the profound and inescapable effects of colonization on literary production (...). It is a form of deconstructive reading (...) which demonstrates the extent to which the text (...) reveals its (often unwitting) colonialist ideologies and processes.

'n Postkoloniale lesing sal poog om vas te stel in watter verhouding die teks staan ten opsigte van die koloniale diskoers. Dit beteken dat daar vondersoek ingestel word na

die wyses waarop die teks die binariteit van die koloniale diskoers ondermyn of moontlik koloniale opvattinge voortsit. So 'n lesing sal dus bedag wees op die magsrelasies waarbinne 'n teks staan, ook al is hierdie relasies nie altyd duidelik sigbaar nie. Vergelyk Macherey se woorde in hierdie verband: "We always eventually find, at the edge of the text, the language of ideology, momentarily hidden, but eloquent by its very absence" (aangehaal in Coetzee 1990:28). 'n Postkoloniale lesing sal dus die kritiese ingesteldheid inhou wat Said (1993:225) 'n "hermeneutics of suspicion" noem.

By so 'n lesing van tekste is 'n inagneming van die politieke en sosiale konteks belangrik. Vanuit 'n postmodernistiese perspektief word tekste nie gesien as afgeslote betekenseenhede nie, maar as deel van 'n oneindige web van relasies. Een van hierdie relasies is dié van die teks tot koloniale mag, en hierdie verhouding sou dus deel vorm van sowel 'n postmodernistiese as postkoloniale ondersoek. 'n Postkoloniale lesing van tekste hoef dus nie noodwendig alle aspekte van die postmodernisme uit te sluit nie. Die teks staan ook in 'n relasie tot die leser, wat op sy beurt ook 'n teks is wat hom bevind in 'n stel relasies met byvoorbeeld sy omgewing, sy geskiedenis en sy kultuur (wat elk weer deel is van 'n stel relasies). Daarom kan daar nie via 'n teks onmiddellike toegang verkry word tot 'n werklikheid nie, maar skeep die teks sy eie werklikheid. Alle lesings is 'n spel van tekste met mekaar, sonder dat finale betekenis ooit bereik word. Dus is die leser se konteks 'n mede-bepaler van betekenis wat nie buite rekening gelaat kan word nie. Die konteks van die verhale wat in hierdie studie gelees word, is 'n post-apartheid Suid-Afrika, en die wyer konteks die groter koloniale geskiedenis. Die magsrelasies werksaam in 'n diskoers waarbinne tekste verkeer moet in ag geneem word, omdat 'n verstaansproses nooit onmiddellik is nie, maar gemedieerd (Degenaar 1990:8).

Coetzee, Smith en Willemsse (1990:60) meen dat die Afrikaanse letterkunde 'n kulturele strydperk¹² is. Die letterkunde is naamlik die terrein waar die sosiale praktyke van oorheersing gelegitimiseer en organiseer word, maar ook die terrein

¹² Die onmiddellike konteks waarna Coetzee et al. verwys as hulle van die Afrikaanse literatuur as 'n strydperk praat, is dié van 'n Suid-Afrika waar apartheid nog nie verby is nie. Tog sou die Afrikaanse literatuur steeds na apartheid in sekere opsigte as 'n strydperk beskou kan word, al is die gevegslinies nie meer so duidelik teenoor mekaar opgestel nie. Die kragte van oorheersing en onderdrukking is steeds werksaam, omdat mag altyd 'n funksie van diskoers is. Die artikulasie van voormalige onderdrukte se strewe vind byvoorbeeld steeds plaas in post-apartheid tekste, hoewel dit nou gemik is daarop om die kulturele skade van apartheid ongedaan te maak eerder as om die juk van onderwerping af te gooi.

waar onderdrukte se eise en strewes geartikuleer word. Die letterkunde was in die verlede nie waardevry nie en kan dit ook nie ná apartheid wees nie. ‘n Literêre teks produseer dus altyd betekenis binne wisselende diskoerse. Daarom kan dit nooit as ‘n in sigself geslote, outonome of onafhanklike fenomeen beskou word nie. Magsverhoudinge en ideologie is altyd deel van hierdie produksie van betekenis, die teks “staan gedurig in verhouding tot iets, veral dan tot ‘n altyd-aanwesige, maar geheimsinnige en altyd-onsigbare geïnskribeerde ideologie” (Ampie Coetzee 1988:5). Dit is belangrik om te beseef dat die teks nie net die ideologie weerspieël nie maar ook produseer, dat die skep van ideologiese betekenis ‘n gelyktydige, dialogiese proses is (hieraan word in die volgende hoofstuk meer aandag bestee). Ideologie staan nie los van tekste en is daarin representeerbaar nie, maar kom deur tekste self tot stand. Dit is gesetel “in die vesels van die taal”, soos Van Niekerk (1996:23) dit stel. Ideologie verkeer in samehang met tekste en sosiale praktyke (Barker et al. 1986:xiii). ‘n Postkoloniale lesing sou onder meer ten doel hê om ook in tekste waar ideologiese aspekte oënskynlik op die agtergrond bly, die aanwesigheid van ideologie en magsrelasies aan die lig te bring. Dat ook die wetenskaplike ondersoeker in hierdie studie deel vorm van ‘n netwerk van magsrelasies, moet ook in gedagte gehou word.

‘n Postkoloniale lesing sal tekste probeer open tot hul ekstratekstuele verhoudings ten einde ‘n kontinuïteit tussen taal as praktyk in die literêre werk en die ekstratekstuele konteks te bepaal (vergelyk Ampie Coetzee 1988:6). Hierdie konteks sluit nie net sosiale praktyke in nie, maar ook ander tekstuele vorme wat gewoonlik nie as literêr beskou sou word nie – koerantberigte, politieke geskrifte en wette¹³ (Loomba 1998:81). Die literêre teks word nie gesien as ‘n stel talige tekens wat na ‘n buitetekstuele ‘werklikheid’ refereer nie, maar as ‘n stel verhoudinge, waarvan die leser en sy konteks ook deel is. Betekenis word nie in ‘n teks weergegee nie, meen Ampie Coetzee (1988:16), maar geproduseer deur die ineenvlegting van persoonlike, sosiale, historiese en linguïstiese drade. ‘n Teks staan nie los van die geskiedenis nie.

Said (1993:32) se leesbenadering, wat hy ‘n “kontrapuntale lesing” noem, sluit aan by ‘n ideologiesekritiese lesing van die teks soos hierbo uiteengesit. Nes ‘n

¹³ Ampie Coetzee (1990a:16) het byvoorbeeld aangedui dat intertekste soos die Wet op Oproerige Byeenkomste van 1929 gelees moet word as deel van die konteks waarin vroeë Afrikaanse koloniale tekste ter bevordering van Afrikanernasionalisme tot stand gekom het. Vergelyk ook Brink (1985:107) vir ‘n aanduiding van watter invloed sensuurwetgewing onder apartheid op die inhoud van Afrikaanse tekste gehad het.

ideologieskritiese lesing 'n teks plaas binne 'n netwerk van sosiale en politieke gebeurtenisse – sosiale en politieke *tekste* – ondersoek 'n kontrapuntale benadering ook 'n literêre teks in samehang met sosiale gebeurtenisse. Deur diskrepante ervarings te jukstaponeer, kom die ideologie wat verskillende kulture vir mekaar afgeslote gehou het, ook aan die lig. Said lees byvoorbeeld Jane Austen se *Mansfield Park* teen die sosiale geskiedenis van kolonialisme. Dan word die bevoorregte lewe van die karakters ontbloot as uitbuiting van gekoloniseerdes se arbeid. Terwyl só 'n lesing met vrug op koloniale tekste van toepassing gemaak sou kon word, kan die moontlikhede daarvan op postkoloniale tekste ook ondersoek word. So sou 'n postkoloniale terugskrywing na die diskoers van apartheid gelees moet word teen verskeie ander sosiale gebeurtenisse wat nie noodwendig uit die teks afgelees kan word nie (sien die bespreking van Jaco Botha se verhaal in hoofstuk 5.2 van hierdie studie). 'n Kontrapuntale lesing hou 'n bewustheid in dat die geskiedenis genarratiseer word teen ander geskiedenis en dat die dominante diskoers teen ander diskoerse soos onderworpenheid en teenstand afspeel. Tekste word dus nie net gelees in verhouding tot die kanon en met behulp van kanonieke kriteria nie, maar ook teen historiese kulturele omstandighede (Ashcroft 1998:56).

'n Diskoers van kennis wat altyd in 'n bepaalde verhouding staan tot mag kan nie net na die outeur se intensie herlei word nie, soos Clifford (1988:268) aandui. Literêre tekste bevat 'n veelheid van stemme, soos Bakhtin aangedui het in sy teorie oor hibriditeit in die literêre teks. Van al die stemme of ideologieë wat in 'n teks meepraat, kan 'n skrywer onbewus wees (Van Niekerk 1996:24). Die teks se skepping deur 'n individuele subjek is maar net een van sy potensieel betekeniskeppende kontekste, meen Clifford en verwys na Barthes wat 'n onderskeid getref het tussen werk (dit wat in die hand gehou word) en teks (wat in die taal is). Wanneer die (postkoloniale) diskoers ondersoek word, word die aandag toegespits op stellings binne 'n diskursiewe veld eerder as op outeurs se oeuvres en style, tradisies waarin hulle werk, temas, invloede of hul posisie binne die kanon. 'n Postkoloniale lesing fokus die aandag dus op tekste as deel van 'n diskursiewe reaksie op kolonialisme eerder as outeurs se spesifieke werke. Dit gaan nie oor die outeur se mening nie, maar sy/haar stellings soos hulle in verhouding staan tot ander stellings in 'n diskursiewe veld (Clifford 1988:270). Eerder as om in hierdie studie kortverhale eerstens ten opsigte van hul posisie binne 'n skrywer se oeuvre of die letterkundige kanon te plaas,

sal hulle eksemplaries gebruik word as onderdele van 'n diskoers en as voorbeelde om 'n bepaalde leesstrategie te toets.

Die kortverhaalgenre in Afrikaans toon 'n groot produktiwiteit sedert 1994. Dit is dus waarskynlik dat dit 'n gevarieerde beeld van die Afrikaanse literêre postkoloniale diskoers sal bied. Die kortverhaal in Afrikaans is histories ook 'n literêre genre waarin politieke spanninge geregistreer is, soos byvoorbeeld die groot hoeveelheid grensverhale getuig. Mpahlele wys in 'n ander konteks daarop dat kortverhale in die anti-apartheid *struggle* 'n gewilde voertuig was¹⁴. Die rede daarvoor was dat daarin, nes in die outobiografie, skets of vers, vinnig by die tersaaklike boodskap uitgekom word: "You can get quickly to the point, pressure your language for a quick delivery of your anger" (Mpahlele 1987:53). Daar sal aan die begin van hoofstuk 5 'n verdere verantwoording gegee word van die keuse van tekste wat gebruik sal word om die postkoloniale teorie te demonstreer.

2.5 Postkolonialiteit en Afrikaans

Wanneer die Afrikaanse letterkunde vanuit 'n postkoloniale raamwerk benader word, kom daar verskeie verskille na vore wat die ontoereikendheid van Europese teoretisering vir die Suid-Afrikaanse situasie aan die lig bring. Daar is reeds in afdeling 2.2 gewys op die terminologiese problematiek wat spruit uit die Afrikaanse letterkunde se reaksie op meer as een koloniale periode in Suid-Afrika. 'n Bykomende onderskeid ten opsigte van die spesifieke aard van postkolonialiteit in Afrikaans, is dié van taal. Viljoen (1996:161) wys op die tekortkominge van die benadering soos uiteengesit in *The Empire Writes Back*, in hierdie opsig. Viljoen meen dat Ashcroft et al. uitsluitlik fokus op Engelse literatuur wat in Suid-Afrika geskryf is en derhalwe, deur die ignorering van literatuur in Afrikaans en ander inheemse tale, 'n onvolledige beeld van die Suid-Afrikaanse letterkunde skep. Ook John (1998) wys daarop dat 'n postkoloniale beskouing van Suid-Afrikaanse literatuur homogeniserend te werk kan gaan indien die spesifiekhede van die Afrikaanse letterkunde buite rekening gelaat word.

¹⁴ Mpahlele tref spesifiek 'n onderskeid tussen die werk van swart skrywers en dié van wit skrywers wat werk in Afrikaans en Engels. Sy tipering van die kortverhaal se geskiktheid vir politieke kommentaar sou egter ook op Afrikaans van toepassing wees, ten opsigte van byvoorbeeld grensliteratuur, soos hierbo genoem. Wat Engels betref, gee February (1981:137) 'n bespreking van die belangrikheid van die kortverhaal in hoofsaaklik Engelse anti-apartheidsdiskoers.

Volgens Ashcroft et al. (1994:5) kan die postkoloniale diskoers verdeel word in fases. Hierdie fases is reeds uiteengesit onder afdeling 2.2. In hierdie fase-indeling van terugskrywing teen die sentrum word groot klem gelê op die appropriasie en verwringing van die koloniseerder se taal. Terugskrywings na die sentrum moes wys dat wat die koloniseerder se taal betref, “(t)he colonized laid claim to the right of speech by (...) a flagrant contravention of colonial cultural rules, a wrenching of dominant assumptions” (Boehmer 1995:205). In die proses is ‘n normatiewe konsep van wat as “korrekte” of “standaard” taal beskou is, verwerp en is daar van hierdie veronderstelde standaard afgewyk deur die gebruik van vorme wat as dialekte of marginale variante beskou is (Ashcroft 1998:5). In so ‘n mate het die koloniseerder se taal die grense van die gekoloniseerdes se ervaring bepaal dat Ashcroft et al. meen die hele postkoloniale diskoers is ‘n sigbaarmaking van “the process by which the language, with its power, and the writing, with its signification of authority, has been wrested from the dominant European culture” (1994: 8), waar die Europese kultuur hier verwys na die kultuur van die koloniseerder¹⁵. Die literêre vernetting teen die koloniseerder se taal betrek nie net taal as linguïstiese raamwerk nie, maar ook die gesag wat aan bepaalde literêre tekste toegeken is. ‘n Terugskrywing na die sentrum hou dus ook ‘n kritiek in van die letterkundige kanon. Daar is naamlik ‘n aantoonbare wisselwerking tussen literêre waardes en mag, en daarom kan ‘n kanon nie gesien word as ‘n waardevrye keuse van tekste nie, maar eerder as die institusionalisering van die dominante orde (Willemse 1999:3, 9).

Die manier waarop die terugskrywing na die koloniale bestel van apartheid in Afrikaans plaasgevind het, verskil van bogenoemde model van postkoloniale appropriëring en terugskrywing. Die rede hiervoor is dat die grense tussen onderdrukker en onderdrukte nie direk gekorreleer het met die grense van taal soos by die koloniale gemeenskappe waarna Ashcroft et al. verwys nie. Afrikaans is gepraat deur sowel koloniseerders as sekere gekoloniseerdes¹⁶ binne die apartheidskonteks, hoewel daar tog ruimte was vir ‘n afwyking van die standaardtaal deur gekoloniseerdes. ‘n Belangrike verskil was egter dat die koloniseerder se taal ook

¹⁵ In die Afrikaanse letterkunde sou die koloniseerder se taal nie noodwendig as “Europees” bestempel kon word nie, en was Afrikaans sowel taal van die koloniseerder as van die gekoloniseerde, soos reeds aangetoon is. Hoewel hierdie studie fokus op Afrikaans, moet die rol van Engels in die koloniale diskoers nie onderskat word nie. Die rol van Engels in die koloniale diskoers in Suid-Afrika is byvoorbeeld gekritiseer in Etienne van Heerden se roman *Die Stoetmeester*.

¹⁶ Daar was uiteraard ook ‘n groep gekoloniseerdes wat nie Afrikaans gepraat het nie.

gebruik is vir postkoloniale terugskrywings deur diegene wat binne die apartheidsbestel tot die bevoorregte, dus koloniserende, groep behoort het. Brink beskryf dit as volg:

Hier geskied dekolonisering met ander woorde nie net binne daardie gedeelte van die bevolking wat hulle taal as't ware 'terugneem' van 'n oorheerser nie: vanuit 'n posisie van sosiopolitieke bevoorregting word hier aktief empatie met die gekoloniseerde gedemonstreer. Hier is dan sprake van 'n proses wat weerskante toe werk – en wat bowendien nie sonder meer oor en weer 'appropriër' nie, maar ook oor en weer begin *deel en gee* (Brink 1991:7, kursivering oorspronklik).

Deel van die spesifiekhede en ironieë van die Suid-Afrikaanse postkoloniale situasie het dus te make met taal. Hoewel Afrikaans in die diskoers van Afrikanernasionalisme gebruik is as legitimisering van die bestaansreg en afsonderlikheid van die Afrikanervolk¹⁷ (Viljoen 1996:163) ten opsigte van Britse oorheersing, was dit ook die taal van 'n groep wat later tydens apartheid getel het onder die gekoloniseerdes. Nietemin het die gebruik van Afrikaans in die diskoers van oorheersing 'n sterk persepsie laat ontwikkel dat dit die taal van die onderdrukker was. Die standaardisering van Afrikaans wat swart sprekers van die taal gemarginaliseer het, het hierdie persepsie versterk. Binne die diskoers van Afrikanernasionalisme was dit belangrik dat Afrikaans gesien word as 'n taal van Europese oorsprong (February 1981:20, Van der Merwe 1994:4). February (1981:30) meen dat daar reeds by die stigting van die Genootskap van Regte Afrikaners (GRA) in 1875, van die standpunt uitgegaan is dat Afrikaans behoort tot wit sprekers. Hierdie poging deur die GRA en die Eerste Taalbeweging om Afrikaans voor te stel as 'n "wit" taal, is gedoen met die oogmerk om wit Afrikaners saam te bind in 'n kulturele, organiese nasie. Dit was ook die oogmerk van die koerant *Die Afrikaanse Patriot* (Hofmeyr 1987:98). Van Rensburg et al. (1997:43) meen egter dat die rol van die GRA meesal oorskat word, en dat hul werk later deur die Afrikanerbond voortgesit is.

¹⁷ Viljoen (1996:163) wys tereg daarop dat die begrippe Afrikaner en Afrikaanssprekende nie noodwendig gelyk is aan mekaar nie. Die begrip Afrikaner word grootliks geassosieer met wit oorheersing en afsonderlikheid, terwyl Afrikaanssprekende 'n inklusiewe term is wat ook voormalig gekoloniseerdes insluit wat tot dieselfde taalgemeenskap behoort.

Willemse (1992a:30) wys daarop dat die ontstaansgeskiedenis van Afrikaans as gevolg van selektiewe historiografie gekonstrueer is om Afrikanernasionalistiese ideologiese belange te dien:

The history of Afrikaans is clouded by Afrikaner-nationalist ideology. It was a myth fashioned for the purposes of an emerging ethnic nationalism. Pupils were taught that Afrikaans was used for the first time in a white school in Paarl, (...) that its origins were pure and lily-white. But nobody told them that in fact a Muslim school in Bo-Kaap happened to be the first to have Afrikaans medium instruction (...). The first piece of formal Afrikaans appears to have been written in Arabic for the purposes of religious instruction.

Teen die tyd dat die Tweede Taalbeweging (1903-1925) ontstaan het, meen February, is die rol van die bruin spreker van Afrikaans binne die Afrikaanse literêre diskoers deeglik omskryf as stereotipes en minderwaardig (1981:35), met die bruin spreker se Afrikaans as merker van koddigheid¹⁸ (1981:49, vergelyk ook Gerwel 1987:95). In die poging om Afrikaner-identiteit te konstrueer na die Anglo-Boereoorlog, is Afrikaans weer eens as “witmanstaal” voorgehou. Dit is gedoen deur skakels te lê met Nederlands, wat aan Afrikaans ‘n ingangspunt verskaf het in die Grieks-Romeinse “beskawingstradisie” (Hofmeyr 1987:105, vergelyk Van der Merwe 1994:5). Dit was deel van ‘n proses tydens die Tweede Taalbeweging om Afrikaans te professionaliseer en die taal van die petit bourgeoisie te maak, ‘n “algemeen beskaafde taal”, waarvoor die assosiasies van armoede en gekleurdeheid afgeskud moes word (Hofmeyr 1987:103-104). Deel van hierdie proses was die produksie van boeke en geskrewe materiaal in Afrikaans, meen Hofmeyr. Die literêre diskoers van Afrikanernasionalisme was dus gekoppel aan ‘n “suiwering” van sowel rasse- as klasse-assosiasies. Dit is ook gedoen deur Nederlandse beïnvloeding van Afrikaans aan te moedig, ten einde die Engelse en “gekleurde” strukture onderliggend aan die taal uit te wis. Hiermee saam is ‘n reeks organisatoriese en institusionaliserende

¹⁸ February vergelyk die stereotipe van die bruin karakter wat swak Afrikaans praat met die Indo (Nederlands-Indonesiër) se “krompraat” in Nederlandse literatuur. February meen dat Adam Small se werk in “Kaapse” Afrikaans nie altyd entoesiasies ontvang in “bruin” geleedere nie, juis vanweë hierdie rede. Dit is volgens hom beskou as ‘n bevestiging van die stereotipering van bruin spraak as linguïsties koddig en minderwaardig (February 1981:95).

stappe geneem¹⁹, wat uiteindelik uitgeloop het op die aanvaarding van Afrikaans as 'n amptelike taal in 1925 (Hofmeyr 1987:104-108).

Binne die diskoers van Afrikanernasionalisme²⁰ is daar dus mag uitgeoefen deur 'n bepaalde vorm van Afrikaans voor te hou as die korrekte en afwykende vorme daarvan as minderwaardig te merk. Dit stem ooreen met die strategieë van normalisering in die koloniale diskoers waarop Bhabha (1986:152) wys. Daarvolgens is onderskeid getref tussen die amptelike taal van die koloniale administrasie en ongemerkte, gemarginaliseerde vorms. Die onderskeid hang ook saam met die onderskeid tussen geskrewe en orale taal, waar skryftaal die eiendom van die maghebbers was (Schipper 1994:5)²¹. Daar is volgens Bhabha ook 'n gewelddadige hiërargie tussen geskrewe en orale kulture binne die diskoers van koloniale mag (Bhabha 1994:152).

Magsuitoefening deur Afrikaans het dus 'n geskiedenis wat dateer van voor apartheid. Afrikaans se etiket as taal van die onderdrukker word egter veral geassosieer met apartheid. Die beleid van die Nasionale Party en die praktyke van Afrikanernasionalistiese kulturele liggame het tot groot verdelings in die Afrikaanse taalgemeenskap gelei en gesorg dat baie sprekers hulle van die taal gedisassosieer het (Killam en Rowe 2000:18). Gevolglik konstateer Mabandla (1997:23):

It was regarded as the language in which many black people were humiliated. It was regarded as the language of security policemen in the dark cells of solitary confinement.

Willemse (1987:198) wys ook op die assosiasie van Afrikaans met apartheid:

¹⁹ Byvoorbeeld die stigting van die Helpmekearfonds wat steun gebied het aan rebelle teen die Suid-Afrikaanse deelname aan die Eerste Wêreldoorlog aan Britse kant, die stigting van die Nasionale Pers as mondstuk van die Nasionale Party gedurende die Eerste Wêreldoorlog, die instelling van Afrikaans as vak aan twee universiteite (1918) en die vertaling van die Bybel in Afrikaans (1933) (Hofmeyr 1987:107).

²⁰ Die diskoers van Afrikanernasionalisme moet egter nie gesien word as organies of idealisties nie, meen Hofmeyr (1987:116). Sy demonstree dat hierdie diskoers verskeie teenstrydighede en onstabiliteite vertoon. Afrikanernasionalisme het ook nie primêr uiting gevind in die kategorieë van taal en godsdiens of in 'n spontane beweging "van onder af" nie. Die diskoers is sterk gemerk deur klasseformasies, en die konstruksie van Afrikaner-etnisiteit het dikwels ook klassebelange gedien. Ook die interpretasie van die begrip "nasie" was onderworpe aan politieke debat (1987:109).

²¹ Vergelyk die gebruik van literatuurstudie om koloniale mag uit te oefen waarop Loomba (1998:85) wys. Die eie tradisies van die inheemse bevolking is sodoende onderdruk ten einde die kulturele meerderwaardigheid van die sentrum te veronderstel.

(N)a 1976 kan g'n mens ontken dat Afrikaans keer op keer ingespan word vir strukturele verdrukking, magsmonopolie, apartheid en nou neo-apartheid nie. Dit sou inderdaad nie vergesog wees om te beweer dat 'n polities-verdrukte meerderheid van Suid-Afrikaners die gebruik van Afrikaans hoogs ergerlik vind nie.

Die problematiek van 'n teoretisering rondom postkolonialiteit in Afrikaans spruit egter uit die feit dat Afrikaans nie net die taal van die onderdrukker was, wat in 'n daad van opstand opgeëis kon word deur die gekoloniseerde nie. Afrikaans was nog nooit 'n suiwer blanke taal nie, 'n feit wat 'n bepaalde ironie verleen aan die diskoers van Afrikanernasionalisme: "(T)he language around which this (white) nationalist battle was conducted was a 'brown' language in its formation" (Pechey 1994:159).

Hoewel Afrikaans in 'n groot mate geassosieer was met die koloniseerders van apartheid, bestaan die grootste deel van die Afrikaanse taalgemeenskap uit voormalig gekoloniseerdes (Willemse 1997:9). Afrikaans is trouens sedert sy ontstaan gekenmerk deur invloede uit 'n veelheid van ander tale. Dit is ook in sy vroegste vorm nie die taal van die maghebber nie, maar van die gemarginaliseerde. February (1981:19-20) wys daarop dat Afrikaans in die Nederlandse koloniale periode beskou is as "Hotnotstaal", aangesien dit beskou is as 'n gebrekkige vorm van Nederlands:

Afrikaans association with the Khoi automatically made it a language of low cultural status, fit only for the uncivilized, the hewers of wood and the drawers of water. Furthermore, by implication, Afrikaans could therefore only be a language of comic proportions (February 1981:20)

Bogenoemde pogings deur die Eerste en Tweede Taalbewegings was 'n poging om hierdie "gekleurdheid" en lae klasse-oorsprong van die taal te maskeer. Die realiteit was dat Afrikaans as taal reeds in die negentiende eeu gemerk is deur sterk klasse-verskille. Engels en Nederlands is gepraat deur die hoë en middelklasse, terwyl Afrikaans ontstaan het onder die werkersklasse en armes, wat in rasgemengde gemeenskappe gebly het (Hofmeyr 1987:96).

The variety of terms by which Afrikaans was known all pointed to a strong association with poorness and 'colouredness'. Some of these terms included 'hotnotstaal' (Hottentot language), 'griekwataal' (Griqua language), 'kombuistaal' (kitchen language), 'plattaal' (vulgar language) and 'brabbeltaal' (patois/lingo). In the 1870s another term was to be added to this list: 'patriots', or, as it was pronounced in the Cape, 'patterjots' (Hofmeyr 1987:97).

Ook Brink (1991:5) wys daarop dat Afrikaans ontstaan het "in die mond van die nie-sprekers van die taal", dit wil sê diegene wat later in pogings om Afrikaans voor te stel as "suiwer", doelbewus ontken is as sprekers van die taal. Die eerste sprekers van Afrikaans was naamlik slawe en die inheemse bevolking wat in kontak gekom het met Nederlandse koloniseerders. Ook wat betref godsdiens was Afrikaans nie homogeen nie. Reeds voor die stigting van die GRA het Abu Bakr in 1869 'n rituele gids vir Moslems in Afrikaans die lig laat sien (Davids 1987:37-59), terwyl Pannevis die Bybel in Afrikaans vertaal het (Van der Merwe 1994:4), met die oog op die "bruin" gemeenskap wat volgens hom nie Nederlands kon verstaan nie (Van Rensburg et al. 1997:43). Die voorstelling van Afrikaans as "blanke" taal het volgens February (1999:3) beteken dat sommige persone wat Afrikaans gepraat het moeilik kon aanspraak maak op die taal as een van die kenmerke van hul identiteit en 'n negatiewe houding daarteenoor ontwikkel het as "taal van die onderdrukker". February wys egter ook daarop dat pogings om ideologiese mag te verskuif, gepaard gegaan het met pogings om Afrikaans los te maak van die stigma dat dit die taal van die onderdrukker is.

Afrikaans was dus die taal van die koloniseerder sowel as die gekoloniseerde. Daarom kan terugskrywings na die koloniale diskoers van apartheid nie beskou word as 'n appropriasie van die taal van die koloniseerder in dieselfde sin as die vervanging van Engels (met 'n hoofletter) met 'n veranderde vorm, engels (met 'n kleinletter) soos Ashcroft et al. (1994:83) uiteensit nie. Postkoloniale terugskrywings sal eerder die wanopvatting regstel dat Afrikaans oorspronklik 'n "wit" taal was in die "suiwer" vorm wat deur die Afrikanernasionalistiese diskoers gepropageer is:

A post-apartheid perspective would complicate this schematic asymmetry with a welter of past ironies which need to be rescued from forgetfulness if they are ever to be compelled into future possibilities of freedom (Pechey 1994:159²²).

Hierdie regstelling is reeds onder apartheid geïnisieer. Brink (1991:6) sien die gebruik van nie-Standaardafrikaans deur skrywers soos Small en Petersen in terme van 'n postkoloniale terugskrywing teen die koloniale sentrum wat die meesertaal in verband gebring het met sy hibriede ontstaansgeskiedenis. February (1981:94) tref ooreenkomste tussen Small se Afrikaans en kreoliseringsprosesse in Surinaamse Nederlands²³. Willemse (1987:199-200) sien die gebruik van Kaaps as 'n "verbondenheid met die ideologie van die township". Elders (1999:11) verwys Willemse spesifiek na die ortografie in die werk van swart skrywers in Afrikaans wat Small nagevolg het en meen dit het afstand bewerkstellig met die "algemeen-beskaafde" Afrikaans. Hierdie werk het ook die township- en werkersklaslewe aan middelklaslesers voorgestel, meen hy.

Die gebruik van Kaaps is dikwels egter nie oral gesien as geslaagd nie – daar is eerder gemeen dat dit stereotiperend inwerk. February (1981:95) en Van Wyk (1997:79, 1999:130) wys op die kritiek wat Adam Small in hierdie verband uit sowel hegemoniese as nie-hegemoniese oorde ontvang het. Van Wyk meen self ook dat die gebruik van Kaaps stereotiperend kan werk (1997:92). Ook Malan (1997:53) meen dat "Kaaps" waarskynlik te gestigmatiseerd is en dat daar na 1994 nog min tekens is dat die kulturele houvas en status van Standaardafrikaans aan die verander is.

Boonop is Afrikaans nie net gebruik in die legitimisering en uitvoering van apartheid as politieke stelsel nie, maar ook in die weerstand daarteen²⁴.

²² As voorbeeld van hierdie postkoloniale herskrywing van Afrikaans se ontstaansgeskiedenis wys Pechey op onder meer "rekreolisasie" in die lirieke van Afrikaanse rockmusiek.

²³ Elders meen February (1991:7) dat Nederlands as studieterrrein aan Suid-Afrikaanse universiteite eerder moet konsentreer op die Nederlandse kreoliserings in kolonies soos Antille, Suriname en Indonesië as slegs die sogenaamde "stamverwantskap" tussen Suid-Afrika en Nederland. So 'n benadering is volgens hom van groter maatskaplike relevansie, omdat dit ook die "Afrikanisering" van Afrikaans sal betrek.

²⁴ Ten spyte van die tradisie van protes in Afrikaans, meen Brink (1987:227) dat Engels die lingua franca van verset geword het in Suid-Afrika. Volgens Chapman (1987:180) het Engels die taal van protes geword omdat Engels nie so maklik emotief geëtiketteer kon word as taal van die onderdrukker nie. Brink wys egter daarop dat Engels ook 'n imperialistiese denkwêreld het wat aan hom "verkleef bly sit" (1987:22). February (1981:90) wys ook daarop dat hoewel Afrikaans onder apartheid al 'n "fascistiese taal" genoem is, die rol van Engels in Suid-Afrika in imperiale en koloniale magsuitoefening min aandag ontvang het en onkrities beskou is. Deur slegs Engels as die taal van die protes te beskou, word die tradisie van weerstand in Afrikaanse literatuur geïgnoreer. Daar sal waarskynlik ook uit tekste in inheemse of "swart" tale 'n tradisie van protes aangetoon kon word – 'n projek wat buite die bestek of kennisveld van hierdie studie val.

Afrikaans is van hierdie stryd nie uitgesluit nie: wat die taal van die Afrikaner-nasionalis en die Afrikaner-*bourgeoisie* was, was tergelykertyd ook die taal van die 'stemlose' slaaf en die swart werker; ook van die Afrikaner – die nie-nasionalis (Coetzee, Smith en Willemse 1990:60).

Vanuit die geledere van gekoloniseerdes het skrywers in Afrikaans weerstand gebied en het 'n debat rondom swart Afrikaanse skryfwerk ontstaan, wat uitgeloop het op twee kongresse waarop ernstig oor die rol van die swart skrywer in Afrikaans besin is (sien Smith et al. 1985 en Willemse et al. 1997).

Daar het reeds lank voor demokratisering in Suid-Afrika 'n postkoloniale terugskrywing vanuit die geledere van die gekoloniseerdes plaasgevind, in hul eie taal wat deur koloniseerders toegeëien is. Hierdie terugskrywing kan gesien word as die dekolonisering waarna Jolly (1995:23) verwys (en waarop John (1998) kritiek lewer vanweë die homogeniserende aard van Jolly se argument). Sy meen dat swart skrywers in Afrikaans "must work to decolonize a language that carries a seemingly indelible stain not only in other countries but also among other black South Africans".

Om egter die vernet teen Afrikaans as taal van die koloniseerder te beperk tot swart skrywers in Afrikaans, is juis om die kompleksiteit maar ook uniekheid van Afrikaans se postkolonialiteit mis te kyk. Die terugskrywing na of teen die diskoers van apartheid het nie net plaasgevind vanuit die geledere van die gekoloniseerdes nie, maar ook vanuit diegene wat op grond van hul velkleur of ras tot die koloniserende groep van apartheid behoort het. Rabie (1987:239) wys daarop dat Afrikaans in hierdie teen-hegemoniese diskoers 'n verenigende eerder as verdelende faktor was omdat dit die binariteit van ras kon oorskry. Veral sedert die sestigerjare is daar fel kritiek op apartheid gelewer in Afrikaanse letterkundige tekste (Viljoen 1996:164), waarvoor reeds uitgebreid verslag gedoen is deur onder andere Cope (1982), Brink (1985), Willemse (1992) en Van der Merwe (1994). Van beide kante van die binariteit wat apartheid daargestel het, is hierdie binariteit in Afrikaans ondermyn:

Afrikaans was dus sowel die taal van die onderdrukker as van die *struggle*.

Dit is dus duidelik dat koloniseerder en gekoloniseerde in die geval van die Afrikaanse letterkunde nie noodwendig afsonderlike eenhede is wat maklik uitmekaar

gehaal kan word nie. In sommige gevalle het die opponerende vorme dikwels in interaksie en opposisie met mekaar gefunksioneer; die een het dikwels sy kreatiewe energie uit die samewerking met of verset teen die ander geput (Viljoen 1996:164).

Vanweë hierdie verstrengeldheid van die identiteite van koloniseerder en gekoloniseerde is dit nie moontlik om 'n duidelike uiteensetting van appropriasie en omvorming van die koloniseerder se taal te gee op die model wat Ashcroft et al. voorstel nie. Die terugskrywing na die koloniale diskoers geskied naamlik ook uit dié deel van die bevolking wat reeds die dominerende taal "besit" en dit nie hoef te approprieer nie. Maar dan veroorsaak hierdie assosiasie van Afrikaans met die koloniseerder 'n identiteitskrisis vir diegene wat tot die koloniserende groep behoort, maar weerstand bied teen apartheid. Die taal moet dus in 'n sin ook opgeëis word deur diegene wat tot die koloniserende groep behoort. Vergelyk die verwoording van hierdie dilemma van identiteit by Antjie Krog in die konteks van die Waarheids-en-versoeningskommissie: "How do I live with the fact that all the words used to humiliate, all the orders given to kill, belonged to the language of my heart?" (1998:238). Die komplekse assosiasie van Afrikaans met die koloniseerder, gekoloniseerde en die verskuivende grens tussen hierdie twee groepe, is dus deel van 'n postkoloniale soeke na identiteit wat steeds voortduur na die demokratisering van Suid-Afrika (vergelyk ook Viljoen 2000).

Eerder om dit as appropriasie van die koloniseerder se taal te bestempel, sou die gebruik van Afrikaans deur die gekoloniseerde deel van die bevolking gesien kan word as 'n terugeis van *hul eie* taal deur die sprekers daarvan wat om redes van magsuitoefening gemarginaliseer is. Daar sou wel ook geredeneer kan word dat die invoeging van woorde in Kaaps²⁵ kon dien as 'n voorbeeld van wat Ashcroft et al. "verwerping" (*abrogation*) of die invoeging van 'n "metonimiese gaping" noem. Eersgenoemde word gedefinieer as die verwerping van die normatiewe konsep van 'n korrekte of standaardtaal soos dit gebruik word deur die koloniserende klas of groep in teenstelling met vorme wat as marginale variante of minderwaardige dialekte beskou word (Ashcroft et al. 1998:5). Die invoeging van 'n metonimiese gaping, oftewel vreemde, onverklaarde woorde, frases of passasies uit 'n eerste taal of

²⁵ Daar vind ook in Afrikaanse kortverhale invoegings uit ander tale plaas, byvoorbeeld uit Zoeloe in die verhale van Riana Scheepers. 'n Voorbeeld hiervan binne die huidige bestek is haar verhaal "Klipsop" uit die bundel *'n Huis met drie en 'n half stories* (1994). Die problematiek rondom hierdie gebruik van elemente uit 'n ander kultuur sal in 'n latere hoofstuk aan die orde kom.

begrippe, verwysings of toespelings uit 'n vir die leser vreemde taal, is deel van hierdie verwringing (Ashcroft 1998:137). Terwyl daar wel 'n sekere onverstaanbaarheid aan die invoeging van nie-standaardafrikaans in die dominante diskoers verbonde is, en hierdie invoeging wel 'n ideologiese funksie kan vervul, is hierdie invoegings egter nie afkomstig uit 'n *ander* taal nie. Dit het eerder die funksie om die dominante, standaardafrikaans te hibridiseer. Die taal word opnuut vasgestel in 'n wisselwerking tussen koloniseerder en gekoloniseerde, wat nosies van suiwerheid of besit deur 'n bepaalde groep ondermyn. Die grense van Afrikaans word dus opnuut onderhandel, soortgelyk aan die hibridiese proses van kulturele identiteitskonstruksie waarop Bhabha (1994: 37) wys.

Daar word egter ook uit verskeie oorde gewaarsku dat die diskoers rondom Afrikaans in 'n postapartheid-konteks noulettend ontleed moet word vir nuwe vorme van imperialisering. Die inkorporering van die narratiewe van vroeër gekoloniseerde Afrikaanssprekendes het nie vanselfsprekend in die postapartheid diskoers die effek van 'n ondermyning van die magsdiskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid nie. Om soos Degenaar (1999:67) te impliseer dat Afrikaans na 1994 outomaties bevry is van politieke bagasie, kan aanleiding gee tot 'n té simplistiese siening van die dinamiek van die taaldebate.

Coetzee, Smith en Willemse (1990:60) het reeds voor die aanbreek van 'n demokratiese bestel in Suid-Afrika daarop gewys dat die diskoers rondom die posisie van Afrikaans na apartheid heroorweeg sou moes word binne 'n ontwikkelende nasionale kultuur. Dié waarskuwing is steeds geldig, naamlik dat daarop gelet moet word dat die beywering vir die status van Afrikaans nie die magsverhoudinge van apartheid perpetueer nie, gesien die taal se geskiedenis as instrument van hegemonie. 'n Postkoloniale Afrikaanse letterkunde sal wel daarop gerig moet wees om diegene wat voorheen uitgesluit is uit die kanon in die diskoers te herinskryf deur die "benoude grense van die tradisie en die politieke en klassekarakter onderliggend daaraan" te verander (Coetzee, Smith en Willemse 1990:60). Dit hou volgens die skrywers 'n hersiening in van literêre norme. Kulturele produkte soos literêre tekste wat in Afrikaans tot stand gekom het sal volgens hulle binne 'n breër konteks beoordeel moet word en nie meer binne die "wurggreep van die estetiese en die beperkte evaluatiewe" (1990:60) soos dit voorheen die geval was nie. 'n Postkoloniale

leesagenda, soos die een wat in hierdie studie gevolg word, sal dus ook tekste wat buite die aanvaarde literêre kanon val, betrek by 'n ondersoek na die diskoers van kulturele identiteit. Die verhouding van die literêre kanon in Afrikaans tot die magsinstansies van die verlede moet derhalwe ook in berekening gebring word by 'n postkoloniale lesing van Afrikaanse literêre tekste.

Die geskiedenis van Afrikaans binne 'n diskoers van magsuitoefening noodsaak egter ook 'n kritiese beskouing van die ideologiese funksie van die fokus op 'n "marginale" posisie binne 'n postapartheid literêre diskoers. Daar moet vasgestel word of die inkorporering van die voormalig gekoloniseerdes by die diskoers wel 'n postkoloniale terugskrywing na die dominante tradisie verteenwoordig. Dit is moontlik dat die inkorporering van swart Afrikaanse stemme in literêre tekste en die diskoers daarrondom, legitimiteit kan verleen aan pogings om die magstrukture van apartheid te perpetueer (Malan 1997:56). Die betrek van voorheen gemarginaliseerde Afrikaanssprekendes om die posisie van Afrikaans in 'n postapartheid Suid-Afrika te verstewig, kan deel vorm van 'n taalstryd wat eintlik 'n dekmantel is vir 'n strewe na mag, bevoorregting en kulturele voorsiening (vgl. Mabandla 1997:25)²⁶. Jakes Gerwel (1999:12) spreek hom krities uit ten opsigte van hierdie taalstrewe, wat volgens hom gekenmerk word deur "'n onverfynde brutaliteit, amper 'n agterlikheid, (...) gedurige aggressiewe bitterbakkigheid en kleinlike keffery".

Pogings om die begrip "Afrikaner" te verbreed ten einde ook voormalig gekoloniseerde Afrikaanssprekendes in te sluit by die beywering vir taal- en minderheidsregte, is reeds met weerstand begroet. Willemse (2000) meen dat swart Afrikaanssprekendes vanweë hul getalle dikwels terloops by protesaksies vir taalregte betrek word om die "agenda van Afrikaners" te ondersteun. Wyngaard (1999:37) wys ook daarop dat sogenaamde "bruin" Afrikaanssprekendes nie geraadpleeg is oor die verwysing na hulle, binne 'n post-1994 debat oor taal- en minderheidsregte, as "Afrikaners" nie. Om hierdie rede word bepleit dat 'n postkoloniale diskoers oor Afrikaans gepaard gaan met 'n verbintenis tot verskil en meertaligheid (Mabandla 1997:26). Taalregte vir Afrikaans sal die hele Afrikaanssprekende gemeenskap se belange moet dien. Die profiel van kleur, lewensbeskouing en godsdiens van

²⁶ Vergelyk die vrae wat Redelinghuis (1997:19) oor hierdie kwessie stel. Willemse (2000) wys op die ironie dat baie van die prominentste deelnemers aan protesaksies rondom Afrikaans intellektuele met 'n teenapartheid-geskiedenis is.

Afrikaanssprekendes sal dus moet verskuif (De Klerk 1999:118). Dit blyk dus dat die model van *The Empire Writes Back* ten opsigte van appropriasie van die taal van die koloniseerder aansienlik kompleks is binne die diskoers oor Afrikaans en die Afrikaanse letterkunde.

HOOFSTUK 3

TAAL, MAG EN KULTURELE IDENTITEIT

The whole government of India is carried out in writing – J.S. Mill (aangehaal in Bhabha 1994:93).

Hierdie hoofstuk sal enkele aspekte van die koloniale diskoers uitlig om te illustreer hoe binêre opposisies daargestel is deur diskursiewe magsuitoefening. 'n Begrip van hoe hierdie binêre opposisies vasgestel is, is noodsaaklik indien literêre tekste ondersoek wil word as terugskrywings na die koloniale diskoers van apartheid. Wanneer daar verwys word na 'n postkoloniale terugskrywing in literêre tekste na die koloniale diskoers, word geïmpliseer dat die ontleding van tekste sal plaasvind met behulp van diskoersanalitiese apparaat. Diskoersanalise behels 'n bepaalde beskouing van taal, waarheid, mag en die verhouding tussen dié begrippe onderling (Ashcroft et al. 1994:167). Voordat postkoloniale terugskrywings ondersoek word as ondermynings van die opposisies van apartheid, is dit dus nodig om duidelikheid te verkry oor die manier waarop hierdie opposisies in die eerste plek daargestel is.

Wanneer vanuit 'n diskoersanalitiese perspektief ondersoek ingestel word na kulturele identiteit in kortverhaalttekste, word daar veronderstel dat kulturele kennis altyd 'n funksie is van mag. Aangesien koloniale diskursiewe magsuitoefening geskied het deur die daarstel van 'n opposisie tussen self en ander, sal 'n ondermyning van hierdie magsuitoefening in postkoloniale terugskrywings 'n bepaalde verandering van hierdie opposisie vereis. Omdat daar in die koloniale diskoers 'n reeks binêre opposisies opgestel is wat in samehang met mekaar verkeer het, sal 'n postkoloniale ondersoek na kultuur ook verskeie ander kategorieë van verskil betrek. Daar sal dus ook vasgestel moet word in watter mate 'n postkoloniale herkonstruksie van kulturele identiteit gepaard gaan met die ondermyning van opposisies ten opsigte van ras, klas, gender, godsdiens en etnisiteit. Die verhouding tussen die begrippe plek, ruimte en landskap is ook bepalend vir identiteit. Aangesien hierdie begrippe saamhang met die koloniale diskoers se opposisie tussen koloniseerder en gekoloniseerde, moet dit ook betrek word by 'n ondersoek na postkoloniale kulturele identiteit.

3.1 Diskoers en kolonialisme

Die grondslag van die begrip diskoers, soos deur die Franse filosoof Michel Foucault geformuleer, is die siening dat die mens se bewussyn van die werklikheid gevorm word deur taal wat altyd in verhouding staan tot mag (sien Foucault 1980). Taal gee nie bloot 'n werklikheid weer wat waardeevry waargeneem kan word nie, maar skep daardie werklikheid vanuit 'n bepaalde belang. Die waarneming en ordening van 'n bepaalde werklikheid in taal is dus reeds ideologies georiënteer. Die magsinstansie bepaal die inhoud van elke nuwe kennisuitspraak wat gemaak word binne 'n diskoers, sodat slegs sekere stellings aangaande die werklikheid as waarheid kan geld. Sodoende word die werklikheid slegs kenbaar deur middel van kennis wat deur die magsinstansie toegelaat word.

Hierdie kennisuitsprake sluit in literêre tekste, maar ook alle ander kennisuitsprake – akademies, staatkundig, kultureel, histories, geografies ensovoorts - wat in verband met 'n sekere onderwerp gemaak word. 'n Diskoers kan dus gesien word as 'n versameling kennisuitsprake, deur 'n magsinstansie bepaal as "waarheid" ten koste van ander kennisuitsprake, wat sosiale bestaan orden aan die hand van onuitgesproke reëls, aannames, vooroordele, weglatings en insigte (Ashcroft et al. 1998:73). Die kennisuitsprake wat binne so 'n magsbeheerde diskoers die status van waarheid verkry het, word dan weer gebruik as bewys of legitimering vir voortgesette magsuitoefening. Diskoers skep dus 'n "realiteit" wat op sy beurt diskoers ondersteun – diskoers is met ander woorde self-genererend (Young 1995: 160). Dit beteken nie dat daar geen materiële magsuitoefening bestaan nie, maar bloot dat ook die materiële magsuitoefening plaasvind binne 'n diskursiewe netwerk. Spivak (1987:78) stel dit as volg:

We know no world that is not organized as a language, we operate with no consciousness but one structured as a language – languages that we cannot possess, for we are operated by those languages as well.

Die manier waarop die werklikheid geken word, is dus onlosmaaklik verbonde aan taal, wat altyd in verhouding tot 'n magsinstansie staan. Daarom definieer Spivak ook sosiale praktyke as deel van "teks" :

'The Text,' in the sense we use it, is not just books. It refers to the possibility that every socio-political, psycho-sexual phenomenon is organized by, woven by many, many strands (...) and that are not within our control (...) If you get totally involved in political activism, you will find that you become more and more aware of the problems of the textuality of the socius. You will not go away from the text by deciding to join movements, or by deciding to stop reading books (Spivak 1990:120).

Hierdie siening van die verband tussen taal en mag is deur Edward W. Said van toepassing gemaak op die Europese koloniale projek in die Midde-Ooste. Sedert die verskyning van sy boek *Orientalism* in 1978 is die Foucauldiaanse konsep van diskoers toenemend gebruik in kombinasie met koloniale verhoudinge, en het dit aanleiding gegee tot die studieveld van koloniale diskoersanalise. Die postkoloniale teorie, wat fokus op die diskursiewe reaksie op kolonialisme, verkeer in simbiose hiermee (Viljoen 1996:158). Said se *Orientalism* het naamlik aangetoon dat daar 'n intieme verbintenis is tussen taal, kennis aangaande kulture en die geskiedenis van kolonialisme en imperialisme (Young 1995:159). Said het in sy *Orientalism* aangetoon dat 'n koherente diskoers oor die Ooste in die Weste gevorm is wat bestaan uit 'n stel essensialiserende idees. Hierdie stel idees het vir die Westeringe in so 'n mate 'n eenheid gevorm dat hierdie diskoers nie as sulks gesien is – 'n stel aannames, stereotipes en reduksies – nie, maar as die "werklike" Ooste sonder dat die representasionele en subjektiewe aard, die manier waarop hierdie representasies bepaal is deur ideologiese belang, in gedagte gehou is. Hierdie diskoers het vertrek vanuit die standpunt van Westerse meerderwaardigheid en het tautologies te werk gegaan in die sin dat dit terselfdertyd gesien is as regverdiging vir die Weste se ingrype in die Ooste. Tekste oor die Ooste is dus geproduseer vanuit 'n bepaalde ideologiese belang en het op hul beurt hierdie ideologiese belang ondersteun.

Binne so 'n siening van die verhouding tussen diskoers en magsuitoefening, hou die hele proses van kolonialisme en die weerstand daarteen verband met talige kennisuitsprake. Die ekonomiese, militêre, politiese en intellektuele magsuitoefening van kolonialisme kan volgens só 'n analise nie geskei word van die diskursiewe

aspekte daarvan nie. Die koloniale diskoersanalise van *Orientalism* bring die besef mee dat alle kennis op een of ander manier gekontamineer is deur magsverhoudinge. Die taak van die diskoersanalitikus is om die aannames onderliggend aan kennisproduksie vas te stel en aan die lig te bring (Young 1990:127). Dit beteken egter nie dat koloniale diskoers slegs 'n valse representasie van 'n "werklikheid" gee wat reggestel moet word deur na 'n empirie te verwys nie. Diskoersanalise wil aantoon dat alle ervarings van die werklikheid deur taal bemiddel word en vanuit 'n bepaalde ideologiese hoek waargeneem word. Van die kritiek wat teen Said gelewer is, is juis gebaseer op 'n foutiewe veronderstelling in dié verband deur Said self (vergelyk Young 1990:127 en Clifford 1998:260). Die feit dat diskoers die waarnemer se werklikheid skep en nie net 'n misrepresentasie van hierdie waarneming in taal gee nie, is belangrik ook ten opsigte van konstruksies van kulturele identiteit, soos Hall (1994:392) aantoon. Die ondermyning van stereotipes waarvolgens subjektiwiteit in die koloniale diskoers vasgestel is, kan dus nie in postkoloniale terugskrywings bloot "verkeerd bewys" word nie. Die ondermyning sal moet geskied deur die verandering van die aannames en magsposisies waarvolgens hierdie stereotipes daargestel is. Daar sal weer later in hierdie studie aandag gegee word aan hierdie kwessie.

Koloniale geweld bevat dus ook 'n epistemiese aspek, waarvolgens die gekoloniseerdes se kultuur, idees en waardestelsels onderwerp is aan magsuitoefening van die koloniseerder (Loomba 1998:54). Deur die toutologiese proses wat hierbo genoem is, het 'n diskoers oor gekoloniseerdes se kultuur ontstaan wat ten doel gehad het om hulle in 'n onderworpe posisie te hou. Die gekoloniseerdes se kultuur is vanuit 'n diskursiewe magsposisie gekonstrueer as minderwaardig teenoor dié van die koloniseerder. Op grond van hierdie konstruksie is koloniale magsuitoefening geregverdig en as wenslik gesien, soms deur die gekoloniseerdes self (Ashcroft et al. 1998:42).

Wanneer die diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid gesien word as 'n koloniale diskoers (sien hoofstuk 2.1), word daar dus ook veronderstel dat die konstruksie van kulturele identiteit – soos onder meer in literêre tekste plaasgevind het - altyd op een of ander manier in verband gestaan het met politieke, ekonomiese en militêre magsuitoefening:

To assume control over a territory or a nation was not only to exert political or economic power; it was also to have imaginative command (...) colonialist and postcolonial literatures did not simply articulate colonial or nationalist preoccupations; they also contributed to the making, definition, and clarification of those same preoccupations (Boehmer 1995:5).

Die diskoersanalise as 'n benadering om koloniale magsuitoefening te ondersoek, is egter ook die onderwerp van kritiek.

3.2 Kritiek teen diskoersanalise

Die kritiek op die diskoersanalitiese benadering tot kolonialisme sou op minstens twee maniere onderskei kan word. Die eerste punt van kritiek is dat die diskoersanalise nie genoeg ruimte laat vir weerstand deur die gekoloniseerde subjek nie. Volgens hierdie kritici veronderstel 'n diskursiewe siening van die koloniale en postkoloniale prosesse 'n te groot rol vir die koloniale diskoers in die bepaling van die gekoloniseerde se subjektiwiteit. Indien alle kennisuitsprake wat nie met die magsbeheerde diskoers strook nie, as vals verwerp sou word, sou teen-hegemoniese kennisuitsprake uitgesluit bly van toegang tot mag. Dit sou beteken dat die gekoloniseerde tot stilswe gedwing sou word deur die koloniale diskoers (vergelyk Kossew 1996:72). Homi Bhabha meen dat Said foutiewelik beweer dat Oriëntalisme altyd suksesvol was in sy uitoefening van mag deur diskoers. Bhabha toon aan dat koloniale diskoers nie net 'n magsbeheerde instrument was wat deur die konstruksie van kennis opereer nie, maar ook volgens die ambivalente, splytende kragte van begeerte en afkeer. Deur hierdie konflikterende kragte binne die koloniale diskoers self, was 'n ondermyning van die diskoers reeds teenwoordig in die oomblik van koloniale benoeming (*enunciation*) (Young 1995:161).

Die postkoloniale diskoersanalitiese siening dat die subjek bepaal word deur diskoers en dus nie outonoom is nie, is 'n aanduiding van die poststrukuralistiese elemente onderliggend aan dié benadering. Die teenwoordigheid van hierdie poststrukuralistiese denke oor die subjek as verskuiwend en gefragmenteerd binne die postkolonialisme, is die rede waarom dit dikwels gekritiseer word as polities impotent (sien hoofstuk 2.3). Kritici van die diskoersanalitiese benadering tot postkolonialisme meen so 'n siening van die subjek maak dit onmoontlik vir

gekoloniseerdes om kollektief weerstand te bied teen kolonialisme. Sowel Foucault as Said is al in hierdie verband gekritiseer. Young (1990:87) wys egter daarop dat Foucault nie die moontlikheid van weerstand teen die hegemonie uitsluit nie. Foucault meen slegs dat die individuele subjek nie 'n soewereine agent is nie en daarom nie van 'n punt buite die diskursiewe werkinge van mag weerstand kan bied nie. Foucault laat dus volgens Young ruimte vir weerstand wat binne die koloniale diskoers self geleë is. So 'n siening van diskoers maak dan die weerstand moontlik wat deur Mishra en Hodge (1994:286) 'n medepligtige postkolonialisme genoem word. Homi Bhabha (1994) het aangetoon hoe hierdie vorm van ondermyning in die koloniale diskoers teenwoordig is in die strategieë van ambivalensie en mimiek (wat later meer volledig bespreek sal word).

'n Tweede punt van kritiek op 'n diskoeranalitiese benadering van koloniale en postkoloniale prosesse, is dat dit die tekstuele aspekte van kolonialisme bevoorgrond ten koste van die materiële aspekte daarvan. Kritici soos Parry, Mohanty en Ahmad word in hierdie verband deur Young (1995:163) genoem. Hierby sou ook die naam gevoeg kon word van JanMohamed (1985:64). Hy lê groter klem op die materiële onderwerping van die gekoloniseerde as die diskursiewe onderwerping, maar erken wel dat die twee aspekte nie te skei is nie.

Vir Benita Parry verteenwoordig die diskoersanalitiese verduideliking dat sosiale prosesse vertrek vanuit magsuitoefening op die gebied van tekstualiteit, 'n verglyding van twee afsonderlike terreine van magsuitoefening, dié van die "woord" en dié van die "wêreld":

When language is taken as the paradigm of all meaningcreating or signifying systems, the significant disparities between construing the structure of language and explaining the forms of social practice are collapsed, and because human practice is perceived as mimicking the forms of writing, what is offered is the World according to the Word (Parry 1997:12).

Mishra en Hodge (1994:278) wys ook op die gevaar dat die diskoersanalitiese model postkolonialisme kan reduceer tot 'n tekstuele verskynsel. Volgens hulle verteenwoordig hierdie siening (hulle verwys na Ashcroft et al. se *The Empire Writes Back* in dié verband) 'n imperialistiese homogenisering van die maniere waarop

gekoloniseerdes weerstand bied. Boehmer impliseer dat 'n diskursiewe weerstand 'n luukse is wat nie genoegsaam uiting kan gee aan onderdrukte se stryd om selfbeskikking nie:

In a Third World context, self-legitimization depended, and depends, not on discursive play but on day-to-day *lived* resistance, a struggle for meanings which is *in* the world as well as on paper (1995:222, kursivering oorspronklik).

Daar sou egter verskil kon word van Boehmer se siening dat politieke weerstand behoort tot 'n terrein wat afsonderlik is van die diskursiewe. Om 'n breuk te veronderstel tussen diskoers en 'n "day-to-day *lived* resistance", is myns insiens 'n foutiewe siening van die rol van diskoers in antikoloniale praktyke. Materiële magsuitoefening en weerstand daarteen geskied binne 'n diskursiewe web. Daarom kan postkoloniale tekste in Afrikaans gesien word as deel van die antikoloniale stryd, as 'n "literêre aanslag teen apartheid" (Van Coller 1995:31).

Hoewel die fokus op die diskursiewe aspekte van oorheersing en weerstand nie die materiële aspekte ontken nie, is dit dus nodig dat 'n diskoersanalise ook die sosius as deel van die koloniale teks beskou. Loomba waarsku ook dat die koloniale oorheersing nie net gesien moet word as iets wat in terme van taal gedoen is nie, maar dat fisiese mag 'n integrale deel van die oorheersers se strategie was (1998:95). Dit beteken egter nie dat 'n diskoersanalise noodwendig materiële faktore buite rekening laat nie. Om die verband tussen materiële en diskursiewe magsuitoefening aan te toon, wys Loomba op die skakels tussen fotografiese beelde, etnografiese sensusse en soortgelyke optekeninge van koloniale gegewens en die meer konkrete ekonomiese, politiese en militêre aspekte van koloniale kennis wat die rasionaal was vir die oprigting van mediese inrigtings, gevangnisse en stadsbeplanning. "From the very beginning, the use of arms was closely connected to the use of images (...)", meen sy (1998:99).

Terwyl daar in hierdie studie gefokus sal word op literêre tekste as diskursiewe praktyk waarvolgens apartheid se binêre opposisies daargestel en ondermyn is, het die diskoers van apartheid uiteraard ook enorme materiële effekte gehad. Diskoers, deur middel waarvan kulturele identiteit gekonstrueer word en opposisies in stand gehou of ondermyn word, moet gesien word as 'n sosiale praktyk. Spivak (1990:2)

meen dat die materiële magsuitoefening ook tekstueel van aard is, omdat dit ook vra om interpretasie. Hierdie interpretasie is egter slegs moontlik deur die insluiting van 'n diskursiewe element: "(A) notion of generalised textuality would say that practice is, as it were, the 'blank part' of the text but it is surrounded by an interpretable text". Wanneer daar binne die poststrukturalisme verwys word na die nie-referensialiteit van taal, beteken dit nie dat daar geen konkrete gebeurtenisse, handeling of objekte bestaan nie. Dit dui eerder daarop dat daar geen manier is waarop hierdie handeling (byvoorbeeld koloniale onderdrukking) of gebeurtenisse (byvoorbeeld anti-koloniale opstand) of objekte (byvoorbeeld traangas en petrolbomme) buite taal begryp kan word nie. Die manier waarop sulke konkrete manifestasies van onderdrukking en opstand verstaan word, kan slegs plaasvind binne 'n netwerk van talige verhoudinge.

Wanneer dit kom by die toepassing van die diskoersanalitiese model op Afrikaanse tekste, moet ruimte gelaat word vir uitsonderings in die toepassing van hierdie teorie sodat belangrike geografiese, historiese en politieke verskille nie verdoesel word nie (Viljoen 1996:158). Quayson (1997:138) opper byvoorbeeld die vraag of bogenoemde filosofiese teorieë van die verhouding tussen taal en mag nie op sigself dui op 'n magsuitoefening deur Westerse epistemologie nie. Deur hierdie sienings van magsbeheerde taaluitsprake op Afrika toe te pas, is dit moontlik dat Afrika vasgevang word in 'n Westerse epistemologiese web wat dit onmoontlik maak vir Afrika om sigself met sy eie rasionaliteit te definieer. Die klem op die taalfilosofieë van byvoorbeeld Foucault kan volgens Quayson meebring dat die beperkinge, reëls en gebruikstelsels van 'n Afrika-diskoers bepaal word deur 'n Westerse epistemiese lokus. Terwyl Quayson se waarskuwing teen 'n homogenisering van gekoloniseerde ervarings vanuit 'n Westers-gedomineerde kennisraamwerk 'n bepaalde geldigheid het, moet daar egter aan die ander kant ook daarteen gewaak word teen 'n homogenisering van die verskillende postkolonialismes binne Afrika.

Die Afrikaanse postkoloniale diskoers kan in belangrike mate verskille toon ten opsigte van ander postkolonialismes in Afrika of ten opsigte van postkolonialismes in ander Suid-Afrikaanse tale. Viljoen (1996:161) wys byvoorbeeld op die homogenisering waaraan Ashcroft et al. se *The Empire Writes Back* sig skuldig maak in hierdie verband.

Een verskil is reeds aangedui in hoofstuk 2.5, naamlik die feit dat Afrikaans sowel die taal van die koloniseerder as die gekoloniseerde was. Ook ten opsigte van ander postkolonialismes in Afrika kan verskille in diskursiewe prosesse aangetoon word, byvoorbeeld ten opsigte van die appropriasie van taal²⁷. Vanweë die verskille tussen postkolonialismes is dit nodig dat daar in die toepassing van die diskoersanalitiese model soos hierbo uiteengesit, toegelaat word dat daar 'n wisselwerking tussen onder meer Westerse en Afrikadiskoerse, maar ook Afrika- en Suid-Afrikaanse diskoerse onderling, plaasvind (vergelyk Quayson 1997:140).

3.3 Self en Ander

Binne die koloniale diskoers dien die konstruksie van verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde daartoe dat 'n opposisie tot stand gebring word tussen die twee, wat genoem kan word 'n opposisie tussen 'n self en 'n ander. Die koloniseerder is die waarnemingspunt vanwaar vertrek word, die self, wat in 'n koloniale diskoers sy identiteit vorm deur 'n verskil tussen hom en die objekte van sy waarneming te introduceer. Hierdie binêre opposisie het daartoe gedien om die meerderwaardigheid van die koloniseerder te bewys en sodoende voortgesette koloniale dominasie te legitimeer. Postkoloniale tekste bevraagteken die waarheidsaanspraak van kennis wat betrekking het op die verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde. Die hiërargie van waarde wat opgestel is ten opsigte van verskil, word in postkoloniale tekste ondermyn deur te wys op die verband van hierdie waardes en koloniale mag (vergelyk Kossew 1996:61). 'n Verskeidenheid kleiner diskoerse het egter meegewerk om die koloniale binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde te konstrueer en in stand te hou. In die Afrikaanse koloniale diskoers sou ras, klas, godsdiens en gender gesien kon word as die vernaamste bepalers van verskil (vergelyk Van der Merwe 1994:3). Hierdie kategorieë van verskil het op verskeie maniere mekaar geïmpliseer, sodat die een die ander een ondersteun het. Postkoloniale terugskrywings wat die sentrale

²⁷ Terwyl 'n terugskrywing in die taal van die besetter dikwels as 'n daad van verzet gesien word, word daar soms ook as verzet geweier om in die taal van die domineerdes te skryf omdat dit ontoeganklik kan wees vir 'n deel van die gekoloniseerde gemeenskap (Loomba 1998:92). Twee uiteenlopende sienings oor hierdie aspek van postkoloniale diskoers in Afrika is dié van Achebe en Ngugi, beide opgeneem in Williams en Chrisman (1994). Achebe meen dat die Afrika-ervaring net so goed in die koloniseerder se taal (in sy konteks Engels) uitgedruk kan word wanneer dit geappropriëer word en op nuwe, idiomatiese maniere gebruik word. Ngugi meen egter dat oorheersing deur taal deel was van koloniale magsuitoefening en dat die eie taal 'n verzet daarteen is. Taal is volgens hom nie net 'n manier van kommunikasie nie, maar ook draer van kultuur: "Language as culture is the collective memory bank of a people's experience in history" (1994:441).

binariteit tussen die koloniseerder en gekoloniseerde wil ondermyn, sal dus 'n wye reeks meer spesifieke konstruksies van verskil betrek.

'n Gedetailleerde uiteensetting van die meganiek van koloniale verandering (*othering*, Ashcroft et al. 1998:171, Spivak 1985) deur strategieë van toesig (*surveillance*) en beheer val buite die bestek van hierdie studie. Daar word eerder gefokus op die wyses waarop daar teen hierdie verandering gereageer word. Daar is reeds uitvoerig aandag gegee aan die verskillende stereotiperings en verswygings wat deel uitgemaak het van die koloniale diskoers in Afrikaans (sien onder andere Gerwel 1987, February 1981, J.M. Coetzee 1988, Van der Merwe 1994). Om die magsverhouding onderliggend aan die koloniale binariteit duidelik te maak, is 'n vlugtige verwysing na die aard van stereotipering wel nodig. Daar sal egter nie ingegaan word op die spesifieke stereotipes in die Afrikaanse koloniale diskoers nie.

3.3.1 Magsuitoefening en die koloniale binariteit

Vir die legitimisering van magsuitoefening in kolonialisme was dit nodig dat die meerderwaardigheid van die koloniseerder teenoor die gekoloniseerde duidelik blyk. Die koloniserende self moes gesien word as in alle opsigte verhewe bo die gekoloniseerde ander, sodat voortgesette onderwerping en beheer van die gekoloniseerde beskou kon word as die verantwoordelikheid en plig van die koloniseerder. Die stereotipe is 'n sentrale strategie in hierdie magsuitoefening. Omdat die gekoloniseerdes deur middel van stereotipes "geken" word, word die outoritêre vorme van mag as toepaslik gesien.

Deur hierdie stereotiperende diskoers word nie alleen die identiteit van die gekoloniseerde omskryf nie, maar ook dié van die koloniseerder. Vergelyk hier Fanon se uitspraak: "Europe is literally the creation of the Third World" (aangehaal in Young 1990:119). Die identiteit van die koloniseerder is slegs moontlik deur die alteriteit van die gekoloniseerde daar te stel (Ashcroft et al. 1998:12). Bogenoemde regverdiging van die koloniseerder se oorheersing van die gekoloniseerde op grond van eersgenoemde se veronderstelde meerderwaardigheid, word moontlik gemaak deur 'n teleologiese siening van die geskiedenis. Dit is belangrik om kortliks te wys op wat hierdie teleologiese denke behels, aangesien dit sentraal staan in die

ontwikkeling van die begrip kultuur en die verhouding daarvan met die begrip beskawing. Imperialisme as 'n denkwyse sluit aan by die Hegeliaanse dialektiek, waarvolgens die wêreldgeskiedenis ontvou volgens 'n teleologiese lyn van selfverwesenliking. Fanon (1992:227) verwys na hierdie teleologiese regverdiging vir koloniale ingrype as die "civilizing deluge". Binne so 'n dialektiese siening van die wêreldgeskiedenis word sekere mense gesien as verder gevorderd op die teleologiese lyn as ander. Oorheersing van gevorderdes oor minder gevorderdes word gesien as regverdig en wenslik, omdat dit die agtergeblewenes sou ophef. Hierdie teleologiese denke het 'n konstruksie van 'n kenbare ander noodsaaklik gemaak waarteen die koloniseerder hom kon afspeel. Die koloniseerder se superioriteit kon slegs tot stand kom relatief tot die gekoloniseerde se veronderstelde tekort van mag, selfbewussyn en rasonale vermoëns (Boehmer 1995:21). Die koloniseerder moet derhalwe 'n sekere dehumanisering van die gekoloniseerde bewerkstellig, deur onder meer 'n konstruksie van die eie kultuur as verder gevorderd op 'n universele teleologiese ontwikkelingslyn. Die koloniseerder se norme en kennis is beskou as die universele en dit wat daarvan afwyk as minderwaardig en daarom ook nie getrou aan die ideaal van die mensdom nie. Hierdie teleologiese siening van die geskiedenis was eie aan Westerse imperialisme en kolonialisme waarin die diskoers van apartheid sy oorsprong het, soos uiteengesit in hoofstuk 2.1.1. Dit is binne hierdie teleologiese diskoers van meerderwaardigheid dat die binariteit van apartheid opgestel kon word.

'n Reeks kennisuitsprake oor die gekoloniseerde moet dus gemaak word waarvolgens 'n ekstreme verskil ten opsigte van die koloniseerder daargestel word. Dit is egter belangrik dat hierdie verskil gesien word as natuurlik en nie gekonstrueer nie. Die kulturele verskil tussen die koloniseerder en gekoloniseerde moes gesien word as essensieel en onvervreembaar deel van die koloniserende en gekoloniseerde subjekte. Ten einde selfverwesenliking te bereik, moes daar dus 'n ander dus geskep en in stand gehou word. In die woorde van Cixous (aangehaal in Young 1990:2):

There has to be some 'other' – no master without a slave, no economico-political power without exploitation, no dominant class without cattle under the yoke, no 'Frenchmen' without wogs, no Nazis without Jews (...).

Aangesien die doel van binêre opposisies was om te bewys dat die koloniseerder meerderwaardig is, was die een pool van die binariteit altyd dominant. Van die betekenaars koloniseerder en gekoloniseerde is dus ook waar wat Derrida aangetoon het ten opsigte van alle *logoi*, naamlik dat veronderstelde finale betekenis slegs moontlik is indien binêre relasies daargestel word, waarvan die een pool altyd primêr en die ander sekondêr of supplementêr is. Die wêreld is in die koloniale diskoers inderdaad ook verdeel in 'n stel radikale opposisies waarvan die primêre teken aksiomaties bevoorreg is in die koloniale verhouding (Ashcroft et al. 1994:125). Die binariteit is egter gewikkel in 'n tautologiese verhouding tot sigself wat kenmerkend is van die koloniale diskoers. Terwyl die een pool van die binariteit altyd dominant is, word die binariteit gebruik om hierdie dominansie as natuurlik te bewys en die binariteit te perpetueer. Enige toestand, aktiwiteit of kenmerk wat nie pas binne een van die twee pole van die binariteit nie, sal dus onderdruk of ontken word. Gevolglik is die verhouding tussen die twee pole van die binariteit een van konflik. Binne koloniale binêre diskoerse moes die twee pole van 'n binariteit gesien word as vasstaande en afsonderlik, en was 'n oorgang van die een na die ander taboe (Ashcroft et al. 1998:25). 'n Oorgang van die kultuur van die koloniseerder na dié van die gekoloniseerde is derhalwe verhoed deur die bedreiging van waansin, die sogenaamde "going native" (Loomba 1998:136). Die rigiditeit van die koloniale binariteit is onder meer in stand gehou deur Westere psigo-analitiese teorieë, waarvolgens anti-koloniale weerstand gekodeer is as waansin, afhanklikheid of infantiele regressie (Loomba 1998:139).

Dieselfde vrees vir die versteuring van die afsonderlikheid tussen gekoloniseerde en koloniseerder wat hier in psigo-analitiese terme uitgedruk word, word ook in die Suid-Afrikaanse diskoers van ras aangetref. J.M. Coetzee (1988:152) wys byvoorbeeld op die vrees vir bloedvermenging wat in die Suid-Afrikaanse koloniale diskoers daartoe moes dien om die binariteit in stand te hou. Mpahlele (1987:49) wys daarop dat ook in die vroeë koloniale literatuur in Suid-Afrika, die vrees by die wit koloniseerder te bemerk is om Afrika-kulture te assimileer. Volgens hom is hierdie vrees oorgedra op die vroeë Afrikaanse literatuur.

Hierdie afstand tussen koloniseerder en gekoloniseerde word in postkoloniale terugskrywings óf ondermyn deur die ambivalensie onderliggend aan die binariteit te

bevoorgond, óf deur die onderdrukte pool van die binariteit die sentrum te maak waar positiewe identiteit setel (Ashcroft et al. 1998:24). Die ambivalensie in die koloniale diskoers is veral merkbaar in die strategie van stereotipering.

3.3.1.1 Stereotipering

Homi Bhabha (1994:66) toon aan hoe die koloniale diskoers staatmaak op die konsep van vastheid (*fixity*) in die ideologiese konstruksie van andersheid. Tog is dit paradoksaal: die self en die ander moet gesien word as afsonderlik en radikaal verskillend op grond van hul onoorbrugbare kulturele verskil. Terselfdertyd moet die ander egter uitgebeeld word as die negatiewe kant van die self, sy minderwaardigheid aangedui word in terme van die eienskappe van die self. Die ander verteenwoordig dan wan-orde, de-generasie, ont-mensliking. Die koloniale mag streef volgens Bhabha daarna om in sy diskoers die gekoloniseerde as 'n vaste realiteit te produseer wat die volkome vreemde ander is, maar ook ten volle kenbaar, verstaanbaar en sigbaar. Volledige kennis oor die ander moet voorgegee word, om te dui op die meerderwaardigheid van die self wat verder op die teleologiese lyn van ontwikkeling is as die ander – hy is in staat om deur sy kennis die ander op te voed en in 'n herkenbare en beheerbare totaliteit te hanteer (Bhabha 1994:70). Die stereotipe is 'n belangrike strategie waarvolgens die ander gekommodifiseer en gehomogeniseer is:

Just as imperialists 'administer' the resources of the conquered country, so colonialist discourse 'commodifies' the native subject into a stereotyped object and uses him as a 'resource' for colonialist fiction. The European writer commodifies the native by negating his individuality, his subjectivity, so that he is now perceived as a generic being that can be exchanged for any other native (they all look alike, act alike, and so on) (JanMohamed 1985:64).

Loomba wys ook op die gebruik van die meervoudsvorm by die representasie van ander kulturele groepe, sodat die lede van so 'n (gekoloniseerde) groep deel word van 'n anonieme kollektiwiteit sonder individuele identiteit (1998:137). Sodoende is die ander volledig kenbaar en sonder kompleksiteite.

Ook in die Afrikaanse literatuur is die stereotipe gebruik om 'n ander te konstrueer wat volledig ken- en hanteerbaar is in sy verskil van die koloniserende self. Gerwel,

wat 'n gedetailleerde studie van die stereotipe in vroeë Afrikaanse literatuur gemaak het (sien ook February 1981:19 en verder), verwys hierna. Hy meen Afrikaanse tekste voor 1948 het “persone van kleur nooit as komplekse problematiese wesens voorgestel nie, maar altyd as eenvoudige eenvormighede wat uitgesê kan word en epistemologies ‘hanteerbaar’ was in klinkklare ‘beelde’” (Gerwel 1987:91). Ook Van der Merwe (1994:3), in sy bespreking van stereotipering in Afrikaans, meen die doel van die stereotipe was om deur 'n relatief eenvoudige verduideliking van 'n komplekse en verwarrende wêreld 'n oplossing te bied vir 'n krisis (soos dié van identiteit).

Nietemin sou daar ook gesê kon word dat die stereotipe nie daarin geslaag het om die gekoloniseerde te fikseer as volledig anders en kenbaar nie. Van der Merwe (1994:3) meen ten opsigte van die Afrikaanse literatuur dat daar ambivalente gevoelens van aantrekking en afkeer tussen die self en die ander merkbaar is in koloniale stereotiperinge. Bhabha (1994:75) bespreek hierdie komplekse ambivalensie onderliggend aan koloniale stereotipes vollediger. Hierdie siening van ambivalensie in die koloniale diskoers is sentraal in Bhabha se teoretisering oor postkoloniale ondermyning van binêre opposisies, waarop later teruggekom sal word. Die manier waarop die stereotipe verskil tussen die koloniseerder en gekoloniseerde artikuleer, is naamlik volgens hom simptome van die interne swakplekke in die koloniale diskoers. Volgens Bhabha word die verhouding tussen die koloniseerder en gekoloniseerde gekenmerk deur die antitetiese kragte van begeerte en dominasie. Die stereotipe ontken en bevestig tegelykertyd verskil. Binne die teleologiese denke van imperialisme moet die stereotipe volledige verskil vermy ten einde die self en ander te plaas op dieselfde ontwikkelingslyn van beskawing. Die ander moet gesien word as in besit van die potensiaal om te ontwikkel tot die vlak van die koloniseerder, sodat oorheersing onder die dekmantel van opvoeding en beskawing geregverdig kan word. Die koloniseerder se teenwoordigheid in die kolonie en heerskappy oor die gekoloniseerdes word juis geregverdig deur die siening dat die gekoloniseerdes wel opvoedbaar is – en dat dit die koloniseerders se verantwoordelikheid, die “White Man’s Burden” waarna Kipling verwys, is om toe te sien dat dit gebeur. Die metodes wat in die koloniserende stelsel vir hierdie opvoeding gebruik word, moet ook uitgebeeld word as progressief, meerderwaardig en beskaafd. Kennis en progressie

word dus geskakel met die uitoefening van outoritêre mag, sonder dat die verhouding tussen hulle sigbaar gemaak word (vergelyk Bhabha 1994:83).

Young (1990:143) wys daarom daarop dat Bhabha se teorie aantoon dat stereotipering nie 'n eenvoudige, vals karakterisering is wat met "ware" feite reggestel kan word in postkoloniale terugskrywings nie. Stereotipes sal eerder ongedaan gemaak word deur hul onderliggende ambivalensie aan te toon. Postkoloniale tekste kan verset uitoefen teen die koloniale diskoers deur die innerlike verdeeldheid in die koloniale stereotipering uit te buit.

Bhabha wil dus deur sy analyse van die stereotipe aantoon dat daar binne die koloniale diskoers 'n ambivalensie en huiwering teenwoordig is. Nietemin is die stereotipe nie 'n voorspelbare strategie in koloniale diskoerse nie. Bhabha wys daarop dat dieselfde stereotipe op verskillende tye op teenstrydige maniere gelees sou kon word of selfs misgelees sou kon word. Gevolglik is dit nie 'n eenvoudige manier van representasie nie: "(T)he stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive (...)" (Bhabha 1994:70).

Die teenstrydige gebruik van stereotipes en ook verskuivende alliansies (diskriminasie teen swartmense maar nie teen Asiërs nie, byvoorbeeld, of inkonsekwentheid soos "Sommige van my beste vriende is..." of "Jy is OK, maar die res...") is ook volgens Rattansi 'n algemene verskynsel in stereotiperende diskoerse en dra by tot die kompleksiteit daarvan (Rattansi 1992:27)²⁸. JanMohamed (1985:67) wys ook op die teenstrydige gebruik van stereotipes deurdat dit nie net ooglopend negatiewe beelde is wat gebruik word om die minderwaardigheid van die gekoloniseerde uit te druk nie, maar ook 'n "positiewe" essensialisme, wat gekoloniseerdes byvoorbeeld as kinders uitbeeld. Stereotipering van die ander deur middel van humor is ook 'n "positiewe" meganisme waardeur die gekoloniseerde op 'n totaal ander vlak geplaas word as die koloniserende leser (JanMohamed 1985:69). Wat stereotipering in Afrikaans betref, het Gerwel dieselfde aangetoon deur sy identifisering van die stereotipe van die "jollie Hotnot" (1987:94).

²⁸ Vergelyk Fanon (1992:222) se beskrywing van die "uitsondering" wat daar van hom gemaak word as "beskaafde" swart man, wat egter steeds onherstelbaar anders is as wit mense.

Volgens Bhabha open die teenstrydighede in stereotipering die weg tot ondermyning van die koloniale diskoers. Die stereotipe word altyd bedreig deur die omkering van die blik, die gekoloniseerde wat die gekonstrueerdheid van die stereotipe besef en die koloniseerder se diskriminerende visie terugkaats (Bhabha 1994:80). Die teenstrydighede in stereotipering moet deur die koloniseerder gemaskeer word deur die representasie van verskil as onskuldig en “natuurlik” – die feit dat die beeld van die ander ‘n gekonstrueerde een is, moet onderdruk word. In hierdie poging om die komplekse stel kulturele verskille tussen koloniseerder en gekoloniseerde te reduseer tot ‘n “natuurlike” binariteit, is die biologiese kategorie van ras onder meer gekonstrueer (Ashcroft et al. 1998:26, 198-206). Hierdie kategorie verteenwoordig die sentrale binariteit van apartheid, en sal in afdeling 3.3.2.1 in meer besonderhede bespreek word.

3.3.1.2 Verswyging

Verswyging van die gekoloniseerde is ‘n verdere strategie waarmee die binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde in die Afrikaanse koloniale diskoers geskep en in stand gehou is.

J.M. Coetzee (1988:5) noem die manier waarop daar binne die koloniale diskoers in die pastorale literatuur in Suid-Afrika ‘n binariteit opgestel is tussen die wit koloniseerders en die swart gekoloniseerdes ‘n “blindness to the colour black”²⁹. Volgens Coetzee het die verswyging van swart arbeid op byvoorbeeld die plaas gespruit uit die noodsaak om die teenwoordigheid van die wit koloniale besetters in die binneland te regverdig:

If the work of hands on a particular patch of earth, digging, ploughing, planting, building, is what inscribes it as the property of its occupiers *by right*, then the hands of the black serfs doing the work had better not be seen.

Ook Brink (1991:5) wys op die verswyging van rasse- en arbeidsverhoudinge in die koloniale diskoers in Afrikaans. Hierdie verswygings van swart karakters in tekste het daartoe gelei dat die werklikheid wat in die diskoers gekonstrueer is, dié was van die

²⁹ Of soos Ampie Coetzee (1988: 58) dit gestel het: “Bediendes sien mens net nie raak nie, hulle is net daar”. Vergelyk ook Brink (1991:5).

wit koloniseerder. Geen ander stemme is toegelaat nie, en daarom was die koloniseerder se teenwoordigheid in die landskap nie teëgespreek nie.

Hierdie verswygings het by implikasie die gekoloniseerdes gereduseer tot die landskap, 'n leë ruimte waar die universaliserende waardes van die koloniseerder nie bevraagteken is nie. In die ruimte wat deur die koloniseerders oorheers is, het dit moontlik geword vir 'n diskoers van "ontdekking" om tot stand te kom (Ashcroft et al. 1998:178). Deur die aktiwiteite van ander inwoners van die land te verswyg of tot die marges te verskuif, word die handeling van die koloniseerder gesien as die enigste aksie wat van belang is. Gevolglik het dit die gekoloniseerde gemaak tot 'n swyende pool in die binariteit wie se bestaan slegs deur die teenwoordigheid van die koloniseerder waarde kry. Gerwel het gevolglik die swart karakters in vroeë Afrikaanse prosa getipeer as "leen-deelnemers aan die leefwyse van andere" (1987:96). Die gevolg van verswyging is dat net een stem gehoor word, naamlik dié van die hegemoniese ideologie. Hoewel hierdie hegemonie alle antagonistiese stemme onderdruk of marginaliseer, bly die onderdrukte stem steeds in 'n swyende dialoog verbind met die diskoers wat hom stilgemaak het, as 'n krag op die agtergrond (Ampie Coetzee 1988:7). Postkoloniale tekste sal dus poog om hierdie stilswyende pool in die koloniale binariteit te herinskryf in die diskoers. Die gee van 'n stem aan die voormalig verswygdes of swygendes is egter ook nie sonder probleme nie, soos hieronder sal blyk wanneer 'n interkulturele spreke namens die gekoloniseerde ondersoek sal word.

Stereotipering en verswyging kan dus gesien word as twee strategieë waardeur die koloniale diskoers binariteite daargestel het tussen die koloniserende self en die gekoloniseerde ander. Hierdie binariteite het in die reeds genoemde tautologiese verhouding gestaan tot mag: hulle het tot stand gekom vanweë 'n magsbeheerde diskoers, en het ook voortgesette koloniale beheer gelegitimeer. Die binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde het egter bestaan uit 'n versameling onderliggende binariteite wat met mekaar saamgehang het.

3.3.2 Onderlinge samehang tussen binariteite

Postkoloniale terugskrywings het ten doel om die binêre opposisie tussen koloniseerder en gekoloniseerde te verander, aangesien die magstrukture van kolonialisme steun op die voortbestaan van die binariteite. Deur die binariteite te ondermyn, word die koloniale mag ook afgetakel. Hierdie postkoloniale verset word egter gekompliseer deur die feit dat 'n verskeidenheid binariteite met mekaar in samehang verkeer.

Die postkoloniale heropbou van kulturele identiteit ná die beëindiging van kolonialisme, is 'n poging om die gekoloniseerde se kulturele gebied as 't ware weer in kaart te bring (Said 1993:209). Die heropbou van kulturele identiteit as deel van verskuiwende magsverhoudinge in Suid-Afrika het egter te make met meer as die ondermyning of omkering van die enkele binêre opposisie tussen koloniseerder en gekoloniseerde. Kulturele verhoudinge in Suid-Afrika staan ook in 'n ingewikkelde verhouding tot ras, wat nie net reduseerbaar is tot die verhouding tussen die koloniseerder en gekoloniseerde van apartheid nie (Malan 1997:56). Net soos daar nie in 'n postapartheid diskoers oor kultuur gepraat kan word sonder dat ras ook in 'n mindere of meerdere mate geïmpliseer word nie, net so betrek die kategorie kultuur ook ander kategorieë soos klas en gender. Die kategorie kultuur op sigself het ook reeds 'n komplekse geskiedenis. Dié geskiedenis kan volgens Young (1995) ook nie ontkom word wanneer nuwe kulturele verhoudinge met terme soos "hibriditeit" omskryf word nie. Die binariteite van kolonialisme hang op só 'n komplekse manier saam dat, voor daar oor kulturele identiteit in 'n postkoloniale diskoers gepraat kan word, die onderskeie kategorieë eers nader toegelig moet word.

Binary oppositions are structurally related to one another, and in colonial discourse there may be a variation of the one underlying binary – colonizer/colonized – that becomes rearticulated in a number of ways (...) (T)he one depends on the other in a much more complex way than this simplistic binary structure suggests (Ashcroft et al. 1998:24,25)

Terwyl hierdie kategorieë 'n kompleksiteit vertoon wat onmoontlik in 'n kort bespreking tereg kan kom, sal die mees prominente kategorieë kortliks hieronder uitgelig word.

Die koloniale diskoers in Afrikaans het 'n breë binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde daargestel. Terwyl die koloniseerder of self omskryf sou kon word in terme van 'n reeks begrippe soos wit, Afrikaanssprekend, manlik en Christelik (vergelyk Van der Merwe 1994:3), het die teenpool van hierdie binariteit 'n reeks hiërargiese onderskeidings omvat. Die term "wit" het byvoorbeeld in 'n binêre verhouding gestaan tot "nie-wit" (sien vir 'n uiteensetting van die rasse-kategorieë soos dit 'n ontwikkeling vertoon het in die grondwet van Suid-Afrika, February 1981:222), maar "nie-wit" het ook weer bestaan uit 'n reeks hiërargiese onderskeidings, teenoor wie verskillende houdings geopenbaar is (vergelyk Gerwel 1987:92).

Behalwe deur ras is die onderskeie pole van die binariteit ook nog gemerk deur godsdiens, klas en gender. Hierdie kategorieë het in samehang verkeer met die breë kategorie van kultuur ten einde identiteit te produseer. Wanneer terugskrywings na die koloniale diskoers dus plaasvind ten einde 'n nuwe postapartheid kulturele identiteit daar te stel, sal 'n aantal kategorieë dus ter sprake kom. Young (1995:180) wys ook daarop dat die diskoers van kolonialisme nie alleen 'n enkele binariteit van self en ander daargestel het nie, maar eerder 'n self as norm gekonstitueer het (al het die self eers in kontras met sy alteriteit kon ontstaan) met 'n hele verskeidenheid wat daarvan afwyk. Hierdie verskeidenheid van afwyking is obsessief gekatalogiseer, waarvan die rassewetgewing van apartheid in Suid-Afrika 'n duidelike voorbeeld is (sien February 1981:3-4). Die binariteit tussen self en ander was dus allermens homogeen, maar juis gerig op 'n bedreigende verskeidenheid en oormaat waarteen die self hom moes afskerm. Vergelyk hier De Kock (1993:57) se opmerking dat die rasse-verdeling van apartheid spruit uit 'n vroeëre koloniale tweedeling tussen wit, beskaafde Europeërs en barbaarse mense van heterogene oorsprong. Dus kan daar dalk eerder gepraat word van die self en sy andere in die meervoud.

Brah (1992:133) wys daarop dat afhangende van die kombinasie van byvoorbeeld die kategorie ras met klas of gender daar verskillende diskoerse van rassisme ontstaan. Die ander van die self binne die binêre opposisies wat in hierdie verskillende diskoerse ontstaan, is in verskillende posisies gesitueer ten opsigte van mag. Hoewel 'n subjek in 'n bepaalde binêre verhouding op grond van sy/haar ras 'n ondergeskikte

ander is vir 'n dominante self, kan hy/sy in 'n ander diskoers, op grond van 'n ander kriterium soos klas of gender, in 'n verskillende magsposisie wees. Dan kan die subjek weer 'n dominante self in 'n binêre opposisie teenoor 'n gedomineerde ander wees. Wat die Afrikaanse letterkunde betref sou soortgelyke onderskeidings gemaak kan word. Veral wanneer klas en gender betrek word, word die verdeling in binariteit tussen self en ander uiters kompleks. Williams en Chrisman (1994:17) wys byvoorbeeld daarop dat die binariteit van ras nie sonder die implikasie van gender beskou kan word nie, omdat hulle onlosmaaklik verbonde is aan die vrou se rol binne die arbeidsstelsel. So kan 'n blanke vrou in 'n dominante posisie staan teenoor 'n swart man, maar in 'n gedomineerde posisie teenoor 'n wit man. Terselfdertyd kan die wit vrou weer in 'n meerderwaardige posisie staan teenoor 'n wit vrou van 'n laer klas.

Hierdie soort interseksies tussen binariteit kompliseer postkoloniale terugskrywing. Wat die Suid-Afrikaanse situasie betref, meen Van Niekerk (1996:32) dat die konstruksie van 'n postkoloniale kulturele identiteit in Suid-Afrika rekening moet hou met die feit dat mense meervoudige identiteite in gemeenskaplike kontekste en gemeenskaplike identiteite in meervoudige kontekste het. Die binariteit van koloniseerder en gekoloniseerde in Suid-Afrika kan nie eenvoudig in 'n tweedeling geskei word nie: "Die kompleksiteit en versnydings van bondgenootskappe en identiteite maak dat daar geen twee groepe is wat genoeg volgelinge kan trek om in 'n finale bipolêre konflik die Suid-Afrikaanse sosiale vesel te vernietig nie" (Van Niekerk 1996:32).

Indien daar dus binne postkoloniale terugskrywings gepoog sou word om die binariteit van koloniseerder en gekoloniseerde te destabiliseer of om te keer, sal 'n verskeidenheid kategorieë betrek moet word. Terwyl die verhouding van gekoloniseerde kulture ten opsigte van die koloniserende kultuur in 'n postkoloniale terugskrywing verander sal word, sal daar ook krities gekyk moet word na interne imperialiserende verhoudinge binne so 'n kultuur self, byvoorbeeld ten opsigte van gender. Die herinskripsie van 'n voormalig gekoloniseerde kultuur in die dominante diskoers sal ook meebring dat die moontlik voortgesette ondergeskikte klasposisie van verteenwoordigers van die betrokke kultuur bevraagteken moet word.

‘n Postkoloniale Afrikaanse literêre diskoers sal veral ‘n kulturele identiteit moet konstrueer waarin biologiese nosies oor ras doeltreffend ondermyn word, aangesien ras in koloniale diskoerse gebruik is as reduksionistiese verklaringsbeginsel vir komplekse verskille wat grootliks kultureel van aard was (vergelyk Ashcroft et al. 1998:205). Dit is daarom belangrik vir die konstruksie van kulturele identiteit in postkoloniale terugskrywings om rekening te hou met die mate waarin die konsep van ras in die koloniale diskoers vervleg is met die kategorie kultuur.

3.3.2.1 Ras

Komplekse kulturele raamwerke is in die diskoers van apartheid gereduseer tot ‘n stel rassige binêre opposisies. Deur apartheidswetgewing en ooreenkomstige diskursiewe strukture in Afrikaanse literêre tekste, is ras as ‘n kategorie van verskil daargestel. Hierdie kategorisering spruit egter uit ‘n lang koloniale diskursiewe geskiedenis, waarvolgens mense geklassifiseer is op ‘n wyse soortgelyk aan die klassifikasie van natuurverskynsels. Daardeur is mense onttrek vanuit hul verhoudinge met mekaar, mekaar se ekonomieë, geskiedenis, sosiale en simboliese sisteme en gesien as natuurlike verskynsels (Pratt 1992:31, vergelyk ook Spurr 1993). Deur die konsep ras is kulturele verskil dus verbiologiseer en op ‘n metafisiese vlak geplaas, waardeur verskillende kulture as rigied afsonderlik, staties en essensialisties gekonstrueer is. Weens die biologisering van kulturele verskil is ‘n ontmoeting tussen koloniseerder en gekoloniseerde onmoontlik gemaak, aangesien verskil inherent gesetel het in die “bloed” van die gekoloniseerde. Sodoende daag die andersheid van die gekoloniseerde se kultuur nooit die aannames van die koloniseerder se kultuur uit nie, omdat die gekoloniseerde kultuur gekonstrueer is as deel van ‘n binêre opposisie op grond van onoorbrugbare biologiese verskil. Vanweë sy posisie as ‘n negatiewe pool in die rassige binariteit, word die gekoloniseerde se kultuur dus ook geassosieer met agterlikheid, onmenslikheid en onbeskaafdheid (JanMohamed 1985:69). Die onderdrukking van die inheemse kultuur het fragmentasie in die gekoloniseerde samelewing meegebring en patologiese gemeenskappe tot gevolg gehad wat verkeer het in ‘n toestand van voortdurende krisis (JanMohamed 1985:61). Die ideologiese funksie van die biologisering van kultuur is dat die gekoloniseerde wêreld gedehistoriseer, gedesosialiseer en as metafisiese “feit” aangebied word. Hierdie

“feit” van biologiese verskil het dan ook gedien daartoe om die gekoloniseerde kultuur op ‘n teleologiese lyn van evolusie te plaas, gekoppel aan ras:

By attributing racial characteristics to biological differences (...) and by insisting on the connection between these factors and social and cultural attributes, science turned ‘savagery’ and ‘civilisation’ into fixed and permanent conditions (Loomba 1998:117).

Hierdie kulturele ondergeskikstelling was volgens Said (1993:222) altyd ‘n belangrike faset van kolonialisme en imperialisme.

Die kategorieë ras en kultuur het dus nou saamgehang, en is gebruik om mekaar te verduidelik in ‘n diskoers waar kultuur as staties en essensialisties gesien is - dus net soos ras ook “inherent” aan ‘n groep mense. Mense is verdeel in rasse op die basis van biologiese betekenaars waar elke ras gesien word as in besit van sekere essensiële eienskappe wat hiërargies gewaardeer is. Hierdie “rasse”-klassifikasie sluit wat die samehang daarvan met kultuur betref, aan by die diskoers van etnosentrisme. In etnosentrisme word mense primêr in kulturele terme gedefinieer, maar hierdie kenmerke word gesien as essensieel op ‘n manier soortgelyk aan ras (Rattansi 1992:36). Young vat die samehang tussen die twee kategorieë saam: “Race has always been culturally constructed. Culture has always been racially constructed” (Young 1995:54).

J.M. Coetzee (1988:10) wys hoe ‘n koloniale diskoers in Suid-Afrika ook staatgemaak het op die idee van kulturele progressie en dat kulture gerangskik kan word volgens ‘n evolusionêre skaal van “agterlik” tot “gevorderd”. Hierdie idee is geskakel met die idee dat die mensdom “natuurlik” verdeel is in verskillende “rasse” en dat seksuele vereniging oor hierdie grense heen nie net onnatuurlik is nie, maar ook lei tot afwykings. Rassige subjekte is sodoende geskep, geweef uit ‘n duisend details, anekdotes en stories, soos Fanon (1992:221) dit beskryf, maar die konstruksie is verhuul as ‘n empiriese feit. Die uitbreiding van biologiese en “natuurlike” skemas vir “rasse”-verskille tot die begrip “nasie”, wat dit moontlik gemaak het om sekere mense uit nasies te sluit, het ook in vroeë magsdiskoerse plaasgevind (Loomba 1998: 118).

Selfs nadat konsepte soos rasse-suiwerheid en wit superioriteit in onguns verval het na die Tweede Wêreldoorlog, was ras, met velkleur as merker van verskil, die grondslag waarop die Suid-Afrikaanse samelewing onder apartheid georganiseer is (Malan 1987:2). J.M. Coetzee (1988:137) meen egter dat 'n verfyning in die diskoers van apartheid verhoed het dat daar in duidelik biologiese terme na rasse-meerderwaardigheid verwys is as oorsaak vir kleur-klassifikasies. Hierdie noulettendheid het volgens hom eerder politieke pragmatisme as morele besware ten grondslag gehad. Die Nasionale Party se apartheidsbeleid is volgens Coetzee gegrond op die model van Nazisme, al het die NP, met verskeie Nazi-simpatiseerders destyds in hoë posisies, moeite gedoen om duidelike ooreenkomste met Nazisme te vermy. Volgens Coetzee dui hierdie verfyning op die einde van 'n era van biologiese rassewetenskap, aangekondig deur die onderdrukking van hierdie diskoers van rasse-meerderwaardigheid deur die Nüremberg-verhore (Coetzee 1988:137). Nietemin is 'n uitgebreide klassifikasie volgens ras in apartheidswetgewing gemaak, en is hierdie rassistiese denke voorafgegaan deur 'n diskoers wat volgens Coetzee voor 1945 "onbeskaamd biologies" was. Die konsep ras in Suid-Afrika sou ook 'n verglyding van ander kategorieë van verskil, soos kultuur en klas, kon verteenwoordig. Loomba meen ook dat hoewel velkleur gesien kan word as die primêre betekenaar van rasse-identiteit, laasgenoemde ook gevorm word deur godsdienstige, linguistiese, nasionale, seksuele en klasseverskille (1998:122).

Ook ras is dus 'n konstruksie wat verskeie ander begrippe omvat. Indien die diskoers van ras in Suid-Afrika, soos Coetzee beweer, minder op biologie gefundeer was en meer op ander sosiale faktore, sou die begrip nader aan kultuur en etnisiteit³⁰ lê. Veral die voortspruiting van apartheid se rassistiese klassifikasies uit 'n diskoers van Afrikanernasionalisme (sien afdeling 2.1.1) ná koloniale oorheersing deur Brittanje, laat die vermoede ontstaan dat die konsep ras nou vervleg is met konsepte soos 'n gedeelde geskiedenis. Nietemin is biologiese merkers, waarvan velkleur die belangrikste was, gebruik as kriteria vir verskil, soos Young (1995:41) met betrekking tot apartheid aantoon. Hy verwys byvoorbeeld na die toets vir "blankheid" deur 'n potlood in 'n persoon se hare te plaas – as dit bly vassit, is die persoon geklassifiseer as "nie-blank", indien dit uitval, is die persoon geklassifiseer as "blank". February

³⁰ Etnisiteit is 'n term waarmee mense in 'n wyer verband van gedeelde waardes, beginsels, norme, smake, optredes, ervarings, gemeenskaplike bewussyn en lojaliteite gegroepeer word (Ashcroft et al. 1998:80).

(1981:2) wys daarop dat ras in die diskoers van apartheid in so 'n mate arbitrêr gekonstrueerd was dat sekere “gekleurdes” inderdaad “wit kon speel” of dat mense herklassifikasie kon ondergaan³¹. Walder (1997:95) wys op die absurde afmetings wat hierdie herklassifikasies kon aanneem en wat volgens hom ondermynend ten opsigte van gesagsuitoefening gewerk het. Postkoloniale terugskrywings na hierdie biologistiese diskoers sal derhalwe die gekonstrueerdheid van ras moet beklemtoon ten einde die siening van ras as essensialisties te ondermyn.

Die self van Afrikanernasionalisme, die Afrikaner, se identifisering met die mite van 'n uitverkore volk (Ridge 1987:104) dra ook 'n godsdienstige dimensie by tot die konstruksie van wit superioriteit. Behalwe godsdiens het taal ook, naas biologiese merkers, in die koloniale diskoers meegewerk aan die konstruksie van ras. Swart karakters het eerstens 'n bedreigende teenwoordigheid gehad, maar hul taalgebruik is ook in die koloniale Afrikaanse letterkunde as komies uitgebeeld, sogenaamde “Kaffer-Afrikaans” (Van Rensburg 1987:79). Daar is reeds in vroeë reisverslae aan die Kaap verwys na die koddige spraak van die Khoisan, en later in die Afrikaanse letterkunde word bruin karakters ook dikwels geteken as grappig weens hul “ratsheid van mond” (Van Rensburg 1987:79). F.W. Reitz en S.J. du Toit se gedigte is volgens Van Rensburg (1987:81) van die vroegste voorbeelde hiervan, maar die uitbeelding van bruin karakters het oor die jare 'n ontwikkeling ondergaan. Na die ontplooiing van die apartheidbeleid in 1948, waardeur bruin mense van stemreg ontnem is, het die kollig toenemend op bruin karakters se seerkry en bitterheid begin val. Hierna het bruin skrywers soos S.V. Petersen, P.J. Philander en Adam Small ook na vore getree (Van Rensburg 1987:82-83). In die postkoloniale Afrikaanse literêre diskoers het daar egter ook 'n weersin ontwikkel in die onderskeidinge van apartheid. Groeperinge Afrikaanse skrywers het na hulself verwys as “swart” ten einde die rasse-kategorieë van apartheid te verwerp (Smith et al. 1985, Willemsse 1987:205). Wat egter dikwels buite rekening gelaat word, is die feit dat die term “blank” of “wit” ook 'n rassige konstruksie is. “Wit” of “blank” word dus as die norm beskou en veronderstel as die maatstaf waarteen verskil gemeet word. Dit is dus slegs die “gekleurde” pool van die binariteit wat 'n pejoratiewe betekenis lading in die koloniale diskoers verkry

³¹ Hierdie herklassifikasie het natuurlik nie sonder regs-, psigiese en sosiale komplikasies geskied nie. February (1981:78) wys byvoorbeeld op wrede gevalle soos die verwydering van die elfjarige Sandra Laing van haar “wit” biologiese ouers omdat sy te donker was. Sy moes in 'n “gekleurde” woonbuurt gaan bly, weg van haar familie. Die Vlaamse skrywer Mireille Cottenje het in 1973 'n jeugroman daarvoor gepubliseer, getiteld *Het grote onrecht*.

(Kaldenbach 1995:31). In postkoloniale diskoerse word die “wit” pool van die binariteit selde geïnterproblematiseer, omdat in rassistiese diskoerse die dominante self gewoonlik as “wit” gemerk is (Brah 1992:134). Versameling, konsolidasie of ondermyning vind dus eerder rondom die merkers van gekoloniseerdheid plaas.

Hoewel die konstruksie ras, ongeag sy samehang met ander kategorieë van verskil, so ‘n sterk merker kan wees dat dit enige verdere onderskeidings oorheers (Cohen 1992:72), word daar in postkoloniale terugskrywings gepoog om die gekoloniseerde se verwoeste kulturele identiteit te rehabiliteer en ‘n nuwe grondslag te lê vir ‘n eie kulturele bewussyn (Van Niekerk 1996:25). Hoewel hierdie bewussyn dikwels eerder saamhang met kategorieë soos etnisiteit eerder as met ras, kan die rasse-kategorieë van kolonialisme ook as ‘n vorm van weerstand geïnterproprieër word (Hall 1992:252). Die essensialisering van die rassige subjek kan ook as ‘n strategie dien om die binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde om te keer, soos in ‘n volgende hoofstuk bespreek sal word. Hierdie omkering veronderstel egter ook ‘n *konstruksie* van die rassige subjek as positief gewaardeer. Die konsolidering van ‘n gekoloniseerde identiteit van Afrikaanse skrywers rondom die merker “swart”, kan as ‘n voorbeeld hiervan dien. Hoewel die “swart Afrikaanse skrywers” die klassifikasies van apartheid (“kleurling”, “swart” ensovoorts) homogeniseer onder die merker “swart”, word die rassige binêre verhouding met “wit” skrywers steeds behou maar omgekeer.

Aangesien ras oor eeue dikwels ‘n beslissende rol gespeel het in koloniale samelewings – hetsy nie op dieselfde manier in verskillende koloniale situasies nie, omdat die koloniale verhoudinge in verskillende situasies verskil het (vgl. Loomba 1998:109-111) - kan dit nie oorskat word as ‘n kragtige merker nie. Rassige kategorieë oorvleuel egter met sosiale groeperinge, en is daarom kompleks in hul gebruik en effekte. Geen essensialistiese betekenis van ras bestaan nie, maar hoe hierdie kategorie gebruik word en veral watter effek dit op koloniale en postkoloniale magsrelasies het, is van belang vir kulturele diskoerse (Mishra en Hodge 1994:285).

Indien daar in die postkoloniale diskoers in Afrikaans wegbeweeg word van die apartheidskategorieë van ras na die kategorie van kultuur as merker van verskil, sal daar nie vanselfsprekend van die implikasies van “rasse”-klassifikasie ontslae geraak

kan word nie. Ook in die Afrikaanse postkoloniale literêre diskoers, waar waardes soos “multikulturalisme” en “transkulturasie” nou positief gewaardeer word (Van Niekerk 1996:22), is daar die gevaar van wat Young noem die “tenacious, modern identification of culture with race and nation” (1995:83). Young toon aan hoe moeiteloos daar al in die verlede geskuif is van wetenskaplike na kulturele verduidelikings vir ras, en hoe vaag die onderskeid tussen hulle is. Hoe daar ook al onderskeid gemaak is tussen fisiese en kulturele vorms van ras, die semantiese eggo’s van ander gebruike bly teenwoordig:

If there is one constant characteristic of the history of the use of the word ‘race’, it is that however many new meanings may be constructed for it, the old meanings refuse to die. They rather accumulate in clusters of ever-increasing power, resonance and persuasion (Young 1995:83).

Ook die breër kategorie van etnisiteit, waar die klem op kollektiewe ervaring (Brah 1992:143) of bepaalde posisionering in ‘n geskiedenis en kultuur (Hall 1992:258) eerder as ras val in die vorming van ‘n gemeenskap, kan nie aan die rassige koloniale diskoers ontsnap nie. Die konsep etnisiteit hou ook dikwels verband met die diskoers van minderhede, en is daarom dikwels ‘n reaksie op diskriminasie op rassige en kulturele gronde. Williams en Chrisman (1994:17) wys daarop dat die kategorie “etnisiteit” dikwels geassosieer is met mense van kleur³². Die konsep etnisiteit vorm dan deel van ‘n koloniale diskoers, omdat dit as onderskeidende kenmerk gebruik word om hul verskil van die dominante sentrum aan te toon. Groepe kan as “etnies” beskryf word ten einde aan hulle ‘n homogeniserende karakter te verleen binne ‘n gemeenskap met ‘n dominante kultuur. Buite hierdie verhouding sou groepe nie as “etnies” bekendstaan nie (Lloyd 1994:229).

‘n Spesifieke kollektiewe historiese of politiese ervaring van ‘n kulturele groep kan ook ontaard in ‘n essensialistiese, natuurlike aanspraak op verskil soorgelyk aan ras (Brah 1992:143). Ras, etnisiteit en kultuur as kategorieë gly so maklik inmekaar dat etnisiteit nie sonder nadenke as die ideale kategorie voorgehou behoort te word ten

³² Vergelyk die verglyding van etniese, rassige en kulturele kategorisering in die volgende uitspraak deur die Nederlandse essayist Anil Ramdas, wat deel vorm van die diskoers van “etnisiteit” in Nederland: “Tegenwoordig lijkt cultuur bijna automatisch bij etnische minderheden te horen, zij worstelen met hun identiteit, zij zijn, zoals het woord al zegt, etnisch. Blanke Nederlanders daarentegen zijn ‘normaal’. De bestrijding van vreemdelingenangst zal zinloos zijn, zolang zoiets belangrijks als ‘culturele identiteit’ eigendom blijft van buitenlanders” (Ramdas 1996:167).

einde 'n kultureel gedefinieerde identiteit eerder as biologies gedefinieerde (rassige) identiteit te bevorder nie, meen Young (1995:88). Hy meen dat die hedendaagse etnisiteitspolitiek in diskoerse oor kulturele verskil nie noodwendig die rassistiese ideologieë van die verlede deurbreek nie. Net soos hy ook ten opsigte van die konsep hibriditeit (soos dit in Bhabha se teoretisering ter sprake kom) opmerk, meen Young dat hierdie kategorieë steeds bande met die koloniale diskoers van die verlede behou (1995:88). Kultureel en ras bly mekaar impliseer: "The close relation between the development of the concepts of culture and race in the nineteenth century means that an implicit racism lies powerfully hidden but repeatedly propagated within Western notions of culture" (Young 1995:91). Dit geld ook vir etnisiteit: "Race, therefore, like ethnicity, has always been a cultural, as well as a political, scientific and social construction" (Young 1995:93). Dit het ook implikasies vir diskoerse van byvoorbeeld "multikulturalisme" in postapartheid Suid-Afrika. Kultureel kan steeds ras impliseer³³:

Today it is common to claim that in such matters we have moved from biologism and scientism to the safety of culturalism, that we have created distance and surety by the very act of the critique of essentialism and the demonstration of its impossibility (...) but that shift has not been so absolute, for the racial was always cultural, the essential never unequivocal. (...) Culture and race developed together, imbricated within each other: their discontinuous forms of repetition suggest, as Foucault puts it, 'how we have been trapped in our own history'. The nightmare of the ideologies and categories of racism continue to repeat upon the living (Young 1995:28).

Hierdie verglyding van kultureel en ras word versterk deur die sanksionering van anti-rassistiese bewegings wat binne 'n opposisionele diskoers ook 'n bepaalde essensialistiese "kultureel" en "identiteit" vier ten einde die binariteit van rassisme om te keer (Gilroy 1992:55-56).

Vervolgens sal enkele kortverhale bespreek word om te illustreer hoe bogenoemde kategorieë van verskil aangewend word in literêre tekste van na 1994.

³³ Gilroy (1992:53) wys in dié verband hoe ras steeds gebruik word as 'n bepaler in die konstruksie van 'n nasionale kultureel in Brittanje, hoewel dit nie as sulks erken word nie.

P.J. Bosman: "Langnaweek op Rietkuil" (1998)

Bogenoemde verglyding van die kategorieë van kulturele waardes en ras kan geïllustreer word aan die hand van 'n kortverhaal van P.J. Bosman, "Langnaweek op Rietkuil" uit die bundel *Soms mis die hart 'n slag* (1998). Rassistiese kategorisering word duidelik in die verhaal gekritiseer, maar vanuit die posisie van kulturele waardes. In die verhaal word twee hoofkarakters, beide wit Afrikaanssprekendes en swaers, teenoor mekaar afgespeel as konserwatief versus progressief. Frans Snyman, 'n boer, ondersteun die Konserwatiewe Party, terwyl sy swaer, Pieter Hanekom, 'n senior lektor is in Staatsleer en dus 'n meer intellektuele en daarom oënskynlik meer rasonele posisie verteenwoordig in die verhaal. Hierdie kontras tussen rasionaliteit en emosionaliteit word ook bevestig deur die karakterisering deurgaans van die boer-karakter as impulsief en aggressief in vergelyking met die meer besadigde en beredeneerde optrede van sy swaer. Die verhaal speel af tydens 'n besoek van Pieter en sy gesin by Frans en sy gesin op die plaas. Terwyl hulle saam kuier, vertel Frans aan sy swaer Pieter, van 'n voorval wat kort vantevore gebeur het op 'n grondpad buite sy plaas. In die voorval het 'n swart man vanuit sy motor tekens gewuif vir Frans, wat dit vertolk het as obsene tekens wat aan sy dogter gewys word. Hy het gestop, uitgeklim en die swart man aangerand. Kort na die voorval het die wiel van sy voertuig uitgeval. Pieter wys dan sy swaer daarop dat die swart man nie obsene tekens gewys het nie, maar eintlik vriendelik was deur hom te waarsku dat sy wiel op die punt staan om uit te val.

Die verhaal bevoorreg Pieter se rasionaliteit deur dit in 'n positiewe lig te stel teenoor die impulsiewe emosionaliteit van Frans. In 'n sekere sin eggo hierdie bevoorregting die Europese koloniale diskoers van die moderniteit waarin rasionaliteit gesien is as kenmerk van "beskaafdheid" (vergelyk Ashcroft 1998:146). Die rasonele, meer verligte karakter Pieter se denke word egter ook gekenmerk deur teleologiese kenmerke (hy praat van die "neiging van die hedendaagse geskiedenis"), maar vermy oënskynlik 'n essensialistiese siening van kultuur ter wille van 'n aanhang van 'n veronderstelde ruimer raamwerk van waardes. Pieter sal 'n volkstaat steun, sê hy, "nie soseer ter wille van my Afrikanerskap nie, maar omdat daar waarskynlik (...) meer mense sal wees wat my soort waardes aanhang" (1998:119). Die begrip volkstaat,

soos dit deur konserwatiewe politieke groeperinge in Suid-Afrika voorgestel word, het nietemin onteenseglik assosiasies met rasse-eksklusiwiteit. Die karakter se steun vir so 'n ras-eksklusiewe staat word egter geplaas binne die diskoers van "waardes" eerder as ras. Die karakter se veronderstelling dat daar in so 'n eksklusiewe wit staat meer mense sal wees wat sy waardes aanhang, dui op 'n verglyding van ras en 'n gemeenskap van waardes. So 'n verglyding maak dit moontlik dat daar steeds rassig gediskrimineer sou word, maar dat dit gedoen sou kon word vanuit die veronderstelling dat slegs sekere "rasse" sekere waardes sou aanhang. Die benoeming van hierdie waardes as *Afrikaner*-waardes voeg inderdaad hierdie rassige konnotasie daaraan toe, omdat hierdie term nie noodwendig ook swart Afrikaanssprekendes insluit nie (vergelyk Viljoen 1996:163). Die feit dat hierdie stelling gemaak word deur die karakter wat uiteindelik die ander karakter se rassisme ondermyn, toon aan in watter mate rassige kategorieë selfs in oënskynlik anti-rassistiese diskoerse teenwoordig kan wees. Hoewel Pieter "naar" voel oor die rassisme van sy swaer (1998:123), en dus klaarblyklik geopponeer staan teenoor die diskoers van apartheid, swyg hy grotendeels oor die uitlatings van sy swaer. Die ondermyning van hierdie rassistiese diskoers wat uiteindelik plaasvind, word dan ook nie vanuit 'n opposisionele posisie gedoen nie, maar vanuit 'n posisie van medepligtigheid (hierdie onderskeid sal later in meer besonderhede bespreek word). In wese hanteer die twee swaers nog dieselfde kulturele raamwerk van statiese afsonderlikheid, al het Pieter die diskoers van ras verruil vir dié van afsonderlike "waardes". Die destabilisering van die rassistiese opposisies wat Frans hanteer (deurgaans in die verhaal verwys hy byvoorbeeld na "kaffers", vergelyk ook sy rassistiese beskrywing van die swart motorbestuurder - 1998:122) vind dus plaas van binne 'n diskoers wat wesenlik dieselfde is wat betref die siening van kultuur. Waar Frans se diskoers 'n biologisering van die kategorieë van kultuur tot ras verteenwoordig, word die komplekse kulturele posisies binne die Afrikaanssprekende gemeenskap deur Pieter gehomogeniseer tot 'n veronderstelde eenvormige stel "waardes" wat saamhang met "Afrikanerskap" (al word laasgenoemde nie eksplisiet goedgepraat nie) wat in 'n eksklusiewe volkstaat aangetref sou kon word. Die verhaal sou gelees kon word as 'n aanduiding dat apartheid se diskoers van rassige afsonderlikheid steeds ná apartheid (die verhaal speel af ná die vrylating van Nelson Mandela maar voor die eerste demokratiese verkiesing) in 'n nuwe gedaante bly voortbestaan. Die klasseverskil wat tydens apartheid tussen die pole van die rassige binariteit bestaan het, word in die

verhaal ook steeds in stand gehou. Die feit dat 'n voormalige weermagvoertuig op die plaas diens doen om die wit besitter van kapitaal in 'n posisie van beheer oor die swart proletariaat te hou, sou gelees kon word as simbolies hiervan. Die diskoers van ras is steeds aktief in die denke en uitsprake van die boer, terwyl daar 'n teen-diskoers van "waardes" aangewend word om die rassige binariteit te ondermyn. Skuiwe soos dié van die Pieter-karakter vanaf ras na "waardes" waarborg egter nie dat 'n postkoloniale diskoers gevrywaar is van assosiasies met rassige binariteit nie. Die konstruksie van 'n postkoloniale kulturele identiteit onder die noemer van "Afrikanerskap" sal steeds hierdie rassige bagasie saamdra.

Bogenoemde verhaal se sentrale "boodskap", naamlik die veroordeling van rasse-diskriminasie, vorm deel van 'n postkoloniale diskoers selfs al kan die historiese bagasie van ras steeds geïmpliseer word wanneer daar onderskei word op grond van "waardes". Nietemin is daar 'n poging by die karakters te bemerk om weg te beweeg van rassige kategoriserings. Dit is nie die geval by alle Afrikaanse kortverhale wat ná 1994 verskyn het nie, soos uit die volgende voorbeelde sal blyk.

Chris Lombard: "Gielie en my Griekse reis" (1996) en Una Marais: "'n Hoëveld-Sondag" (1999).

Rassige kategorieë word in sommige gevalle steeds gebruik as legitimering vir koloniale gesagsuitoefening in diens van 'n beskawingsideaal. Twee voorbeelde hiervan is Chris Lombard se "Gielie en my Griekse reis" (1996:29) uit sy bundel *Vanuit 'n ou dorps huis* en "'n Hoëveld-Sondag" deur Una Marais (1999:56), uit die versamelbundel *Vonkfiksie*. Die diskoers van beskawing en essensialistiese, biologiese meerderwaardigheid is merkbaar in die beskrywing van die Afrikaner-boere in Lombard se verhaal. 'n Subleksikon van ras kan dus beskou word as onderliggend aan die teks. In die verhaal word vertel hoe 'n boer uit die omgewing, Gielie, op besoek kom by die verteller ten einde staaltjies te hoor oor die verteller se oorsese reis. Wanneer die boere deur die verteller beskou word as "ingeligte mense" met "fyn gekultiveerde vroue" of met 'n "ingebore beskaafdheid", word dit in herinnering geroep dat hulle "geneontvangers is van daardie landhere oor wie Lichtenstein al met soveel aanprysing kon skryf" (1996:29). Die diskoers van biologie en beskaafdheid word dus ook geskakel met die afstamming van Europa, wat weer die koloniale projek

impliseer en in 'n positiewe lig waardeer. Die karakter Gielie wat by die verteller op besoek kom, is dan ook besonder honger vir inligting oor Europa, 'n aspek wat die verteller hom laat beskryf as 'n "ongebonde romantikus, lewensontdekker en avonturier" (1996:29). Wanneer hierdie beskrywing van boere gelees sou word in die konteks van die plaastradisie in Afrikaanse letterkunde (vergelyk Van Coller 1995 en Wasserman 1997), sou dit 'n ideologiese geladenheid kon verkry. In die beskrywing van die boere as geneties meerderwaardig, sou dan 'n regverdiging gelees kon word vir beheer oor grondgebied en ekonomiese of politieke gesagsuitoefening oor byvoorbeeld swart werkers wat by implikasie geneties minderwaardig is.

'n Soortgelyke binariteit tussen die beskaafdheid van die blanke boer en die gekoloniseerde ander, met velkleur as die belangrikste merker van verskil, kan gelees word in die verhaal "'n Hoëveld-Sondag" deur Una Marais (1999:56). Dié verhaal handel oor 'n ma en dogter wat op 'n plaaspad in hul motor ry op pad huis toe. Langs die pad sien hulle hoe twee swart mans 'n vrou verkrag. Die ma toet dan hard in 'n klaarblyklike poging om die verkragters te laat skrik. Sy ry met haar motor bo-oor die mans se twee fietse, huistoe. Vanuit die beskutting van die plaashuis ("met die reën op die dak en die geur van moerkoffie by die koolstoof", 1999:57) bespreek die ma en die ouma die voorval, sonder dat daar verder enige optrede plaasvind om die verkragte vrou te hulp te snel. Spanning word eerder opgebou deur die representasie van die wit karakters se vrees vir hul eie veiligheid ten opsigte van die swart verkragters:

Haar ma bid iets van 'Here' en 'Hemel, help, net nie 'n pap wiel nie' en jaag oor die slegte, stowwerige pad weg van die mense in die sloot af. Wanneer hulle by die plaas indraai, is die horison donker en bliksemstrale slaan bokant die bome uit (Marais 1999:57).

Die gebeure het 'n diep indruk gemaak op die fokaliserende kind-karakter, wie se primêre herinnering aan die geweldenaars hul velkleur is. Hierdie velkleur ("donker soos modder, blink van sweet", 1999:57) verteenwoordig 'n aardsheid en natuurlikheid, wat in opposisie geplaas word teenoor die verkragte vrou se wit rok:

Laatmiddag toe sy oor die nat werf saam met haar ma terugstap na die kar, sien die kind die kleur van die modder en onthou die man se vel teen die wit rok en wonder of die vrou se rok nat geword het in die reën (1999:57).

Velkleur, en daarmee saam die assosiasies van ras, vorm in hierdie verhaal deel van 'n stel binêre opposisies wat ooreenkom met die binariteit van die koloniale diskoers. Die verkragters se donker velkleur staan in opposisie teenoor die wit rok van die verkragte vrou, en daarmee word die koloniale opposisie van wit mense teenoor swart mense geaktiveer. Hierdie opposisie word versterk deur die skakeling van die swart mans met die natuur en lyflikheid ("Die man se vel, donker soos modder, blink van sweet in die sonstrale wat deur 'n skeur in die wolke op hulle lywe val", 1999:57). Vergelyk ook die verwysing na die "lang swart reptiel" wat by 'n vorige geleentheid doodgery is (1999:56) as 'n vooruitwysing na die kleur-gemerkte manlike seksualiteit wat in die verhaal 'n bedreigende karakter aanneem. Die bedreigende natuur word ook in terme van donker kleur beskryf, soos die "donker" horison waaruit weerligstrale slaan (1999:57). Hierdie "natuurlikheid" word gekonstrasteer met die verkragte vrou se wit rok, wat deurentyd uitgebeeld word as 'n delikate kulturele objek wat verniel word deur die reën en grond. Via die kleur van haar rok word kultuur geassosieer met wit mense, en die kontras daarvan met die bedreigende natuur suggereer dus ook die weerloosheid van wit mense teen die bedreigende swart gevaar. Die plaashuis, as plek van skuiling waarheen inderhaas gevlug word weg van die donderstorm en die verkragters langs die pad, verteenwoordig ook die beskutting van kultuur teen die chaotiese bedreiging van die natuur. Vanweë die reeks opposisies wat opgestel word tussen natuur en kultuur, en die assosiasies van die swart verkragters met natuur, sou die verhaal dus gelees kon word binne die koloniale diskoers waarvolgens binariteit opgestel is tussen "beskaafde" koloniseerder en "onbeskaafde" gekoloniseerde.

Uit bogenoemde verhale blyk dit dus dat die kategorieë van kultuur en ras steeds mekaar kan impliseer in 'n postkoloniale diskoers. Behalwe ras word ook ander kategorieë, soos dié van klas en gender, betrek by 'n postkoloniale beskouing van kultuur. Klas word betrek omdat die konsep "kultuur" in 'n estetiese gebruiksfunksie ook 'n geskiedenis het as die definiërende onderskeid tussen die boonste en die middelklas, en klasse gevolglik met behulp van rassige woordeskat in tipes verdeel is (Young 1995:95). Young wys ook daarop dat seksualiteit en die koloniale dryfveer

van fantasie en begeerte nou verband hou met die koloniale kultuur- en rasteorie van die negentiende eeu (1995:97). Seksuele begeerte en ekonomiese grypsug is volgens Young die dryfvere vir die kulturele konstruksie van ras – ‘n begeerte (seksueel en ekonomies) vir die ander wat gebalanseer moet word deur ‘n walging, ‘n uitoefening van mag of verkleining (1995:158). Dit blyk dus dat die konsep van ras nie alleen betrek word by postkoloniale konstruksies van kulturele identiteit nie, maar dat ras op sy beurt ook minstens twee ander kategorieë impliseer, naamlik gender en klas (vergelyk ook Loomba 1998:121). Die implikasie van gender by postkoloniale diskoerse is ook met betrekking tot Afrikaanse literatuur aangedui deur Viljoen (1996:164) en die verband tussen klas en ras in die diskoers van apartheid word onder meer deur Coetzee (1990a:69) aangedui. Dit blyk dus dat die vervlegtheid van die kategorieë kultuur, ras, gender en klas ook op die postkoloniale diskoers in Afrikaans van toepassing is. Vervolgens daarom ‘n kort bespreking van klas en gender soos dié twee kategorieë in verband staan met postkoloniale diskoerse oor ras en kultuur.

3.3.2.2 Klas

Postkoloniale diskoerse word dikwels gekritiseer dat hulle fokus op rassige onderdrukking ten koste van klas- en ekonomiese onderdrukking³⁴. Suid-Afrikaanse weerstandsliteratuur is hier ook geen uitsondering nie (Carusi 1989:84).

Die belangrikheid van klas in die Suid-Afrikaanse koloniale bestel word so sterk deur Visser (1997:81) beklemtoon, dat hy selfs meen die beskouing van apartheid as ‘n koloniale sisteem mag hierdie aspek verwaarloos ten gunste van ras as onderskeidingskategorie. Hy meen dat klas ook die belangrikste bepaler van identiteit in die koloniale diskoers was, eerder as ras of kultuur. Op grond hiervan kritiseer hy die postkoloniale diskoers wat volgens hom geneig is om die konstruksie van identiteit en subjektiwiteit van onderdruktes in Suid-Afrika te homogeniseer as sou dit primêr op basis van die rasse-kategorieë van apartheid geskied. Te min aandag word

³⁴ Ahmad (1994:167) kritiseer byvoorbeeld Said op hierdie punt. Ahmad meen dat Said ras bevoorreg in die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde ten koste van klas en gender. Hy meen dat onderliggend aan Said se ondersteuning van “kulturele nasionalisme” die kategorie van ras lê. Daarom word Marx as Europeër gekritiseer as medepligtig aan Oriëntalisme, terwyl ‘n hegemoniserende teks binne ‘n Derde Wêreldse konteks nie as sulks beskou word nie.

volgens hom gewy aan die materiële aspekte waarvolgens apartheid subjekte geskep het.

(A)n emphasis on race accords with a focus on the relation of literature to intellectual and cultural contexts (...) rather than, say, on the relation of literature to political currents or social relations or material conditions within society (1997:89).

Visser se kritiek sluit aan by die kritiek teen 'n diskursiewe siening van subjektiwiteit waaraan aandag gegee is in afdeling 3.2, en het ook betrekking op die tipering van Suid-Afrika as post-koloniaal (met 'n koppelteken) waaraan in afdeling 2.2 aandag gegee is. Visser waarsku teen 'n postkoloniale teorie wat in sy fokus op kultuur en ras teleologies te werk gaan:

The centrist or moderate South African version of postcolonial theory – South Africa's postcoloniality of a special type – is very definitely a one-stage theory. We were colonial; we have become postcolonial; no further transformations are required. (...) Race, according to this view, is and always has been the primary factor in South African affairs, and with the elections of 1994 the racial settlement has been largely effected; class was not really significant, and so there is no need to be concerned with the fact that class relations remain entirely unaltered in the 'new' South Africa (1997:93).

Malan (1987:13-14) wys daarop dat hoewel ras en klas in die apartheidsdiskoers in Suid-Afrika moeilik te skei was, die binêre opposisie tussen self en ander primêr op velkleur, as merker van ras, gegrond was. Volgens February (1981:2) het hierdie rassige konstruksie egter direk 'n persoon se posisie in die samelewing in apartheid Suid-Afrika bepaal. Ras het dus noodwendige gevolge gehad vir iemand se klasposisie. Nietemin is die letterkundige kritiek al verwyt daarvoor dat die verhouding tussen ras en klas dikwels geïgnoreer word (Coetzee, Smith en Willemsse 1990:69).

Die kategorie "klas" het egter ook implikasies vir 'n postkoloniale diskoers oor kultuur. Veral vanweë die assosiasie van klas met sosiale posisie vind die term aansluiting by diskoerse waarin kultuur gesien word as betekenaar vir verfyning of vir 'n gedeelde waardestelsel of lewenstyl. Williams (1976:59) meen dat die gebruik van

die term klas ten opsigte van kultuur, in begrippe soos “werkersklaskultuur”, ‘n verskeidenheid betekenis kan betrek. Dit kan byvoorbeeld dui op die betekenis- en waardestelsel van die sosiale formasie of op die smake en lewenstyle van ‘n bepaalde groepering. Daarby sou gevoeg kon word dat “kultuur” in die sin van verfyning ook as ‘n merker kan dien van ‘n hoë klasposisie of van die potensiaal om ‘n lae klasposisie te oorstyg. Iemand wat “gekultiveerd” is of “kultuur” het, sou gesien kan word as verder gevorderd op ‘n teleologiese lyn waarop werkersklasse ‘n laer posisie beklee as besittersklasse. Dit is hierdie assosiasie van die begrip kultuur met esteties, intellektualiteit, kennis en idees wat volgens Said (1993:9) in imperialistiese diskoerse as motivering en legitimering gebruik word vir magsuitoefening. Die koloniseerder se kultuur het in sulke diskoerse die inhoud gehad van “hoë kultuur” (Verdaasdonk 1995:5), waaronder kreatiewe uitdrukkingsvorme ook gewoonlik geresorteer het (Van de Vijver en Poortinga, 1995:11). Die gebruik van die term klas as ‘n sosiale posisie, waarin werkers gekontrasteer word met lede van ‘n middel- of boonste klas, sou ook hierdie onderskeid tussen “hoog” en “laag” kon inhou. Die term “werkersklaskultuur” sou waarskynlik sekere aannames oor intellektualiteit en esteties bevat indien dit gekontrasteer sou word met “middelklas”. Daar sou dus gesê kon word dat die onderskeid tussen verskillende klasse aansluiting kan vind by koloniserende idees oor kultuur as “hoog” en/of “laag”.

Dit is dus belangrik om in ‘n postkoloniale literêre konstruksie van kulturele identiteit in Afrikaans enersyds die situering van die koloniale diskoers binne ‘n ongelyke klassestelsel in gedagte te hou en andersyds bewus te wees van die manier waarop ‘n diskoers oor kultuur ook die kategorieë van ras en klas kan perpetueer. Tog sou ‘n uitsluitlike fokus op klasse-ongelykhede ook verarmend werk. Carusi (1989:84) meen dat ‘n groot deel van die stryd tussen koloniseerder en gekoloniseerde juis plaasvind in die kulturele arena, waar opposisionele magte wedywer om kulturele beheer ten einde ‘n nasionale identiteit te skep. Sy waarsku dat die fokus op klasse-belange beperk kan bly tot bloot ‘n bewusmaking van die gekoloniseerde subjekte se klasposisie sonder dat die onderliggende strukturele relasies verander word. In plaas daarvan dat hierdie relasies verander word ten einde ‘n nuwe, postkoloniale identiteit te produseer, behou subjekte dan die klasse-identiteit wat hulle binne die koloniale diskoers verkry het en konsolideer hul identiteit daarvolgens. Die Marxistiese klem op

bewuswording van die gekoloniseerde se klasseposisie hou volgens haar boonop die gevaar van essensialisme in:

(C)alls for a greater realism and reflection of ‘real conditions’ in literature would seem to imply that what the black man *is* (let alone the black woman) is something which is simply recoverable – something essential as yet hidden by the decades of apartheid rule, but which can be recuperated in a pure form, and mobilized against the dominant culture (Carusi 1989:85, kursivering oorspronklik).

Carusi bepleit derhalwe dat klas gesien word as deel van die prosesse waarvolgens kulturele identiteit geproduseer word, maar beklemtoon dat ‘n prekoloniale toestand nie herwin kan word nie.

Peter Snyders: “Slegs leke” (1996)

Dat konstruksies van kulturele identiteit in Afrikaanse kortverhale ná 1994 ook saamhang met klas, blyk uit ‘n verhaal soos “Slegs leke” van Peter Snyders. Dit is opgeneem in die versamelbundel *Taxi*, ‘n bundel wat volgens die voorwoord daarop gemik is om die verskillende perspektiewe in die Afrikaanse letterkunde aan bod te bring. Snyders is bekend vir die humoristies-satiriese gebruik van die Kaapse sosiolek in sy verse, wat daaraan ‘n populêre gerigtheid gee (Van Vuuren 1999:248). Die belangrikheid wat die werkersklaspersoon in sy poësie belee, blyk uit gedigte soos “Ek is ook important” en “Ordinary mens” (uit die bundel *Ordinary mens*, 1982). In hierdie verhaal van Snyders is die spanning tussen populariteit en elitisme ook sentraal, en word “hoë kuns” en “lae kuns” teenoor mekaar opgestel om te dui op die breuk tussen klasse. Identiteit word geproduseer binne ‘n diskoers van kultuur, waar kultuur gedefinieer word as die werke en praktyke van intellektuele en veral artistieke aktiwiteit (Williams 1976:80, Young 1995:53). Die verhaal gee te kenne dat estetiese praktyke nutteloos is vir die werkersklas indien dit nie aansluit by hul ervaringswerklikheid nie. Nes in sy poësie, gebruik Snyders ook in hierdie verhaal die Kaapse sosiolek, en word die humor geleë in hierdie taalvariant gebruik om satiriese kommentaar op die samelewing te lewer.

Die verhaal word vanuit die perspektief van ‘n eerstepersoonsverteller vertel, en handel oor ‘n digter, “Gediggyes Dirk” (1996:10) en die gedigte wat hy gaan voordra

by voorleesgeleenthede. Die verteller is deur Dirk “saamgesliep na sy Peace Crusades, Poetry en Art sessions en na sy odd performances” (1996:10). Die verteller lewer dan kommentaar op Dirk se gedigte, vanuit ‘n selfverklaarde buitelandersposisie. Die verteller posisioneer hom as ‘n onkundige ten opsigte van kuns, ‘n gewone mens in teenstelling met Dirk wat “gestadde en geskryf en sometimes geletterde plekke bygewoon” het (1996:10):

Ek persoonlik ken nie ientlik much van art en kunsoetes af nie. Daarom maak ek ‘n goeie kritiek. Ek mien, ‘n kritiek kan mos maar net praat van wat hy hoor of sien. Ek mien dis mos Dirk-hulle se duty om te ken van gediggies en sukke artsoetes. Maar, soes ek dinge verstaan, is dit not altyd die djop van ‘n kritiek om te sê of ‘n siekere company of boekbekke nou ientlik great of small is (Snyders 1996:10).

In bogenoemde passasie word nie alleen die metadiskoers oor kuns deur resensente en kritici gesatiriseer nie, maar ook ‘n onderskeid getref tussen intellektuele (“boekbekke”) en die gewone mense. Dirk, die digter, lewe in “twee wêrelde” (1996:10), dié van gewone mense soos die verteller, en dié van die kunstenaar.

Die klasverskil tussen die “ordinary mense” (1996:12) en kunstenaars soos Dirk word metonimies vergestalt in die taalgebruik van die ek-verteller. Waar Dirk en sy digtersvriende 'n hoogdrawende Engels gebruik, praat die verteller in ‘n sosiolektiese, nie-standaardafrikaans. Die verteller lewer kritiek op hierdie taal van Dirk, en meen dit klink “founie”, en vermoed dat “Dirk traai om Shakespeare of een van daai veerpenne te wil wies” (1996:10). Die verteller probeer Dirk dan aanmoedig om in “mensetaal” te skrywe (1996:10). Die feit dat hierdie “mensetaal” waarin die verteller praat, moeiliker verstaanbaar sal wees vir sprekers van die dominante standaardafrikaans, is ‘n aanduiding van die klasseverskil wat in die Afrikaanse taalgemeenskap bestaan. Deur die nie-standaardtaal te tipeer met die veralgemenende term “mensetaal”, skryf Snyders in ‘n sekere sin terug na die diskoers van Afrikanernasionalisme waarin Afrikaans gestandaardiseer is as “witmenstaal” (sien hoofstuk 2.5 van hierdie studie). ‘n Metonimiese gaping (Ashcroft et al. 1998:137) word dus opgerig, wat die verskil tussen sentrum en marge beklemtoon. Die verhaal verskuif die sentrum van betekenis na diegene wat deur die dominante Afrikaanse diskoers gemarginaliseer is. Hierdie marge is in die konteks van die verhaal in die

eerste plek daargestel deur middel van klas- eerder as rasverskille, hoewel witmense ingesluit word by die hoë klas wat kuns kan verstaan en geniet (1996:13).

Kuns word in die verhaal gekonstrueer as verwyderd van die werklikheid, geïnspireer deur 'n muse wat 'n "soorte van 'n god is" (1996:12), eerder as toegewy aan die groep waartoe die verteller behoort, "die ordinary mense" (1996:12). Klas is die faktor van verskil wat subjekte se identiteit bepaal as óf gewone mense óf "artists en digters en geleerdes en daai soorte top boeke" (1996:12). Klasposisie, vasgestel aan die hand van materiële middele, bepaal of iemand toegang sal verkry tot die wêreld van die esteties, of hy/sy 'n kenner of 'n leek sal wees:

So dji skryf nie vir ons nie?

Hy antwoord nie. Ek het hom vasgedjê.

Is dit omdat ons nie boeke kan afford nie? Of is dit omdat ons te biesag is om aan die liewe te bly as wat om gedigte te lees?

Slegs God is my motive en my goal, het hy gesê.

En ons?

Julle is slegs leke (Snyders 1996:12-13).

Lokaliteit, oftewel 'n postkoloniale besef van plek, word gekontrasteer met 'n wêreldvreemdheid. Die verteller sien uit na die jazzkunstenaar Dollar Brand wat dalk "Mannenbergr" (die naam van 'n arm buurt op die Kaapse Vlakte) sou speel, terwyl Dirk "international" wil wees (1996:14). Die gehoor kan nie verstaan hoe Dirk se gedigte in hul werklikheid, "die scheme of things hier in Plankierama" (1996:15) pas nie. Hulle klap die hardste hande vir die jazzkunstenaar, maar waardeur ook die digter wat in die jare sewentig teen apartheid geskryf het (1996:16). As die verteller uiteindelik hardop sê "Shakespeare se moer" (1996:17), stem die gehoor met hom saam (1996:18).

Uit Snyders se verhaal blyk dit dat klas steeds na 1994 'n kategorie van verskil is waarbinne Afrikaanse tekste gelees kan word. Kulturele identiteit – in Snyders se geval veral kultuur in die sin van esteties, maar ook 'n breër werkersklaskultuur – word ook vasgestel binne 'n diskoers van klasverskil.

3.3.2.3 Gender

Soos hierbo aangetoon met verwysing na Young (1995:60), het die skakeling van die kategorieë van kultuur en ras met gender en seksualiteit 'n lang geskiedenis. Die omvang wat die ooreenkomste tussen koloniale en gender-onderdrukking aanneem, regverdig 'n afsonderlike fokus. Die onderdrukking van vroue is so 'n diepgaande en alomteenwoordige kwessie, dat imperiale, koloniale en postkoloniale diskoerse selfs al gesien is as slegs allegorieë van die gender-stryd (Williams en Chrisman 1994:18). Derhalwe kan die stryd om selfverwesening binne genderdiskoerse nie bloot opgeneem word in 'n bespreking van kulturele identiteit in 'n postkoloniale diskoers nie – dit regverdig 'n ondersoek op sy eie. Nietemin kan die skakeling tussen kulturele identiteit en gender nie bloot geïgnoreer word nie. In verskeie Afrikaanse postkoloniale terugskrywings waarin 'n nuwe kulturele identiteit na apartheid gekonstrueer word, word hierdie konstruksie direk geskakel met 'n herinskripsie van vroulike subjektiwiteit in die diskoers. Voorbeelde hiervan sal later aangetoon word.

Wanneer postkoloniale kulturele identiteit ter sprake kom, is hierdie identiteit nie neutraal ten opsigte van gender nie. Williams en Chrisman (1994:17) wys daarop dat seksualiteit en gender altyd geïmpliseer word by kwessies van etnisiteit en ras en dat hulle onlosmaaklik verbonde is aan die vrou se rol binne die klasse-sisteem. Sowel in die diskoers van kolonialisme as in dié van postkolonialisme verteenwoordig gender 'n ideologiese grensposisie. Vroulike subjekte bevind hulle in 'n komplekse posisie op die snykant van verskillende diskoerse. Kolonialisme en postkolonialisme word nie op dieselfde manier deur mans en vroue ervaar nie (Viljoen 1996:165). Vroulike subjekte kan naamlik in verskillende posisies teenoor die koloniale diskoers staan, as óf beide koloniseerder (dominant ten opsigte van kultuur, ras of nasionaliteit) en gekoloniseerde (gedomineer ten opsigte van hul posisie tot mans) óf as dubbelgekoloniseer (gedomineer in beide bogenoemde opsigte). Vandaar die beskrywing van gekoloniseerde vroue as “dubbel gekoloniseer” (Loomba 1998:163). Hierdie beskrywing noodsaak egter ook verdere nuansering, waarna teruggekeer sal word.

In koloniale diskoerse is vroulike liggame dikwels gebruik as simbolies van die oorwonne land. Die vrou en die verowerbare of verowerde gebied het dus in 'n sin uitruilbaar geword. Hierdie metaforiese uitruiling in die koloniale diskoers dui op die

opvatting dat die vrou 'n terrein is waarop mag uitgeoefen kan word (Loomba 1998:152). Politieke mag en seksuele beheer van vroue was in apartheid Suid-Afrika nou verwant (Glenn 1987:158)³⁵, maar hierdie verband is reeds vroeg in verskeie ander koloniale diskoerse aantoonbaar. In Europese koloniale diskoerse is verskillende vroulike eienskappe op die ander geprojekteer (vergelyk Loomba 1998:152). Gekoloniseerde gebiede het ook 'n plek geword waarop die Europese verbeelding sy verbode seksuele fantasieë kon projekteer (Loomba 1998:154-155). Vroue verteenwoordig aan beide kante van die koloniale skeiding sowel die heiligdom van ras, kultuur en nasie as die openinge waardeur dié heiligdomme binnegedring word (Loomba 1998:159).

Daar is reeds in die bespreking van die kategorie ras gewys op die ooreenkoms tussen rassige en gender- kategorieë. 'n Analogie tussen ras en gender is in die koloniale diskoers tot stand gebring, waarvolgens vroue beskryf is in terminologie wat verkry is uit 'n rassige diskoers en rasse beskryf is in terme van genderverskille en -verhoudinge (Loomba 1998: 161). Die kenmerke en waardes van manlikheid is dus deur die manlik gedomineerde koloniale diskoers ook oorgedra op die rasseteorie (Young 1995:111). Daar is ook reeds genoem dat seksuele begeerte en fantasie gesien kan word as 'n sentrale dryfveer van die koloniale diskoers (Young 1995:97). Tog is hierdie seksuele fantasie ook sentraal in die ondermynende ambivalensie wat die koloniale diskoers vertoon. Young beskryf dit as "a compulsive libidinal attraction disavowed by an equal insistence on repulsion" (1995:149). Hierdie ambivalensie in die koloniserende diskoers ten opsigte van die gekoloniseerde, word ook deur Bhabha (1994:86) aangetoon, onder meer deur die troep van bloedvermenging wat die begeerte na die gekoloniseerde vrou ondermyn. Daar is naamlik 'n vrees in die diskoers te bemerk dat uit die interrassige seksuele verhoudinge daar kinders van "gemengde bloed" sou ontstaan. February (1981:12, 16, 65, 70) toon aan hoe hierdie bedreigende andersheid soos dit gestalte kry in die troep van bloedvermenging, gerepresenteer is in Suid-Afrikaanse literatuur. Die aanwesigheid van hierdie vrees vir bloedvermenging is volgens hom reeds teenwoordig in tekste wat ontstaan het tydens

³⁵ Vergelyk ook die sentrale posisie wat die vrou-as-slagveld verkry het in die narratiewe voor die Waarheids-en-versoeningskommissie, soos weergegee deur Krog (1998). Ook tydens apartheid was vroue se liggame dikwels die terrein waar opponerende magsformasies in konflik gekom het. "Because always, always in anger and frustration men use women's bodies as a terrain of struggle – as a battleground," says Thenjiwe Mthintso (...). 'Behind every woman's encounter with the Security Branch and the police lurked the possibility of sexual abuse and rape' " (aangehaal in Krog 1998:178, sien ook 1998:178-190 vir verdere voorbeelde).

die vroeë Nederlandse koloniale besetting, maar kan ook in die Engelse koloniale (vergelyk J.M. Coetzee 1988:152) en Afrikanernasionalistiese diskoers aangetref word.

Omdat vroue gesien is as bewaarders van die gekoloniseerde kulturele tradisie, is hulle nie net deur die koloniseerders geposisioneer binne 'n diskoers van verowering nie, maar ook dikwels deur gekoloniseerde mans oorheers. Die huislike sfeer en die vrou is dikwels deur gekoloniseerdes gesien as embleme van hul kultuur en nasionaliteit wat bewaak moes word. Geslagtelike oorheersing het dikwels deel uitgemaak van hierdie tradisionele kultuur. Kolonialisme het dus dikwels patriargale verhoudinge in gekoloniseerde lande versterk, ook aangesien gekoloniseerde mans meer tiranniek tuis begin optree het nadat hul mag in die openbare sfeer van hulle af weggeneem is³⁶. Hierdie situasie kan ook opgemerk word ten opsigte van minderhede in die diskoers van multikulturalisme, soos Van Doorn (1989:130) ten opsigte van Nederland aantoon. Soms het kolonialisme egter ook kulture met meer bevryde genderverhoudinge as dié van die koloniseerder, vervang met meer repressiewe genderhiërargieë (Lomba 1998:168)³⁷.

Dit is om bogenoemde problematiese situering van vroue binne koloniale en postkoloniale diskoerse dat daar dikwels na gekoloniseerde vroue verwys word as "dubbel gekoloniseerd", omdat hulle in 'n onderdrukte posisie staan teenoor sowel die koloniserende as die gekoloniseerde manlike subjekte (Lomba 1998:159). In die geval van vroue wat tot die koloniserende groep behoort - soos ook die geval in die Afrikaanse koloniale diskoers waar die koloniserende self die manlike blanke, Calvinistiese Afrikaner-patriarg was (vergelyk Van der Merwe 1994:88) - sou

³⁶ Ramdas (1996:57) wys in hierdie verband op die manier waarop kolonisering ook die man se rol verander het in Indië. Terwyl hierdie veranderde rol enersyds aanleiding gegee het tot 'n sterker magsuitoefening deur gekoloniseerde mans ten opsigte van gekoloniseerde vrouens, het dit ook 'n androgene gender-posisie laat ontstaan. Hierdie androgene posisie is volgens hom ook gebruik as 'n vorm van weerstand teen die koloniseerder. Sy beskrywing van hierdie vorm van weerstand kom ooreen met die strategie van mimiek waarop Bhabha (1994:86) wys, die kombinasie van nabootsing van die gedweë onderdaan wat deur die koloniserende diskoers geskep is sowel as 'n gelyktydige bedreiging. Ramdas meen dat Gandhi se strategie van satyagraha of geweldlose verset gelees kan word as so 'n mimiek van die androgeniteit van die gekoloniseerde man.

³⁷ Kolonisering bring ook dikwels mee dat die vrou deel word van die kapitalistiese produksieproses van die koloniseerder. Sy verkry dus 'n posisie binne 'n kapitalistiese klassestelsel wat haar as proletariese subjek produseer. Hoewel hierdie verandering oënskynlik kan voorkom as 'n bevryding uit tradisionele arbeidsprosesse, bring dit nog nie mee dat die vrou beheer oor haar eie subjektiwiteit verkry nie. Om dus soos Ramdas (1996:124) - in die konteks van die Nederlandse invloedsgedebied Curaçao - te beweer dat hierdie verplasing van die vrou uit tradisionele arbeidsprosesse na 'n kapitalistiese arbeidsproses onder koloniale beheer noodwendig 'n bevryding inhoud, is te optimisties.

gepraat kon word van 'n "halwe kolonisasie" (Kossew 1996:62). Daar sou ook gesê kon word dat sulke vroue tegelykertyd koloniserend en gekoloniseerd is. Sulke formules ten opsigte van vroue se verhouding tot die koloniale diskoers (soos Loomba 1998:163 ook daarstel), moet egter nie gebruik word om die spesifieke magstrukture en sosiale omgewings van verskillende koloniale diskoerse te homogeniseer nie. In die Afrikaanse koloniale en postkoloniale diskoers kan gevalle byvoorbeeld aangetoon word van vroue wat ten opsigte van hul ras tot die koloniserende groep behoort, maar hulle ook skaar by die gekoloniseerdes, waar hulle weer op hul beurt in 'n gemarginaliseerde posisie is (vergelyk Viljoen 1996:165 se analise van 'n verhaal van Emma Huisman).

Vroue van die koloniserende groep was ook nie altyd slegs deur hul assosiasie met hul mans in 'n koloniserende posisie nie. Vroue het met wisselende grade van vervreemding en entoesiasme deelgeneem aan die koloniale projek, en hul rolle het sowel struktureel as ideologies verskil. Daarby is dit belangrik om in gedagte te hou dat vroue nie net geobjektiveer word in koloniale diskoerse nie, maar dat koloniseerdersvroue se arbeid – seksueel, ekonomies, op die gebied van sosiale hervorming, en ook as onderwysers, sendelinge, verpleegsters en metgeselle van koloniserende mans – in diens van die koloniale masjinerie staan (Loomba 1998:170-172). Die rol wat vroue speel in plekke van sosiale bestuur en beheer soos gevangnisse, hospitale, kloosters en fabriekke kan ook gesien word as gebaseer in klas-waardes en gerig op die uitoefening van beheer (Pratt 1992:160). Vroue wat vanweë hul ras in apartheid Suid-Afrika tot die koloniserende groep behoort het, was uiteindelik, ondanks die gedomineerde posisie waarin hulle ten opsigte van hul mans verkeer het, steeds nader aan die strukture van mag as gekoloniseerde vroue (Matsikidze 1996:146).

Die bevryding van die vrou uit bogenoemde dubbele onderdrukking is egter nie altyd deel van 'n postkoloniale diskoers nie. Viljoen (1996:165) wys daarop dat vroue dikwels in 'n opposisionele postkoloniale bevrydingstryd moet kies tussen lojaliteit aan hul gender of ras. Nasionalismes wat in reaksie teen kolonialisme ontstaan, institusioneeliseer dikwels die mag van die man. Diskriminerende praktyke teenoor vroue kan binne opposisionele postkolonialismes gesien word as onvervreembare kulturele kenmerke wat behou moet word om kulturele verskil tussen gekoloniseerde

en koloniseerder aan te dui (Loomba 1998:218). Die gevolg is dat anti-koloniale veldtogte dikwels 'n sterk patriargale kleur gegee word. Ook in nasionalistiese bevrydingstryde word vroue se tradisionele of ondergeskikte rol dus gesien as emblematies van die onderdrukte kultuur of bewaarders van tradisie, en word daarom nie bevraagteken nie (Williams en Chrisman 1994:374).

Hofmeyr (1987:113) toon aan in watter mate 'n tradisionele rol vir vroue ook in die Afrikanernasionalistiese diskoers in die jare 1910 tot 1920 ('n postkoloniale diskoers met betrekking tot Britse imperiale oorheersing) 'n belangrike deel uitgemaak het van Afrikaner-selfdefiniëring. As deel van hierdie diskoers van selfdefiniëring is 'n onderdanige rol binne die huisgesin ook uitgebeeld as die essensiële kenmerk van die Afrikaner-vrou. Patriargale gesag is bevestig deur hierdie rol van die vrou voor te hou as sentraal in die behoud van tradisionele waardes in die tydperk van industrialisasie en verengelsing.

Vroulike bevryding is ook dikwels in nie-Westerse gekoloniseerde kulture gesien as gelykstaande aan Westerse imperialistiese waardes. Vroue is dus dikwels gyselaars van die soeke na 'n postkoloniale kulturele identiteit. Ook ná dekolonisasie moet hulle steeds onder ongelyke omstandighede hulself probeer definieer (Hawley 1996:xxii).

Ook op ander vlakke is gender-kwessies gekoppel aan kultuur. Appadurai (1994:336) toon byvoorbeeld aan hoe vroue ook in die globaliseringsproses slagoffers is van mededingende kulturele sisteme. Voorts is die mening al uitgespreek dat gender-kwessies groter prominensie kry in 'n later fase van postkolonialiteit, wanneer die verenigde nasionalistiese strewe van antikoloniale bewegings plek maak vir 'n fokus op persoonlike belange (Matsikidze 1996:142).

Daar sal later in hierdie studie weer teruggekeer word na hierdie fokus op persoonlike belange in 'n post-koloniale (d.w.s. letterlik ná dekolonisasie) diskoers, wanneer daar in afdeling 5.3 ondersoek ingestel word na die "diskoers van ontugtering" in Afrikaanse tekste ná 1994.

Dit blyk dus dat gender-bevryding nie vanselfsprekend opgeneem word in postkoloniale kulturele diskoerse nie. Selfs prominente postkoloniale teoretici soos Homi Bhabha is al daarvan beskuldig dat hy nie kwessies van gender spesifiek aanspreek nie (Young 1990:119). Daarom moet feminisme gesien word as onlosmaaklik deel van postkoloniale preokkupasies (Mishra en Hodge 1994:284). Verskeie aansluitingspunte kan tussen die twee diskoerse aangetoon word. Sowel vroue as gekoloniseerdes in die algemeen was deel van ekonomieë wat berus het op hul arbeid en beide was onderworpe aan ideologieë wat hierdie uitbuiting regverdig het. Daarom moet sowel feministiese as postkoloniale diskoerse die dominante idees oor representasie, geskiedenis en kultuur bevraagteken. Tog word die Westerse feminisme ook soms gekritiseer as etnosentries omdat dit konsentreer op die posisie en identiteit van wit, Westerse vroue (Loomba 1998:165).

Hoewel die feministiese terugskrywings na die koloniale diskoers 'n belangrike deel uitmaak van postkoloniale diskoerse, sal daar in hierdie studie slegs gelet word op die skakeling daarvan met postkoloniale kulturele identiteit. Patriargale onderdrukking was so 'n sentrale deel van die Afrikaanse koloniale diskoers, dat postkoloniale terugskrywings nie die vroulike posisie kan ignoreer nie. Andersyds is feministiese preokkupasies so dwingend dat dit 'n groter en afsonderlike ondersoek benodig, een wat buite die bestek van hierdie studie val.

As voorbeeld van hoe die diskoers van vroulike bevryding deel uitmaak van postkoloniale beheptheid met kulturele identiteit in Afrikaanse literatuur sedert 1994, kan etlike verhale van Alexander Strachan in sy bundel *Agter die Suikergordyn* beskou word. Hierby sou 'n verhaal van Jaco Fouché, "Maagd", uit sy bundel *Paartjie by Jakes* (1997) ook gelees kon word. Aan Strachan se verhale sal later verdere aandag gegee word, omdat dit ook gelees kan word as illustrasie vir die manifestasie van medepligtige postkolonialisme in die Afrikaanse literatuur sedert 1994, sowel as die rol van plek, ruimte en landskap in die produksie van kulturele identiteit. Vervolgens 'n kort bespreking van die verhaal van Fouché, om aan te toon in watter mate gender- en kulturele identiteite verstrengel is in postkoloniale terugskrywings.

Jaco Fouché: “Maagd” (1997)

In Fouché se verhaal “Maagd”, wat vermoedelik afspeel teen die einde van die apartheidsbewind (“Julle dae is getel”, word aan ‘n soldaat gesê, 1997: 22), word daar opposisies opgestel tussen soldate in die apartheidsregering se weermag en swart “terroriste”. Hierdie opposisie word egter veral uitgespeel in die verhouding tussen geslagte. Gender-opposisie word ‘n metafoor vir die stryd tussen die soldate en “terroriste”, en die vroulike liggaam is die slagveld waarop die opponerende magte mekaar ontmoet. In hierdie verhaal blyk die toepaslikheid van Williams en Chrisman (1994:18) se uitspraak dat postkoloniale diskoerse allegorieë kan wees van genderstryde. Hier is die omgekeerde ook ewe waar.

Die verhaal handel oor ‘n vrou wat deur ‘n soldaat na ‘n weermagkamp gebring word en daar seksueel gebruik word³⁸ deur ‘n hele kompanie soldate. Terwyl sy sit en wag vir ‘n saamrygeleentheid uit die kamp, gesels sy met ‘n soldaat op wagdiens. Die gebeure word ook deur hierdie soldaat, Louw, gefokaliseer. Tydens hul gesprek daag daar ‘n polisievoertuig by die weermagkamp op. Agterin die vangwa is Xhosaspreekende mans wat as “terroriste” by ‘n padblokkade in hegtenis geneem is deur die Polisie. Die vrou toon haar simpatie met die gevangenes deur na die vangwa te stap en met die gevangenes te begin praat in Xhosa. Nadat sy hulle in Xhosa voorspoed toegewens het, (“Hamba kahle”, oftewel “mooi loop”, 1997:26), begin sy huil en hardloop terug na die wagkamer toe. In ‘n daad van magtelose frustrasie poog sy dan om selfmoord te pleeg met die soldaat se geweer, maar dit misluk. Wanneer die soldaat haar dan vra waar sy “van gewere geleer” het, antwoord sy dat dit by haar “eerste terroris” was, ‘n klaarblyklike verwysing na die vraag van die korporaal vroeër in die verhaal (1997:23) of die soldate met wie sy in die kamp seks gehad het, “haar eerste kompanie” was. Daardeur gee sy te kenne dat sy al seksuele kontak met beide kante van die militêre opposisie gehad het, hoewel haar ondervinding met die

³⁸ Dit is nooit presies duidelik in watter mate sy hiertoe gedwing word nie. Daar word gesuggereer dat ‘n prostituut is (“Ja, en oor jou toekoms hoef jy jou nie te bekommer nie. Daar sal altyd werk wees” sê die soldaat Louw aan haar, 1997:22.). Maar sy is ook ‘n mediese student, en sy sê tot haar verweer dat sy dronk was (1997:24) toe sy saamgegaan het weermagkamp toe. Haar nonchalante houding en moontlike promiskue ingesteldheid ten spyte, bly die situasie waarin sy haar bevind dié van gekommodifiseerde en misbruikte vrou. Riana Scheepers se roman *Die heidendogters jubel* sou hier ‘n interteks kon wees.

“terroriste” in die lig van haar toenadering tot hulle nie noodwendig in dieselfde mate misbruik impliseer met die wit soldate nie³⁹.

Die vrou se simpatie lê duidelik by die anti-regeringsmagte. Dit blyk uit die feit dat sy saggies in Xhosa met die gevangenes praat, ‘n daad wat lynreg ingaan teenoor die sentimente van die soldaat, vir wie dit “ ‘n vuil teenstrydigheid oor die bleek lippe” is (1997:26). Die gevangenes beantwoord haar toenadering: “Dit klink of die man haar troos” (1997:26). Sy blyk duidelik emosioneel ontwrig te wees deur die gevangeneming van die “terroriste”, aangesien sy na afloop van die gesprek huil (“Trane loop oor haar wange”, 1997:26). Die daad van simpatie wat sy aan die gevangenes betoon, sowel as haar wanhopige selfmoordpoging, is ‘n kulminasie van ‘n antagonisme jeens die soldaat-karakter Louw wat deurgaans in die verhaaldialoog merkbaar is. Hierdie antagonisme blyk byvoorbeeld in die vrou se sarkastiese reaksie op die soldaat se macho-vertoon ten opsigte van die hantering van sy geweer. Sy noem hom “Seuntjie” (1997:23), sy sê soldate soos hy se “dae is getel” (1997:22) en maan hom sarkasties (die verteller meen “ironies”, 1997:25) om versigtig te wees as hy die gevange “terroriste” gaan inspekteer.

Die gesprek tussen die vrou en die gevangenes kan gelees word as die gebruik van kulturele verskil om antikoloniale opposisie te bied. Tog is kulturele verskil hier problematies, aangesien die vrou wat weerstand bied teen die manlike koloniseerders wat haar misbruik, weens haar velkleur ook tot hierdie koloniserende groep behoort. Die feit dat sy Xhosa praat met die gevangenes, dui nietemin op ‘n kulturele vereenselwiging met die gekoloniseerde, ‘n bewustheid van taal as politieke wapen (vergelyk die soldaat se heftige emosionele reaksie daarop) en by implikasie ook spesifiek Afrikaans as kulturele merker van die koloniseerder. Die verhaal toon weens die openlike keuse vir die anti-apartheidstryd deur ‘n lid van die koloniserende groep dus ooreenkomste met Emma Huismans se verhaal “Die verhouding” uit haar *Berigte van weerstand*. Laasgenoemde verhaal word deur Viljoen (1996:165) binne ‘n

³⁹ Die gesprek tussen haar en die gevangenes en haar verduideliking dat haar “eerste terroris” haar geleer het om wapens te hanteer, sou ook gelees kon word as sou die gevangenes tydens hul gesprek by die vangwa aan haar verduidelik het hoe om ‘n geweer te hanteer. Die “eerste terroris” sou dan verwys nie na ‘n seksuele kontak by ‘n vroeëre geleentheid nie, maar na die betrokke gesprek in die verhaalhede. So ‘n lesing sou moontlik die titel, “Maagd”, kon verklaar as ‘n verwysing na ‘n politiese onskuld wat deur die vrou verloor word deur haar kennismaking met die “terroriste”. In die lig van haar deurlopende weerstand teen die soldaat op wagdiens, versterk deur haar kennis van Xhosa, is so ‘n politiese naïwiteit egter onwaarskynlik. Haar seksuele promiskuiteit maak die moontlikheid dat sy voorheen seksuele kontak gehad het met “terroriste” meer waarskynlik.

raamwerk van opposisionele postkolonialisme bespreek. Ook in Fouché se verhaal is die vrou in 'n komplekse posisie, "op die snypunt van verskillende diskoerse" soos Viljoen (1996:165) dit stel. Die verset van die vrou in Fouché se verhaal is te opponerend om die verhaal te lees as 'n medepligtige postkolonialisme (in Mishra en Hodge 1994:286 se terme wat later bespreek sal word), al behoort sy tot die koloniserende groep. Die posisie van die vrou as objek van seksuele misbruik deur mans word in hierdie verhaal geskakel met die posisie van die gekoloniseerdes van apartheid.

Opposisionele kulturele identiteit en gender-identiteit word dus in hierdie verhaal vereenselwig. In Fouché se verhaal vind die ondermyning van die diskoers van apartheid plaas in samehang met 'n bevoorgroding van gender-onderdrukking. Die vroulike karakter verkeer in dieselfde posisie as die gekoloniseerdes op grond van haar gender. Die vroulike karakter toon wel wat haar velkleur betref ooreenkomste met die koloniseerders. As vroulike subjek word sy egter binne die koloniale diskoers gekommodifiseer op soortgelyke wyse as waarop gekoloniseerdes ekonomies uitgebuit is deur die koloniale bestel van apartheid (sien afdeling 2.1.2). Vergelyk die karakter Louw se beskrywing (1997:23) van hoe die soldate tou gestaan het om met haar seks te hê:

' (...) Dit het soos die queue in die kantien gelyk.' 'Ja,' sê die korporaal verveeld, 'Volgende wat Dippenaar hier aanbring is 'n sak vol dagga. Louwtjie, as Dippenaar terugkom, sê hy moet 'n draai by die dienskamer kom maak. Ek soek 'n hamburger (...)'

Fouché se verhaal bring dus aan die lig dat die vrou binne die koloniale diskoers op dieselfde vlak as 'n verbruiksartikel (dagga of 'n hamburger in bostaande passasie) geplaas is. Die vroulike karakter se vereenselwiging met versetstryders verleen aan die vroulike subjek 'n posisie binne die diskoers wat die koloniale magsuitoefening ondermyn.

Daar is nou reeds getoon hoe die binariteit van ras, klas en gender met mekaar skakel wanneer die kulturele diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid ondermyn word. Voordat aangetoon word hoe kultuur, as raamwerk waarbinne bogenoemde

identiteit geproduseer word, self 'n komplekse en verdeelde kategorie is, moet eers aandag gegee word aan 'n bykomende onderdeel van die diskoers: die Christelike godsdiens.

3.3.2.4 Godsdiens

Die Christelike godsdiens was 'n belangrike bepaler waarvolgens daar in die Afrikaanse koloniale literêre diskoers 'n binariteit opgestel is tussen self en ander. 'n Sentrale onderdeel van die koloniserende self se kulturele identiteit was die Christelike godsdiens, wat geskakel is met Afrikanernasionalisme en reeds 'n onderdeel was van die Genootskap van Regte Afrikaners se konsipiëring van Afrikaans as "suiwer" taal in 1875 (Van der Merwe 1994:82, vergelyk ook February 1981:30). Die skakeling van die Christelike godsdiens met Afrikanernasionalisme het later gegroei met die opkoms van Afrikaans in die politieke sfeer. 'n Streng godsdienstigheid was byvoorbeeld kenmerkend van die Afrikaanse plaasromans wat deel gevorm het van die Afrikaanse literêre diskoers in die dertigerjare (vergelyk Van Coller 1995:23). Binne hierdie Christelike nasionalisme van die Afrikaanse koloniale diskoers was die Calvinistiese lewensuitkyk volgens Van der Merwe (1994:89) 'n belangrike hoeksteen. Die rol van die Christelike kerk en godsdiens in die diskoers van apartheid is later ontmasker, soos February (1981:105) aantoon in die werk van Adam Small – self 'n Christen.

Die Christelike godsdiens is reeds in vroeë Europese koloniale diskoerse (waarby die diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid aansluiting gevind het, sien afdeling 2.1) gebruik as uitdrukking vir die koloniseerder se kulturele meerderwaardigheid en beheer oor die gekoloniseerde. Die aannames en praktyke van die Christendom soos dit in sending-aktiwiteite en opvoedingsprojekte neerslag gevind het, het vanuit die veronderstelling van Westerse meerderwaardigheid vertrek (Ashcroft et al. 1998:92). Die kerstening van "heidene" was 'n legitimiseringsbeginsel vir koloniale sendings, maar het terselfdertyd 'n ambivalensie in die koloniale diskoers verteenwoordig. Soos daar vroeër in hierdie hoofstuk met betrekking tot stereotipes genoem is, kan daar 'n teenstrydigheid uitgewys word in die verhouding van die (Christelike) self tot die ("heidense") ander. Terwyl die Christendom gebruik is as 'n bewys van

onoorbrugbare verskil tussen die koloniseerder en die gekoloniseerde, moes die gekoloniseerde ook gesien word as potensieel transformeerbaar deur middel van “bekering” ten einde die Christelike of opvoedingsmissie geloofwaardig te maak as legitimiseringsbeginsel (Loomba 1998:90). Die Bybel is ook in sommige koloniale diskoerse gebruik om verskil tussen rasse te verduidelik, en godsdienstige verskil het ‘n indeks van en metafoor geword vir rassige, kulturele en etniese verskille in Europese koloniale diskoerse. Beskrywings van godsdienstige oorsprong het soms ook gedien om klasse- en genderverskille aan te dui (Loomba 1998:105-107). Hierdie gebruik van die Christelike metafoor om die identiteit van die self te konstrueer in diskoerse van ekspansie, kan ook in Suid-Afrikaanse koloniale diskoerse bemerk word. Ridge (1987:106) toon byvoorbeeld aan hoe die Judaïes-Christelike mite van die uitverkore volk deur die Voortrekkers gebruik is om hul trek na die binneland te verduidelik. Swart mense is ook volgens Ridge (1987:107) met behulp van merkers van godsdienstige verskil in opposisie geplaas teenoor die wit “dienaars van God”. Godsdien as verklaringsbeginsel vir kulturele afsonderlikheid is dus gekombineer met ‘n nasionalistiese strewe na selfbeskikking. Hierdie kombinasie het, soos hierbo genoem, volgens Van der Merwe (1994:82) ook ‘n belangrike deel uitgemaak van die Afrikanernasionalistiese diskoers wat later uitgeloop het op die koloniale bestel van apartheid.

Dit blyk dus dat postkoloniale terugskrywings na die diskoers van apartheid ook godsdien as kategorie van verskil sal betrek wanneer die binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde⁴⁰ gedestabiliseer word.

Eben Venter: “Meisie” (2000)

Hoewel hierdie verhaal van Eben Venter in 2000 verskyn, opgeneem in die kortverhaalbundel *Twaalf*, speel die verhaal af in 1982 (sien Venter 2000:5). Die hertelling van dié gebeure binne ‘n postapartheid diskoers, byna twintig jaar later as die tyd waarin die verhaal afspeel, sou moontlik gesien kan word as ‘n aanduiding dat die effek van die diskoers van die tagtigerjare steeds teenwoordig is wanneer daar na apartheid in literêre tekste oor identiteit besin word.

40 Godsdien is ook ‘n belangrike bepaler van etnisiteit in die minderheidsdiskoers van ander lande wat gekenmerk word deur kulturele verskil (Aschroft et al. 1998:84). ‘n Binariteit tussen Christen- en Islamgemeenskappe kan byvoorbeeld bemerk word in die minderheidsdiskoers in Nederland (Kaldenbach 1995:11, Van Doorn 1995:136).

Godsdiens is 'n belangrike tema in die verhaal, en blyk 'n groot faktor te wees in die vasstel van die identiteit van die sentrale karakter, 'n jong vrou, Wilma Lotter, veral bekend as Meisie. Wanneer sy in die eerste paragraaf van die verhaal (die verhaaltitel verwys ook na haar) bekend gestel word, word daar byvoorbeeld reeds verwys na die verband tussen haar identiteit en godsdiens, spesifiek die Gereformeerde Kerk, 'n tradisionele Afrikanerkerk: "Sy's eintlik Wilma. Gedoop in die Doppekerk oorkant hulle huis" (2000:1).

Die verhaal handel grootliks oor die ontwikkeling van Meisie se identiteit. Sy stel eers haar identiteit in opposisie teen dié van haar ma, wat streng godsdienstig is, en eksperimenteer op universiteit met 'n promiskue lewenstyl. Wanneer sy egter ná haar pa se dood huis toe gaan, word sy ontvoer, en retireer sy terug na 'n konserwatiewe, godsdienstige Afrikaner identiteit wat in opposisie gestel word met 'n swart, gestereotipeerde ander.

Reeds wanneer daar verwys word na haar doopnaam, word daarop gewys dat sy hierdie naam "verpes" het, omdat dit "agterlik" klink (2000:1). Hoewel haar pa 'n akteur is en vrysinnig ten opsigte van sy huweliksverhouding (hy het "rondgeslaap" 2000:12), stel hy tog 'n premie op sy Afrikanerskap. Hul huis is in Linden, wat deur hom beskryf word as "'n Hinterland vir die stadsafrikaners" (2000:1). Meisie kan egter "nie wag om uit hulle huis en buurt pad te gee nie" (2000:1). Dit blyk dus dat sy aan die identifisering as Afrikaner, soos daargestel in verhouding tot plek (sien afdeling 3.3.2.5 van hierdie studie) wil ontsnap. Godsdiens is 'n belangrike faktor vir haar onvergenoegdheid met haar gesinsomgewing, veral omdat godsdiens nou geassosieer word met haar ma. Meisie sê aan haar ma dat sy haar "irriteer" en dat sy nie meer haar gesag sal erken wanneer sy eers op universiteit is nie (2000:2). Selfs in die vrysinnige gesin is godsdiens 'n konstante maatstaf aan die hand waarvan optrede goed- of afgekeur word, en dit blyk dat Meisie haar verzet teen die norme waarvolgens daar binne 'n magsbeheerde godsdienstige diskoers gepoog word om haar identiteit vas te stel. Die aanvaarding van 'n individuele subjektiwiteit word nie verwelkom nie:

Nogtans was dominee Wouter geskok toe hy, lank ná Meisie reeds vort is, verneem dat Kwintus en Nonkie wragtig, ekskuus vir die woord, hulle dogter toegelaat het om by daardie nes van 'n Kaapse kampus te studeer. Die klein merrie het natuurlik haar ouers 'n gat in die kop gepraat. Die vrae wat sy gedurende katkisasieklasse in sy gesig gesmyt het. Werklik, hy sal sonde doen as hy sê dat die Lotter-kind met haar yl toutjieshare hom nie mishaag het nie (Venter 2000:5).

Wanneer haar ma vir haar 'n brief op universiteit stuur, is daar 'n traktaatjie aangeheg (2000:7), en 'n oproep huistoe bevestig vir Meisie dat haar Ma die Dopperkerk verlaat het en by die charismatiese "sekte" Rhema aangesluit het (2000:7-8). Hierdie ontdekking kan as 'n wending in Meisie se identifiseringsproses gesien word. Meisie se promiskuiteit (2000:5) kan gesien word as 'n verset teen haar ma, gesien haar ma se veroordeling van dieselfde soort gedrag by haar broer (2000:6-7). Haar verset teen haar ma spruit ook uit die feit dat sy haar meer vereenselwig het met haar pa (sy meen terugskouend sy het hom beter geken as haar ma, 2000:11), al voel sy "warm van verleentheid" (2000:12) as sy vermoed dat hy dalk aan die Broederbond kon behoort het. Wanneer Meisie egter huis toe bel om uit te vind wat met haar Ma aan die gang is, is daar reeds 'n sweem van geïnternaliseerde godsdienstigheid te bespeur in haar skietgebed (2000:6). Wanneer sy uitvind dat haar Ma die tradisionele Afrikanerkerk verlaat het, is daar ook 'n verandering ten opsigte van Meisie se identifikasie te sien. Sy neem afstand van haar vriend Billie as sy beseft hy het by twee ander meisies geslaap (die een word spesifiek deur haar geïdentifiseer in terme van 'n godsdienstige merker, as sy haar bestempel as 'n Jodin, 2000:9). Meisie luister na 'n popliedjie oor duiweluitdrywing en soek by Billie en sy vriendinne daarvoor inligting, nadat sy gehoor het haar ma is besig met dié praktyk (2000:9). As Meisie van Billie weghardloop, noem hy haar "Mammie se ou skooldogtertjie" (2000:10). Wanneer sy kort daarna tuis kom nadat haar pa gesterf het aan 'n hartaanval, word Meisie geteken as verbonde met haar ma se vriendinne wat met haar medelye betoon. Sy word met hulle geïdentifiseer op grond van 'n godsdienstige metafoor: "Sy kon selfs in hulle gemeente gewees het" (2000:10).

Kort daarna word Meisie ontvoer terwyl sy in die stad is om haar hare te gaan afsny ('n daad wat gesien kan word as verset teen haar ma, omdat haar ma haar voorheen

afgeraai het om die “bietjie hare wat (sy) het” af te skeer, 2000:2). Wanneer haar ontvoerders haar hardhandig hanteer en in die motor prop (2000:13 e.v.), retireer sy egter na ‘n posisie waarvolgens sy haarself in terme van ‘n godsdienstige, Afrikanernasionalistiese diskoers identifiseer in opposisie teenoor haar swart aanvallers. Terwyl sy in angs verkeer, maal die Bybelse frase (“Mené, mené, tekél urfarsín”, die skrif teen koning Nebukadneser se muur, Daniël 5:25, 1933-vertaling) in haar kop (2000:14). Wanneer die gedagte by haar opkom dat sy moontlik deur haar swart ontvoerders verkrag kan word, stereotipeer sy haar aanvallers as ‘n homogeniserende “hulle”. Sy maak die aanname “hulle hou mos van boude” (2000:14), asof alle swart mense op dieselfde manier sal reageer teenoor dié besondere fisieke eienskap waarop Meisie se ma vroeër in die verhaal (2000:2) gewys het.

In reaksie op Meisie se smekinge, word sy deur die aanvallers weer as ‘n vyandige Ander daargestel op grond van haar etnisiteit, nieteenstaande die feit dat Meisie vroeër in die verhaal haarself verset het teen ‘n oorgelewerde Afrikanerskap:

Jy praat Afrikaans? Ons wil nie daai Boertjie hoor nie, right? We don't like that, not tonight, not again, not ever. Understand? (2000:15)

Die feit dat misdaad die subjekte in hierdie verhaal hulself laat opstel in ‘n opposisionele binariteit en sodoende die voorafgaande ondermyning van hierdie binariteit ongedaan maak, laat die teks ook aansluit by die diskoers van ontugtering, wat later in hierdie studie (afdeling 5.3) bespreek sal word, ook met verwysing na ander verhale van Venter.

Meisie neem onder hierdie bedreigende omstandighede ‘n godsdienstige posisie in, ten spyte van haar vroeëre weerstand teen die Christelike diskoers as ‘n identifiseringsproses. Sy spreek as vertroosting die Ou Testamentiese priesterlike seën (Numeri 6:24) oor haarself uit (2000:16), wat tipies ook gebruik word in Afrikaanse Protestantse kerke. Daarna nadat sy vertroostend aan haar eie arm gevat het soos haar pa ook voorheen gedoen het (2000:4), vervloek sy “besete” haar aanvallers, in woorde wat herinner aan die popliedjie waarna sy vroeër in die verhaal (2000:9) geluister het:

For the rest of your lives you will beg for forgiveness and you will never get it you are already doomed to hell on earth in the name of Jesus of Nazareth I chain the two of you to Satan (...) Jezebel I call on you to enter these two men Jezebel where are you Jezebel (...) Jezebel come now take hold of these men of yours you may now take their hearts (...) (2000:17).

Terwyl Meisie die godsdienstigheid van haar ma aanneem, tree sy terselfdertyd as 't ware as haar teenhanger op, omdat sy nou duiwels in haar vyande inbid eerder as uitdryf, soos haar ma doen (2000:8). Wanneer die mans instem om haar huis toe te neem, is die aanwysings wat sy gee, veelseggend van haar terugkeer na 'n Afrikaner-identiteit wat onder meer bepaal word deur plek:

“Go to DF Malan Drive,” daal haar stem. Sy sak neer: “Take me back to my home. Linden,” sê sy ferm. “Terug Linden toe.” (2000:17).

Die feit dat sy die straat waarin sy bly aandui as in DF Malan straat, vernoem na die leier van die Nasionale Party wat die apartheidsbeleid afgedwing het, en die aanwysing in Afrikaans herhaal, in die beklemtoonde slotsin van die verhaal, is veelseggend. Dit suggereer dat die wending na die Christelike godsdiens wat hierdie uitspraak voorafgegaan het, ook 'n wending na 'n argetipiese Afrikaner-identiteit meebring het. Die eens rebelse Meisie neem 'n argetipiese Afrikaner-identiteit aan, waarvolgens sy op 'n verwronge manier die rassige Ander vervloek der die in- eerder as uitdrywing van duiwels. In dié opsig illustreer die verhaal hoe godsdiens as 'n identiteitskeppende kategorie verweef is met 'n Afrikanernasionalistiese diskoers.

3.3.2.5 Landskap, Plek en Ruimte

Viljoen (2000:52) wys daarop dat afgesien van bogenoemde koloniale binariteite, 'n verdere element van belang is in die konstruksie van identiteit. In die koloniale diskoers is die superioriteit van die koloniseerder se kultuur ook bevestig deur 'n bepaalde verhouding van die koloniserende subjek tot sy omgewing. In sommige van die narratiewe binne hierdie koloniale diskoers, soos die vroeë plaasromans in Afrikaans, is die identiteit van die koloniseerder en die grondgebied wat hy besit, selfs as gelykstaande aan mekaar gesien (Ampie Coetzee 1996:136). Gevolglik vind daar in

postkoloniale diskoerse waarin kulturele identiteit herkonstrueer word, ook 'n hersiening plaas van die waardes wat aan ruimtelike faktore toegeken is in die koloniale diskoers. Afhangende van die verhouding waarmee die subjekte in die diskoers tot hul omgewing staan, kan 'n onderskeid getref word tussen die interafhanklike begrippe "landskap", "ruimte" of "plek". In postkoloniale tekste kan die verhouding tot die omgewing 'n belangrike aanduiding wees van die verskil tussen die koloniseerder en gekoloniseerde. Die verhouding tot die omgewing dui dus ook op kulturele verskille, en is daarom belangrik vir die konstruksie van 'n postkoloniale identiteit. In dié opsig is veral die verskil tussen "ruimte" en "plek", 'n belangrike bepaler.

Plek kan gesien word as 'n konstante troep van verskil in postkoloniale tekste, omdat dit dui op die verskillende ervarings van die koloniseerder en gekoloniseerde. In imperiale diskoerse is die taal wat deur die koloniseerder gebruik word om 'n verowerde gekoloniseerde gebied uit te druk, dikwels verwyderd van die spesifiekhede van die nuwe omgewing. 'n Gevoel van verplasing of misplaastheid (*displacement*) kan in sulke diskoerse bemerk word, aangesien die koloniseerder se taal nie in staat is om die gekoloniseerde gebied uit te druk nie. Hierdie misplaastheid kan ook deur die gekoloniseerdes ervaar word, omdat die taal waarmee die koloniseerders hul verowerde gebied benoem, nie reg laat geskied aan die gekoloniseerdes se ervaring van die omgewing nie. Die diskrepansie tussen die koloniseerder se taal en die omgewing kan aan twee redes toegeskryf word. Enersyds is die taal waarmee die omgewing benoem word, afkomstig uit 'n vreemde omgewing. Die gekoloniseerde voel daarom nie tuis in hierdie taal nie en ervaar 'n breuk tussen sy ervaring van die omgewing en die koloniseerder se taal. Hierdie breuk lei uiteindelik tot 'n appropriasie en omvorming van die koloniseerder se taal. Aan die spesifiekhede van die Afrikaanse situasie in hierdie verband is reeds aandag gegee in afdeling 2.5 van hierdie studie.

Die taal waarmee die koloniseerder die verowerde gebied benoem, het dikwels ook sy oorsprong in 'n "leë ruimte" wat verwyderd is van die plek wat gekoloniseer is. Hierdie taal is nie verbonde aan 'n spesifieke plek nie, maar maak aanspraak op 'n universaliteit. Die ruimtelike aspekte van die gekoloniseerde gebied is, vanweë hierdie plasing daarvan in 'n "universele" konteks, nie deur die koloniserende

diskoers as spesifiekhede beskou nie (Ashcroft et al. 1998:178). Eerder as dat op die ruimtelike aspekte van die geskiedenis gefokus is, het koloniale diskoerse gebeure dikwels gedwing in 'n teleologiese opeenvolging, waardeur 'n progressie deur tyd beklemtoon word eerder as die ruimtelike aspekte van geskiedenis (Viljoen 2000:55). Vanweë die koloniserende diskoers se aanspraak op universele kennis en waardes, is daar 'n leë ruimte geskep, onder meer deur middel van kartografie, wat deur die koloniseerders "ontdek" moes word. Wanneer so 'n gebied dan "ontdek" is, is die verskynsels wat daar aangetref is, deur 'n sistematiese benoeming geplaas binne die koloniseerder se linguïstiese en begrippe-raamwerk. Daar kan selfs gepraat word van 'n ekologiese imperialisme, in die sin dat die flora, fauna en fisiese karakter van gekoloniseerde gebiede verander is deur die koloniseerder se aandrag op eienaarskap (Ashcroft et al. 1998: 179-183). Die gekoloniseerde inwoners van die land is, ingevolge hierdie konsep van die land as "leë", gesien as deel van die landskap. Die gekoloniseerdes is op dieselfde manier gekatalogiseer as natuurverskynsels, waardeur die kulturele en historiese verskil geëssensialiseer en verbiologiseer is tot die raamwerk van ras (Pratt 1992:32). J.M. Coetzee verwys in hierdie verband na die onvermoë van Engelse landskapskrywers in Suid-Afrika om die landskap te verbeeld, en dat hulle probleme ondervind het om aan die "leë" landskap betekenis te heg (1988:9, 176-177). Hy verwys na die afwesigheid van swart karakters in die vroeë Suid-Afrikaanse pastorale literatuur as 'n "blindness to the colour black" (1988:5). Vergelyk ook Carter (1987:xx), wat daarop wys dat Australiese Aborigenes in Australiese ontdekkingsverhale nie soseer fisies onsigbaar was nie, maar veral kultureel, omdat hulle nie by die koloniseerders se perspektief op die geskiedenis ingepas het nie.

Daar sou gesê kon word dat die term "ruimte" in hierdie verband dus dui op die "leë" punt vanwaar die koloniale diskoers die omgewing waarneem, of die geografiese agtergrond waarteen die koloniale diskoers sy teleologiese gang van die geskiedenis projekteer. 'n Imperiale geskiedenis, meen Carter (1987:xvi), reduceer ruimte tot 'n verhoog, waarop gebeure afspeel asof dit slegs in tyd (en nie in verhouding tot ruimte nie) plaasvind. Wanneer hierdie ruimte egter betekenis verkry deur middel van kulturele inskripsie in die prosesse van benoeming, interpretasie en storievertelling, kan daarna verwys word as "plek". "Plek" kan dus gesien word as 'n ruimte waaraan betekenis toegevoeg is deur menslike interaksie (Carter 1987:xxiii-xxiv,

vergelyk Viljoen 1999a:56). “Ruimte” kan dus omvorm word tot “plek”. Weens die verskillende prosesse van benoeming en kulturering waarvolgens koloniseerders en gekoloniseerdes ‘n bepaalde ruimte tot plek verander, is dit ‘n terrein van konflik in postkoloniale diskoerse. Die verskillende maniere waarop plek ervaar word en die verskillende geskiedenis daarmee verweef, skep by koloniseerder en gekoloniseerde verskillende identiteite:

(If we see place as not simply a neutral location for the imperial project, we can see how intimately place is involved in the development of identity, how deeply it is involved in history, and how deeply implicated it is in the systems of representation – language, writing and the creative arts – that develop in any society but in colonized societies in particular (Ashcroft et al. 1998:182)

Die term “landskap” verwys ook na ‘n omgewing waaraan betekenis geheg word, maar kan ook dui op ‘n Europese filosofiese tradisie of sekere tradisies in die skilderkuns (vergelyk Viljoen 1998). Die term “landskap” word ook soms geassosieer met ‘n skeiding tussen waarnemer en waargenome omgewing sowel as ‘n estetiese opvatting dat ‘n omgewing “in sigself” weergegee kan word. Derhalwe is die term “landskap” ook deel van die domein van ideologie en magsbeheerde ideologiese diskoerse (Viljoen 1999b:3). J.M. Coetzee (1988:9) verwys na die koloniale siening van landskap as leeg, omdat die historiese verbeelding nie daarin slaag om die leë landskap te interpreteer as ‘n landskap van tekens nie. Hy merk op dat daar moontlik ‘n historiese wil aanwesig was om die Afrika-landskap as leeg te sien terwyl dit eintlik nie werklik onbevolk was nie (1988: 177). Die begrip landskap kan dus ook dui op ‘n leë ruimte waarop die koloniale geskiedenis geprojekteer word.

Die koloniseerder kon wel deur middel van sy ekonomiese, politieke en militêre mag sy beskouing op plek afdwing, wat veral ingehou het die aanspraak op eienaarskap. Daarenteen kan teenstand egter deur ‘n postkoloniale diskoers gebied word teen die koloniseerder se benoeming van plek. Taal en representasie van ‘n bepaalde omgewing word dus van uiterste belang in die diskursiewe konflik tussen koloniseerder en gekoloniseerde (Ashcroft et al. 1998:181).

Deur “ruimte” deur middel van ‘n ander stel kulturele prosesse tot ‘n alternatiewe “plek” te benoem, kan weerstand gebied word teen die kulturele dominasie deur die

koloniseerder. Deur hierdie weerstand kan die gekoloniseerde ook sy identiteit herkonstrueer (vergelyk Ampie Coetzee 1996:136-139 se uiteensetting van die rol van plek en identiteit ten opsigte van die koloniale diskoers oor die plaas in Afrikaanse prosa). Ashcroft et al. (1998:180) wys op die Australiese Aborigene-gemeenskappe se ervaring dat 'n gebied nie deur mense besit word nie, maar dat mense deur 'n gebied besit word. In teenstelling met die imperiale kommodifiserende diskoers van eiendomsbesit, verkry grond in hierdie inheemse diskoers betekenis as 'n uitbreiding van die persoonlike bewussyn. Die gebiede van Aborigenes word eerder beskryf as kampeerplekke as begrensde gebiede (Carter 1987:346). Plek word as sulks 'n merker van kulturele verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde, en deel van die kulturele prosesse waarbinne identiteit geproduseer word. Plek en die subjek is nou verweef met mekaar, in 'n voortdurende dialektiek (Viljoen 1999b:2). In 'n sekere sin bestaan plek slegs *in taal*:

The theory of place does not propose a simple separation between the 'place' named and described in language, and some 'real' place inaccessible to it, but rather indicates that in some sense place *is* language, something in constant flux, a discourse in progress (Ashcroft et al. 1998:182)⁴¹.

Eerder as die imperiale diskoers wat sy eie geskiedenis op die leë ruimte skryf, behels 'n postkoloniale siening van plek eerder dat 'n bepaalde ruimte geïnskribeer is met die geskiedenis van al sy bewoners. Viljoen (1999b:2) stel gevolglik voor dat die metafoor van 'n palimpsest gebruik word wanneer verwys word na die verskillende lae geskiedenis wat op die land geskryf is. Waar die imperiale geskiedenis die spesifiekheid van historiese ervaring uitgewis het, lokaliseer postkoloniale tekste gebeure in 'n spesifieke ruimte. Sodoende word die geografiese omgewing nie net 'n doek waarop die geskiedenis geskilder word nie, maar speel dit ook 'n bepalende rol daarin (Viljoen 1999a:56).

Die verhouding tot die ruimte is 'n belangrike troep in die konstruksie van Afrikaner-identiteit in die Afrikaanse literêre diskoers. J.M.Coetzee (1992:377) lewer kommentaar op die ideologiese gebruik van die landskap in Afrikaanse literatuur om

⁴¹ Vergelyk weer eens die ervaring van die Australiese Aborigenes, vir wie 'n reis deur hul land nie geskei kan word van die vertel van stories nie. "(T)o travel a country is to *tell* it, to represent it to oneself (Carter 1987:346).

aan te dui dat die landskap slegs na behore in Afrikaans uitgedruk kan word en daarom bewys is van die Afrikaner se natuurlike eienaarskap oor die grond. Hierdie skakeling tussen die verbondenheid aan die grond en eienaarskap daarvan is ook 'n sentrale deel in die plaasromantradisie in Afrikaans. In die vroeë plaasromans, wat deel uitgemaak het van die Afrikanernasionalistiese diskoers in die twintiger- en dertigerjare, word die boer uitgedruk as deur sy arbeid onlosmaaklik verbind aan die grond⁴². Die natuur word gesien as 'n metafisiese krag waarmee die boer moet worstel ten einde sy eienaarskap oor die grond te bevestig (vergelyk Wasserman 1997:14). Elders beskryf J.M. Coetzee (1988:86) die verbintenis tussen boergeslagte en die grond waarmee hulle deur hul arbeid verbind is, as 'n huwelik. Die boer se identiteit is slegs te vinde in sy verwantskap met die grond, maar hierdie selfverwerkliging is verbind aan besitterskap. Slegs die grondbesitters is deelagtig aan 'n bepaalde metafisiese ervaring van die grond (J.M. Coetzee 1988:80). Die uitbeelding van die Afrikaner se band met die grond staan dus in verband met 'n kulturele identiteit (vergelyk Schoonees 1939:310), maar sou egter ook gelees kon word as 'n legitimeringsbeginsel vir die Afrikaner se aanspraak op ekonomiese beheer oor of eienaarskap van die grond. Hierdie verhouding van die boer met die grond word in postkoloniale terugskrywings na die plaasromantradisie geïnterpreteer, en vorm deel van 'n diskoers oor grondeienaarskap en –restitusie wat veral in die postapartheid Suid-Afrika aktueel geword het (vergelyk Ampie Coetzee 1996).

Die ruimtelikheid van ervaring, eerder as die gang van die geskiedenis in 'n "leë" ruimte, word in resente Afrikaanse historiese literêre tekste beklemtoon. Dit word gedoen deur die fokus op onder meer die spesifiekhede van die omgewing, die lokalisering van die geskiedenis en die idee dat die mens deur die grond besit word eerder as dat die mens eiendomsreg het op die grond (vergelyk Viljoen 1998 en 1999a). 'n Nuwe identiteit word gevorm deur ruimte opnuut tot plek te verander, die ruimte te herbenoem binne 'n nuwe siening van die verhouding tot die grond en die ander bewoners daarvan.

Ruimte is dus net soos ras, klas, gender en godsdiens 'n medebepaler van identiteit. Die ondermyning van die koloniale binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde

⁴² Die titels van F.A. Venter se latere tetralogie van historiese romans is sprekend genoeg: *Geknelde Land* (1960), *Offerland* (1963), *Gelofteland* (1966) en *Bedoelde Land* (1968). Vir 'n bespreking van die herskrywing van die koloniale verhoudinge in hierdie en soortgelyke vroeë historiese romans sedert die jare sestig, sien Renders (1999)

wat met behulp van hierdie kategorieë opgestel is, sal dus ook 'n bepaalde verandering in die representasie van die postkoloniale subjek se verhouding tot ruimte meebring.

Alexander Strachan: *Agter die suikergordyn*. (1998)

Die ondermyning van die koloniale binariteit en die verskuiwing van kulturele identiteit word ook in Afrikaanse kortverhale sedert 1994 geskakel met 'n postkoloniale bewustheid van plek. 'n Voorbeeld hiervan is die verhale van Alexander Strachan in die bundel *Agter die suikergordyn* (1998). In hierdie bundel sluit Strachan ook aan by temas uit sy vroeër werk, soos veral die grenstema. Verhale soos "Caprivi" sou gesien kon word as 'n voortsetting van die tematiek van sy kortverhaalbundel *'n Wêreld sonder grense* (1983) en sy roman *Die Jakkalsjagter* (1990). Die meeste verhale in Strachan se bundel speel af in KwaZulu-Natal. Hierdie geografiese omgewing is egter nie slegs die agtergrond waarteen die verhale vertel word nie, maar speel self 'n belangrike rol in die konstruksie van 'n postkoloniale kulturele identiteit. Reeds die bundel- en verskeie verhaaltitels bevat 'n spesifisering van geografiese elemente. Die karakters in die verhale is besig met die proses om 'n postapartheid identiteit te konstrueer, wat veral gepaard gaan met die ondermyning van die patriargale gesag en die koloniale binariteit van gender. Die geografie speel in die verskillende ondermynings in die onderskeie verhale verskillende rolle. In die verhaal "Om jou dag in te kleur" bied die manlike karakters se macho-ingesteldheid teenoor die natuur, gerig op verowering en onderwerping, aan die vroulike karakters geleentheid om alleen saam te wees. Wanneer die mans op 'n visvang-ekspedisie is, ontgin hul vroue 'n nuwe seksuele identiteit deur 'n lesbiese verhouding aan te knoop. Sodoende bevestig hulle hul onafhanklikheid van die manlike dominasie en word die macho-diskoers ondermyn.

Daar is ook telkens in die bundel sprake van 'n herbesoek aan geografiese omgewings om aan die hand van die omgewings 'n nuwe identiteit te konstrueer. Hierdie ruimtes, soms direk geskakel met die koloniale diskoers van apartheid soos die Caprivi-strook

waar die grensoorlog plaasgevind het, word dan deur 'n nuwe kulturele proses van benoeming tot plek verander. Gepaard met hierdie herbesoek gaan 'n bewustheid van die spesifiekheid van plek en die vormende rol wat dit op die karakters se identiteit het. Die diskoers van verowering en besit word verruil vir die ervaring dat plek 'n dwingende invloed op die mens uitoefen en sy identiteit skep.

In die verhaal "Caprivi" vorm die konstruksie van identiteit deel van 'n dialektiese interaksie met die geskiedenis en ruimte. In hierdie verhaal gaan die karakter op herbesoek aan die omgewing waarin die grensoorlog afgespeel het, maar daar is suggesties dat hy 'n veranderde besef het van die historiese rol van dié konflik. Sy herbesoek aan die ruimte sou dus moontlik 'n poging wees om die verlede te herskryf. Daar is dus in hierdie verhaal ook sprake van die ruimtelike geskiedskrywing waarvan Carter (1987) praat, naamlik die totstandkoming van 'n geskiedenis wat nie ruimte transendeer nie, maar waarop die ruimte 'n vormende invloed het. Hiervolgens word die persoonlike ervaring van ruimte as bepaler van identiteit en geskiedenis beklemtoon (Carter 1987:22, 88). Die Caprivi-strook as geografiese ruimte is tydens die grensoorlog met kulturele betekenis geïnskribeer en sodoende omvorm tot plek. Dieselfde ruimte dra egter verskillende inskripsies, dié van die Suid-Afrikaanse magte en dié van die Swapo soldate. 'n Voorbeeld hiervan is die lug- en weermagbasisse wat nou deur eertydse Swapo soldate bewoon word. Teen 'n muur van een van die geboue by 'n eertydse SA Weermag lugmagbasis, nou onder beheer van oud-Swapo soldate, is daar 'n inskripsie van die eertydse maghebbers, 'n weermagslagspreuk (1997:73). By 'n ander basis word die verteller getref deur die kontras tussen die kulturele inskripsies van die hede en die verlede op dieselfde ruimte:

Byna toegegroeï onder die blaremassa kry ons die oorblyfsels van nog 'n Spesiale Magte-basis, Fort Voet. Al die geboutjies staan nog; hoenders pik in die sand rond waar eens beplanning gedoen is om saam met Unita teen Swapo te veg (1997:74).

Verder op dieselfde bladsy word die kontras weer beklemtoon: "In die kamers wat 'n dekade gelede deur SAW-soldate gebou en bewoon is, neem ons die eertydse Swapo-soldate af."

Daar is dus by die verteller 'n bewussyn dat die ruimte 'n palimpsest is van verskillende ervarings van koloniseerder en gekoloniseerde (vergelyk Viljoen 1999b:2). Die verteller wil deur sy herbesoek aan hierdie ruimte ook die verlede herbesoek, ten einde die geskiedenis te herskryf en ook sy eie identiteit te herkonstrueer of dit moontlik te herbevestig. In 'n voorafgaande verhaal in die bundel, "Terug uit die Caprivi", word die herbesoek aan dieselfde gebied duidelik in verband gebring met 'n ondersoek na die verteller se eie ervaring en identiteit: "Ek wil weer droogte sien. My bestaan hier in Zululand voel vir my nog heelyd soos 'n storieboek" en: "Sedert ek in Zululand is, is dit van die min kere dat ek voel ek het weer met die werklikheid te doen" (1997:61). Die herbesoek aan ruimte word in die verhaal "Caprivi" ook 'n herbesoek aan die verlede. Terwyl die herbesoek waarskynlik ook deels uit nostalgie gemotiveer is en 'n poging kan wees om 'n vorige, verlore identiteit terug te vind, bestaan die verwagting by die verteller dat die geografiese gebied nie bloot as toeskouer besoek kan word sonder om vanuit die hede daarmee in interaksie te tree nie. Die verwagting dat die herbesoek iets onvoorspelbaar sou "oplewer" is 'n aanduiding van die besef dat die verlede aan die hand van ruimte *herskep* moet word. Al word dieselfde plekke besoek, kan dit nou 'n ander gevolg hê:

Ek het geen idee gehad wat die tog sou oplewer nie. Behalwe dat ek op dieselfde voetpaaie wou loop, dieselfde wit sand wou sien wat ek jare gelede uit die C-130-vragvliegtuig se venster gesien het toe ek as troep my eerste vier maande lange dienstryperk aan die Oos-Caprivi kom doen het. Ek wou die bos ruik, het ek geweet, op die Golden Highway ry, Omega sien, Rundu, Katima Mulilo en uiteindelik 'n vuur maak in die hart van Fort Doppies – binne-in die vuurmaakplek op Freedom Square (1997:72).

Hoewel die vertellende karakter weer dieselfde dinge wil doen as voorheen geskied hierdie interaksie nou vanuit 'n nuwe historiese posisie. Hierdie verandering word uitgedruk in terme van 'n breuk wat bewerkstellig is tussen hom en die ruimte:

Die naelstring tussen my en die muskietbesmette bos het oor die jare stadig begin rek. Die bloed het al hoe yler gevloei, later bleek geword. Dit kon ook nie anders nie, daar was te veel nuwe dinge wat oor my pad geloop het (1997:76).

Die klem wat in bogenoemde passasie gelê word op plekname (“Ek wou (...) op die Golden Highway ry, Omega sien, Rundu, Katima Mulilo en (...) Fort Doppies), suggereer dat die verteller die ruimte tydens sy herbesoek wil herbenoem tot plek vanuit ‘n nuwe historiese posisie. Naamgewing kan gesien word as ‘n manier waarop ruimte identifiseerbaar gemaak en in besit geneem word, die kulturele plek waarvandaan ‘n ruimtelike geskiedenis vertrek (Carter 1987: xxiv). Daar word deurgaans in die verhaal verwys na die ideologiese verandering wat in die verteller plaasgevind het, saamgevat deur sy reisgenoot se uitspraak dat die vertellende karakter “baie verander” het en “‘n ander persoonlikheid” gekry het (1997:76). In die lig van hierdie beweerde ideologiese verandering kan bogenoemde inventarisasie van plekname dui op ‘n begeerte by die verteller om die ruimte van die verlede opnuut te benoem tot plek – hetsy vanuit ‘n veranderde ideologiese oriëntasie, óf moontlik juis om bewerings dat hy verander het, te weerlê aan die hand van bekende bakens. Die ruimte moet as ‘t ware opnuut in besit geneem word deur die benoeming daarvan in taal. Die verteller-karakter se geografiese herbesoek word dus ook ‘n historiese herbesoek, ‘n manier om as ‘t ware van voor af te begin met die proses waardeur sy identiteit tot stand kom. Hierdie proses kom ooreen met die uitspraak van Trinh T. Minh-ha:

Identity is a way of re-departing. Rather, the return to a denied heritage allows one to start again with different re-departures, different pauses, different arrivals (1990: 328).

Die geskiedenis wat so herskryf word, is egter ‘n persoonlike een, met geen aanspraak op oorsigtelikheid of empiriese korrektheid nie. Die herkonstruksie van die karakters se verlede – sowel die verteller as sy voormalige makker – word vanuit die oogpunt gedoen van persoonlike ervaring. Die rol wat ruimte speel in die onderskeie karakters se persoonlike geskiednisse word aangedui deur die vertel van individuele, mini-narratiewe oor die verlede, soos dié van die verteller se reisgenoot en voormalige mede-soldaat, Roy Vermaak. Sy narratief oor militêre operasies word gekontrasteer met die vertelling van die karakter Frank Malgas (1997:77). Dieselfde vraag, oor hoe hulle die onttrekking van die Suid-Afrikaanse magte uit die Caprivi ervaar het, word aan sowel Roy (1997:75) as Frank (1997:77) gevra, met uiteenlopende antwoorde wat ontlok word. Die verhaal het nie ten doel om ‘n breë beeld te gee van die geskiedenis

teen die agtergrond van 'n "leë" ruimte nie, maar toon hoe die karakters se persoonlike interaksie met die ruimte hul identiteit op verskillende maniere gevorm het. Daarom is daar ook blyke dat die herbesoek aan die geskiedenis en die ruimte deur die twee karakters verskillend ervaar word. Vergelyk Roy se uitspraak teenoor die verteller: "Jy't baie verander (...) Jy't 'n ander persoonlikheid gekry" (1997:76).

Die ervaring van ruimte en die omvorming daarvan tot "plek" deur die herbesoek aan die geskiedenis, is egter nie 'n voltooiende proses nie. Nóg is die konstruksie van identiteit aan die hand van die ervaring van ruimte afgerond en finaal. Carter beklemtoon dat die ruimtelike geskiedskrywing die karakter van 'n onvoltooide reis het, analoog aan halfklaar kaarte, 'n weifelende soektog (Carter 1987:xxii, vergelyk Viljoen 1999a:56). In die verhaal "Terug uit die Caprivi", wat oor dieselfde verhaalgegewe handel (en dus waarskynlik in samehang met die verhaal "Caprivi" gelees moet word), vergelyk die verteller op eksplisiete wyse sy herbesoek met 'n reis (1997:61). Hierdie reis het egter ook 'n voorlopige karakter. In "Caprivi" word daar vertel dat die vliegtuig waarmee aanvanklik vertrek word weens enjinprobleme moes terugkeer (1997:71). Selfs na afloop van die besoek word die proses van historiese herskrywing en konstruksie van identiteit as onvoltooid gesien. In die verhaalslot vra die verteller-karakter se reisgenoot aan hom:

'Sal jy weer saam met my reis?' vra hy. En voordat ek kan antwoord, terwyl hy die koffiebeker aangee, sê hy: 'Ek sal enige tyd weer, onvoorwaardelik.' 'Ja,' sê ek. 'Ons sal weer saam reis' (1997:83).

Die ruimtelike geskiedenis wat geskryf is deur die verteller maak dus deel uit van 'n ontdekkingsstog waarvan voltooiing nog in die vooruitsig gestel en die moontlikheid van terugkeer oopgelaat word (vergeelyk Carter 1987:xxiii).

Ook in Strachan se verhaal "Verkiesing: deel een" is daar sprake van 'n herbesoek aan 'n bekende ruimte om daaraan nuwe betekenis te gee. Die gebeure in die verhaal word vanuit 'n eerstepersoonsperspektief weergegee, wat aan die waarneming van historiese gebeure dus 'n subjektiewe kleur gee. Die verhaal speel af tydens die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika, en dus die begin van 'n nuwe tydperk in die geskiedenis. Net soos in die verhaal "Caprivi" word hierdie historiese gebeure ook

weergegee as 'n reisvertelling. Die inskripsie van betekenis op ruimte is dus 'n hoogs persoonlike ontdekkingsstog sonder aanspraak op volledigheid (Carter 1987: xxiii). Die bewustheid van plek as betrokke by die maak van geskiedenis blyk uit die deeglike oorweging wat die verteller skenk aan die keuse vir 'n plek waar hy moet gaan stem. Die verteller-karakter wil dus die histories-kulturele betekenis van die dag op die ruimte inskribeer en dit sodoende omvorm tot plek. Hy besef egter dat die ruimte self ook 'n mede-bepaler is in hierdie inskripsie, en verkeer derhalwe in 'n dialektiese verhouding met die ruimte. Hierdie dialektiese ingesteldheid teenoor ruimte en geskiedenis blyk uit die feit dat die verteller nie 'n voorafbepaalde reeks handeling op die ruimte afdwing nie, maar sy reisplanne telkens wysig. Die proses van ruimtelike geskiedskrywing word ook nou verbind met die karakter se identiteit. Daar word naamlik gesuggereer dat die herinskripsie van betekenis op die ruimte ook geboorte gaan gee aan 'n nuwe identiteit vir die verteller. Aanvanklik besluit die verteller om te gaan stem in sy geboortedorp, Ladysmith, (1997:29), maar verander later van plan en besluit op Johannesburg. Hy gaan stem daar egter eers op die derde dag van die verkiesing, en aktiveer sodoende assosiasies met 'n hergeboorte weens die ooreenkoms met die Christelike mite van Christus se opstanding uit die dood op die derde dag. Sy ervaring van ruimte het dus 'n invloed op die totstandkoming van 'n nuwe subjektiwiteit.

Die individuele ervaring van ruimte word beklemtoon eerder as dat 'n abstrakte en oorsigtelike metanarratief (Viljoen 1999a:55) van die geskiedkundige gebeure op verkiesingsdag tot stand kom. Daar word byvoorbeeld vertel hoe die verteller ou kennis raakloop (Strachan 1997:29), na die mediadekking van die verkiesing oor die televisie kyk (1997:29) en oor die verkiesing gesels terwyl hy met vriende sit en bier drink (1997:31). Die reisvertelling aan die hand waarvan die verteller geskiedenis skryf en sy identiteit konstrueer, word ook as 't ware geraam deur 'n persoonlike waarneming van ruimte. Die weersomstandighede voor die verkiesing word in besonderhede weergegee en verkry 'n veelseggendheid vanweë die historiese datum:

Dit was die naweek voor die Groot Stem en die mense het opgekyk in die grys lug – dit was volmaan en springgety. Vroegaand was die weer onverwags swaar, die blitse nader as gewoonlik (1997:28).

Die verteller gaan ry dieselfde dag met sy voertuig op die strand en sien opdrifsels op die sand lê. Later, in die verhaalslot, antisipeer die verteller dat hy by sy terugkeer in Zoeloeland, na afloop van die verkiesing, dieselfde opdrifsels sal sien lê (1997:32). Hierdie waarneming kan gelees word as 'n besef van die verteller dat die ruimte nie onderworpe is aan menslike ervaring nie, maar dit te bowe gaan. Daar is 'n bepaalde onveranderlikheid te bemerk aan die ruimte, terwyl die verteller 'n verandering ondergaan het deur sy ervaring van die geskiedenis en die ruimte waardeur hy gereis het. Die feit dat hierdie persoonlike waarneming van die verteller die historiese gebeure voor- en agterafgaan, is egter 'n aanduiding dat sy historiese ervaring en identiteitskonstruksie nie los kan staan van sy persoonlike, spesifieke waarneming van die ruimte nie. Hierdie waarneming, sowel as die ervaring van die geskiedenis as 'n reis deur ruimte, dui daarop dat die strand as ruimte nie hier gesien moet word as 'n agtergrond waarteen die historiese gebeure plaasvind nie. Hoewel die strand 'n bepaalde onveranderlikheid vertoon, is dit nie 'n statiese verhoog waarop die geskiedenis hom afspeel nie. Dit oefen 'n besliste invloed uit op die vertellende karakter se ervaring van die geskiedenis, en daarom ook op die geskiedenis self aangesien die vertellende karakter op verkiesingsdag geskiedenis "maak". Die feit dat die strand as ruimte die historiese gebeure omraam, is dus betekenisvol. Dit dui daarop dat ruimte in die verhaal geprivilegeer word bo tyd, en nie andersom soos in die imperiale geskiedskrywing die geval is nie (vergelyk Carter 1987:xvi). Eerder as dat die geskiedenis op die ruimte afgedwing word, omvat die ruimte die geskiedenis. Deur hierdie waarneming doen die verteller ook 'n afstand van enige moontlikheid om die ruimte te onderwerp en te besit. Dit is eerder hy self wat besit en omvorm word terwyl hy historiese betekenis op die ruimte inskribeer.

Dit blyk dus dat verskeie verhale in Strachan se bundel *Agter die Suikergordyn* gelees sou kon word in terme van Carter (1987) se siening van "ruimtelike geskiedskrywing". Daar is 'n bewussyn merkbaar van die ruimte se invloed op die gang van die geskiedenis, en ruimte word tot plek benoem deur die inskripsie van kulturele betekenis. Ook die konstruksie van 'n postkoloniale kulturele identiteit geskied in interaksie met die ruimte, en nie net bloot teen die agtergrond daarvan nie. Die duidelikste voorbeeld in die bundel van hoe 'n nuwe kulturele identiteit gekonstrueer word in interaksie met ruimte, is in die verhaal "Pretorianers op 'n kusdorp". In dié verhaal blyk dit ook hoe die ondermyning van die koloniale

binariteit, veral dié van gender, gepaard gaan met 'n herinskripsie van kulturele betekenis op ruimte. Die gevolg is dat bepaalde ruimtes tot nuwe plekke benoem word binne dieselfde daad van postkoloniale terugskrywing as waarin die koloniale gender-binariteit ondermyn word.

Kortliks handel die verhaal oor 'n groep wit Afrikaanssprekendes (wat die ek-verteller insluit) wat verhuis het vanaf Pretoria na 'n dorpie aan die Zoeloelandse kus. Die verhaalhede is 'n aand aan huis van die egpaar Wim en Mercia waar 'n groep mense bymekaar is om vleis te braai en partytjie te hou. Deur terugflitse vanuit hierdie verhaalhede word die verteller se verlede in Pretoria in herinnering geroep. Hy dink terug aan 'n egpaar wat hy daar geken het, Frik en Hannie, sowel as aan 'n buite-egtelike verhouding wat die verteller met 'n buurvrou, Ansie, gehad het. Die patriargale, konserwatiewe verhouding tussen Frik en Hannie word gekontrasteer met die dekadensie van die egpare by die partytjie, waar die gasvrou, Mercia, met die verteller flirteer en uiteindelik, in die verhaalslot, 'n spottende dans uitvoer met 'n rubberpenis om haar heupe gegespe terwyl sy "Waterkloof! Waterkloof!" roep (Strachan 1997:27).

Die sekerhede van apartheid se opposisies behoort in hierdie verhaal tot die verlede. Die (temporale) post(-)koloniale situasie van die verhaalhede word aangedui as die uiteinde van 'n proses wat reeds begin het met twyfel oor die oorlog in Angola tydens die apartheidsbewind. Die verteller wys daarop dat reeds tydens sy verblyf in Pretoria "die entoesiasme oor die Angola-oorlog (...) besig (was) om te kwyn" (Strachan 1997:20). Nes in die verhale "Om jou dag in te kleur" in dieselfde bundel, waar lesbiese liefde die Afrikanerpatriargie as 't ware ontman, en die patetiese, steriele beeld van manlikheid in die verhaal "Zululanders op King's Park", vorm die ondermyning van gender-binariteit ook 'n belangrike onderdeel in "Pretorianers op 'n kUSDorpie". Ook in hierdie verhaal is daar sprake van 'n ontmanning en 'n bemanning, 'n toe-eiening van manlikheid deur vroue. 'n Duidelike simbool hiervan is Mercia se aangord van die rubberpenis (Strachan 1997:27). Hierdie verhaalklimaks word voorberei deur uitbeeldings van situasies waarin patriargale gesag ondermyn word. Die getroude Mercia flirteer byvoorbeeld met die verteller (1997:25) en die verteller roep die huweliksontrou van die karakter Ansie in herinnering (1997:25-26). Die oorkoepelende beeld van die vroue in die verhaal word op die eerste bladsy van

die verhaal gegee: “(...) fiks en verveeld, maar onverwags bevry, noudat die skaduwee van die Voortrekkermonument nie meer oor hul huise se dakke val nie” (1997:19). Reeds in dié beskrywing word gender-bevryding geskakel met ‘n geografiese verskuiwing weg “vanaf die skaduwee van die Voortrekkermonument”. Die konstruksie van gender- identiteit vind plaas in interaksie met ruimte. Die bewussyn van plek is dus belangrik in die konstruksie van vroulike subjektiwiteit, iets wat ook blyk in die woorde van die karakter Karel as hy verwys na die vroue se assertiewe seksualiteit in hul nuwe omgewing: “Die vroue *hier* is jags (...)” (1997:25, my kursivering).

Saam met die (her)konstruksie van gender- identiteit vind ook ‘n hersiening plaas van etniese en klasse-identiteite. Hierdie hersiening vind eweneens plaas in verhouding tot ruimte. Die verlegging van die grense van kultuur, klas, gender en ras word in die verhaal in verband gebring met die oorskryding van geografiese grense. Die historiese verandering wat in Suid-Afrika plaasvind, bring ‘n verandering mee in die manier waarop ruimte tot plek benoem word, waarvan die vasstelling van grense ‘n belangrike deel is. Die lê van ‘n grens is naamlik ‘n duidelike koppeling van kulturele betekenis aan geografiese ruimte. Grense as aanduidings van die wisselwerking tussen ruimte, geskiedenis en identiteit staan in hierdie verhaal veral in die konteks van die grensoorlog. Die verhaal dui aan hoe die inskripsie van botsende kulturele betekenis – veral die lê van grense - op dieselfde ruimte die vorm aangeneem het van gewapende konflik tussen koloniseerders en gekoloniseerdes. Toe die onafhanklikswording van Namibië die een grens tussen koloniseerders en gekoloniseerdes opgehef het, moes interne grense tussen rasse en klasse in Suid-Afrika versterk word ten einde ‘n mate van beheer te behou:

Die afstand het oomag gekrimp – die Caprivi, ‘n ervaring wat nog altyd ver en onbereikbaar gevoel het, het verskuif tot binne-in Suid-Afrika. Maar Sondagmiddae het daar groot braaivleisvure gebrand waar Frik en Hannie pas ingetrek het. Mamelodi, die swart woonbuurt wat hulle van die stoep af kon sien, het gerieflik óorkant die Pietersburgselweg gelê (Strachan 1997:21).

Behalwe die lands- en rassegrense word die grense van klas ook in die verhaal betrek. Klas word aangedui as ‘n bykomende bepaler van plek, ook binne dieselfde ras of

etniese groep. Die verskil tussen wit Afrikaanssprekendes onderling ten opsigte van klasseposisie word in die verhaal uitgedruk in terme van geografiese ruimte. Die benoeming van 'n sekere ruimte tot (minderwaardige) plek deur die hoër kapitalistiese klasse, vang die inwoners van dié ruimte in 'n interpretatiewe sirkel vas. Omdat mense van 'n laer klas in 'n bepaalde buurt bly, is dié buurt 'n minderwaardige plek. Omdat die buurt 'n minderwaardige plek is, is die mense wat daar bly van 'n laer klas. Die konstruksie van klasse-identiteit en die benoeming van ruimte tot plek verkeer dus in 'n dialektiese proses wat beheer word vanuit 'n posisie van mag. In Strachan se verhaal word die Oostelike voorstede van Pretoria as die tuiste van die elite gekontrasteer met die Westelike voorstede:

'Jy kan enige plek rondvra; die kinders in hierdie area is nou maar eenmaal slimmer as in die weste. Vat nou maar Danville of Hercules...' (1997:22).

Hierdie deterministiese skakeling van plek en identiteit speel ook 'n rol in die gender-oorheersing binne die Afrikaner-diskoers wat in hierdie verhaal met Pretoria geassosieer word. Die geografiese verskuiwing vanaf Pretoria bring dus ook 'n verandering van gender-rolle mee.

Die sentrale geografiese verskuiwing in die verhaal is die een van Pretoria na Zoeloeland. Pretoria as ruimte dra in die verhaal die inskripsies van 'n eksklusiewe Afrikaner-kultuur. Dit word geassosieer met Calvinisme, patriargie en gesien as die setel van die apartheidstaat (vergelyk die verwysings na kerk, weermag en staatsdiens wanneer oor Pretoria gepraat word, 1997:24). KwaZulu-Natal word sterk geassosieer met 'n liberaler, Engelse identiteit (vergelyk die verwysing na die karakters as "Afrikaners in 'n Engelse omgewing", 1997:19). Derhalwe verteenwoordig die verskuiwing daarheen 'n konstruksie van 'n nuwe, meer politiek-korrekte identiteit:

'Goddank, ek en Wim se kinders is in Engelse skole,' sê Mercia. Klein rooi vlekies slaan op haar nek uit. 'Miskien het hulle só eendag 'n kans. Watse toekoms dink jy het mens deesdae met Afrikaans?' (1997:24).

Ruimte word dus gesien as 'n soortgelyke invloed op identiteit as taal. Maar ook die herkonstruksie van kulturele identiteit deur middel van ruimtelike verplasing word geskakel met gender-rolle. 'n Kontras word in hierdie verband opgestel tussen die

oostelike woonbuurte van Pretoria soos Waterkloof en Menlopark enersyds, en KwaZulu-Natal andersyds. Eersgenoemde word verbind met die karakters Frik en Hannie. Frik is koloniserend teenoor sy vrou in die opsig dat hy haar wil ophef en laat uitstyg bo haar agtergrond in 'n laer klas. Hierdie proses geskied veelseggend genoeg ook deur middel van taal. Frik se pogings om vloekwoorde te vermy en 'n "suiwer" Afrikaans te praat, is 'n manier waarop hy sy sosiale stand wil beklemtoon bo dié van sy vrou se familie. Hierdie gebruik van 'n bepaalde taalstandaard ten einde mag uit te oefen, herhaal die patroon van die koloniale diskoers van "suiwer" Afrikaans waarop gewys is in hoofstuk 2.5. Die koloniserende magposisie van die man oor die vrou word geregverdig op grond daarvan dat hy haar moet ophef, 'n soortgelyke legitimeringsbeginsel as in die klassieke koloniale diskoers waar koloniale beheer geregverdig is deur diskoerse van beskawing of Christelike kerstening. Genderoorheersing in hierdie verhaal word dus geregverdig via klasse-posisie, wat weer bepaal word deur die invloed van ruimte op die karakters. Vergelyk die korrelasie tussen Frik se meerderwaardige houding ten opsigte van sy vrou en die ruimte waarin hulle hulself bevind:

Vanuit sy sitkamer het Frik deur die venster uitgekyk oor die res van Pretoria. Miskien was dit oor Hannie in 'n swakker deel van die stad grootgeword het – iets waarna niemand in gesprekke ooit mag verwys het nie. Of dalk het dit daarmee te doen gehad dat hulle aanvanklik in die kleiner huise aan die voet van die rant moes bly. Maar sedert hulle by die nuwe huis ingetrek het en met die aanbouings begin het, het ek hom nooit weer 'n vloekwoord hoor sê nie. Op 'n manier het die boodskap by hom uitgekom dat die nuwe huis veronderstel is om Hannie van baie dinge te bevry, ook van die taal wat haar broers, die backyard mechanics, gebruik elke keer dat 'n spanner gly. In roekelose oomblikke, wanneer Hannie uit die geselskap was en hy hom een van die boys wou voel, het Frik soms wel 'n Engelse woord laat inglip (Strachan 1997:21).

Frik se siening van homself as meerderwaardig word herhaal wanneer hy meen dat daar "baie voorbeelde" daarvan is dat 'n mens "jou agtergrond (kan) oorkom" (1997:22). Die gender-rolle tussen hom as Afrikanerpatriarg en sy vrou Hannie is duidelik gedefinieer – hy lewer bogenoemde uitspraak langs die braaivleisvuur terwyl sy vrou in die kombuis doenig is. Die assosiasie van Pretoria as ruimte met genderonderdrukking kom ook na vore in die verteller se herinnering aan sy buurvrou in

Pretoria. Ansie. Die grens tussen seksuele emansipasie en die manlike onderdrukking in die Afrikaner-huwelik (“‘n gewone huisvrou wat onder die streng hand van ‘n Afrikanerman leef”, 1997:26) verkry ook gestalte in ‘n ruimtelike grens. Ansie moet oor ‘n muur klim om haar man met die verteller te verkul:

‘Dit was daai eerste keer toe jy my oor die muur getrek het,’ het sy my een aand vertel, ‘dis hoekom ek elke keer weer teruggekom het. Toe jy my oor die muur lig, het dit gevoel of jy my wegtrek uit die gewone lewe uit’ (1997:26).

Hierdie gender-rolle word omgekeer wanneer die karakters Zoeloeland toe trek. Daar word gesuggereer dat die ruimtelike verskuiwing ‘n drastiese verskuiwing in gender-identiteit meegebring het. Die mans lyk uiterlik nie so goedversorgd as die vroue nie (“Anders as die mans, is die vroue netjies versorg”, 1997:19), die vroue is nie meer in die wurggreep van mans nie (Mercia se flirtasie is hiervan ‘n voorbeeld) en het selfs nie meer argetipies Afrikaanse name nie (vergelyk “Mercia” met “Hannie”). Hulle vertoon ‘n onvergenoegdheid met die identiteit van die verlede, wat geassosieer word met Pretoria (“Genoeg gehad van die Waterkloof scene. Gee my eerder die Engelse (...)” sê Mercia aan die verteller, 1997:23). Wanneer die gender-rolle uiteindelik in die slot van die verhaal geïnverteer word deur die aangord van die rubberpenis, is dit ook ‘n hoogtepunt in die parodiëring van die ou Afrikaneridentiteit wat deurgaans deur die verhaal geskakel word met Pretoria as ruimte. Die vroulike karakter Mercia roep in die slot “Waterkloof! Waterkloof!” (1997:27), terwyl sy ‘n spottende dansie uitvoer. Hierdie handeling parodieer die verlede soos gesimboliseer deur die argetipiese Afrikanerstad Pretoria, waarvan Waterkloof ‘n woonbuurt is.

3.4 Interkulturele diskoers

Dit blyk uit bostaande bespreking dat kulturele verskil in die koloniale diskoers nie gerepresenteer is as die gevolg van komplekse, dinamiese prosesse nie, maar eerder in terme van ‘n reeks vasgestelde binêre opposisies. Postkoloniale diskoerse poog egter om hierdie essensialistiese siening van verskil te ondermyn deur onder meer die biologiese diskoers van ras te vervang met die kompleksere diskoers van kultuur (Young 1995:28). Daar vind in postkoloniale diskoerse oor kultuur ‘n kritiese beskouing plaas van nie alleen die skeidings tussen kulture nie, maar ook van die prosesse waarvolgens hierdie skeidings tot stand gekom het. Aandag word ook

geskenk aan die wyses waarop kulture elemente van mekaar insluit en hulself voortdurend her-uitvind (Said 1993:16). ‘n Klemverskuiwing vind sodoende plaas vanaf ‘n meerderwaardige, magsbeheerde diskoers oor ‘n kulturele ander ten einde die koloniale uitoefening van gesag te dien, na ‘n poging om verskillende kulture op gelyke grondslag te plaas:

The post-colonial world is one in which a destructive cultural encounter is changing to an acceptance of difference on equal terms. Both literary theorists and cultural historians are beginning to recognize cross-culturality as the potential termination point of an apparently endless human history of conquest and annihilation justified by the myth of group ‘purity’, and as the basis on which the post-colonial world can be stabilized (Aschroft et al. 1994:36).

Dit is ook die geval in die Afrikaanse postkoloniale literêre diskoers, waar ‘n veranderde optiek meegebring het dat kulture wat voorheen in die koloniale diskoers binne ‘n reeks vereenvoudigende binariteite gestereotipeer en verswyg is (sien afdelings 3.3.1.1 en 3.3.1.2 hierbo), nou herwaardeer word. Hierdie wegbeweeg van die rassige binariteite van apartheid om gekoloniseerde kulture op gelyke basis in die dominante diskoers te herintroduseer, het reeds debatte laat ontstaan oor kwessies soos “multikulturalisme” en “transkulturalisme” in die Afrikaanse literatuur (Van Niekerk 1996:22). Daar is egter verskeie gevare verbonde aan die postkoloniale verkenning van kulturele verskil wat vermy moet word ten einde te verhoed dat die patrone van die koloniale diskoers perpetueer word. Eerstens moet daarop gelet word dat essensialistiese nosies oor kultuur die koloniale binariteite van ras kan herhaal. Só ‘n essensialisering kan bewustelik gedoen word, soos in opposisionele postkoloniale diskoerse. Dit kan egter ook die gevolg wees van semantiese bagasie van die kategorie kultuur wat vanuit koloniale diskoerse in postkoloniale diskoerse ingedra word. Die kategorie kultuur het ‘n komplekse ontwikkelingsgeskiedenis wat ook verband hou met begrippe soos “beskawing”, en ‘n postkoloniale diskoers sal hiermee rekening moet hou. Gebruiksfunksies uit die ontwikkeling van die begrip kultuur kan steeds meespeel in postkoloniale diskoerse. Aan hierdie kwessie sal kortliks hieronder aandag gegee word. ‘n Verdere belangrike kwessie vir die postkoloniale konstruksie van kulturele identiteit is die verhouding tussen kulturele diskoerse en mag. ‘n Belangrike vraag vir die Afrikaanse letterkunde is onder watter voorwaardes daar in literêre tekste namens ‘n gekoloniseerde kultuur gepraat kan word sonder om mag oor

daardie kultuur uit te oefen. Veral die moontlikheid dat postkoloniale diskoerse die gekoloniseerde weer kan herkonstrueer in 'n posisie van onderdanigheid, is 'n gevaar waarop kritici soos Spivak (1988) wys. Daar sal vervolgens kortliks aan elk van hierdie aspekte aandag gegee word.

3.4.1 Konsepsuele kompleksiteit

Postkoloniale kulturele diskoerse fokus op die prosesse waarvolgens kultuur geproduseer word as betekenissisteme, strukture van mag en institusies wat hierdie strukture beliggaam (Donald en Rattansi 1992:4-5, Van Niekerk 1996:24). Selfs binne die hantering van so 'n nosie van kultuur as 'n dinamiese proses waarvolgens verskil voortdurend geïnskribeer en uitgeskei word (Young 1995:30), moet egter rekening gehou word met die moontlikheid dat binêre opposisies steeds onderliggend aan so 'n oënskynlik postkoloniale diskoers oor kultuur kan wees. Papastergiadis wys byvoorbeeld daarop dat kulturele identiteit steeds in postkoloniale diskoerse binne rassige binariteit gekonstrueer kan word. Die kategorie ras is in sulke gevalle slegs geïnternaliseer, sodat dit steeds geïmpliseer word wanneer oor kulture gepraat word (1996:183). Ook Gilroy (1992:57) wys daarop dat in diskoerse van multikulturalisme daar dikwels 'n roetine-reduksie plaasvind van ras na kultuur en identiteit ten einde die kategorie ras te vermy. Volgens Gilroy vind 'n vervloeiing van ras en kultuur ook in regse diskoerse plaas, maar met die doel om rassig te diskrimineer. In sulke voortgesette rassistiese, binêre denke word die terminologie van identiteit en kultuur óók eerder gebruik as kru verwysings na biologiese kategorieë. Derhalwe beklemtoon Gilroy dat die absolute vereiste van lidmaatskap van 'n sekere kulturele groepering ten einde daaroor te kan praat, neerkom op 'n essensialisering soortgelyk aan die koloniale diskoers van ras:

At the end of the day, an absolute commitment to cultural insiderism is as bad as an absolute commitment to biological insiderism. I think we need to be theoretically and politically clear that no single culture is hermetically sealed off from others. There can be no neat and tidy pluralistic separation of racial groups (...) Culture, even the culture which defines the groups we know as races, is never fixed, finished or final. It is fluid, it is actively and continually made and re-made (Gilroy 1992:57).

Hierdie vervloeiing van die kategorieë van ras en kultuur is moontlik vanweë die historiese ontwikkeling van die konsep kultuur in koloniale diskoerse. In dié

ontwikkeling het kultuur nie alleen met ras saamgehang nie. maar het benaalde sienings van die afsonderlikheid en essensialiteit van kulture ook tot stand gekom.

Ook wat die kategorie kultuur betref, sal Afrikaanse terugskrywings na die koloniale diskoers van apartheid rekening moet hou met die erfenis van Europese imperialistiese diskoerse. Postkoloniale tekste in Afrikaans sou byvoorbeeld steeds 'n nosie kon hanteer van kulture as statiese eenhede wat gerangskik kon word op 'n lyn van progressie vanaf "primitief" tot beskaafd of modern, soortgelyk aan die teleologiese siening van vroeë Europese etnografiese diskoerse. Die postkoloniale diskoers in Afrikaans is trouens reeds gekritiseer dat die bemoeienis daarvan met "primitiewe samelewings" vanuit 'n posisie van Westerse meerderwaardigheid gedoen word (Van Niekerk 1996:25). So 'n hantering van kulturele verskil kom neer op 'n herhaling van vroeë imperialistiese opvattinge oor kultuur, as sou dit 'n enkele evolusionêre ontwikkelingsproses van die mensheid na beskawing wees (Clifford 1988:92). Hierdie beskouing van sommige kulture as meer "primitief" as ander, impliseer egter ook 'n verwickelder siening van kultuur as slegs 'n ontwikkelingsproses na beskawing. Indien die Afrikaanse postkoloniale diskoers (in die literêre kritiek sowel as fiksionele tekste) daarvan beskuldig word dat dit soms kulture sien as statiese essensialistiese en veral as 'n duidelik van mekaar onderskeibare veelheid van naasmekaarliggende wesentlik intakte "kultuurtuine" of dat dit sommige kulture as eksoties, misterieus of aards representeer (Van Niekerk 1996:25, 32), verwys dit na die mate waarin die innerlike verdeeldheid van die kategorie kultuur, soos dit uit die ontwikkelingsgeskiedenis daarvan blyk, steeds gemanifesteer word in postkoloniale diskoerse. Dit impliseer naamlik twee van die gebruiksfunksies van die begrip kultuur wat soms in samehang en soms in konflik met mekaar verkeer. Die siening van sommige kulture as meer "primitief" as ander impliseer enersyds 'n siening van kultuur as 'n universele proses met algemeen-geldende waardes. Dit veronderstel 'n enkele lyn van progressie waarop die hele mensdom verkeer, 'n unitêre gerigtheid in die strewe om van natuur na kultuur te beweeg. Daarteenoor impliseer dieselfde siening, naamlik dat "primitiewe" en meer "beskaafde" kulture "naasmekaarliggend" is, dat kulture ook gesien kan word in die meervoud, as onderskeibare lewenstyle van verskillende groepe. Hierdie paradoksale samehang van twee sienings van die kategorie kultuur, lê volgens Young (1995:54) ten grondslag van die kompleksiteit en veranderlikheid van die konsep kultuur. Die

kategorie kultuur dra in sigself die antagonisme van sowel universeel-geldendheid as verskil:

Culture never stands alone but always participates in a conflictual economy acting out the tension between sameness and difference, comparison and differentiation, unity and diversity, cohesion and dispersion, containment and subversion (Young 1995:53).

Hierdie innerlike verdeeldheid van die kategorie kultuur, wat steeds in postkoloniale diskoerse aangetref word, sal duideliker blyk wanneer daar kortliks gekyk word na die verskillende betekeniswaardes van die begrip soos dit histories ontwikkel het. Die volgende oorsig oor die historiese ontwikkeling van die kategorie kultuur is hoogs vereenvoudig. Die gebruik van die kategorie kultuur is die uiters komplekse onderwerp van kultuurfilosofiese en antropologiese debatte, waaraan hier nie reg geskied kan laat word nie. Die doel van hierdie oorsig is slegs om aan te dui dat kultuur, soos wat dit in die Afrikaanse postkoloniale diskoers gebruik word as alternatiewe basis van verskil in die plek van apartheid se binariteite van ras, nie 'n eenduidige of onproblematiese begrip is nie.

Young (1995:53) identifiseer aan die hand van Raymond Williams (1976:80) se gedetailleerde bespreking van die ontstaan van die konsep kultuur veral drie gebruike van die term, wat nie netjies van mekaar geskei kan word nie, maar mekaar impliseer:

1. Kultuur as 'n algemene proses van intellektuele, geestelike en estetiese ontwikkeling;
2. 'n Spesifieke lewenstyl van mense, 'n tydvak of 'n groep;
3. Die werke en praktyke van intellektuele en veral artistieke aktiwiteit.

Deur die oorvleueling van die verskillende gebruike van die term kultuur kan 'n komplekse argument ontstaan waarin die algemene ontwikkeling van die mens (gebruik 1) gekombineer word met sy lewenstyl (gebruik 2) waarvan esteties (gebruik 3) weer 'n onderafdeling uitmaak. Daar is reeds hierbo gewys op die paradoksale samehang wat geïdentifiseer kan word tussen die siening van kultuur as 'n enkele teleologiese proses en die bestaan van verskillende kulture. Williams (1976:33) bevestig dat die verwantskap tussen die begrippe kultuur en beskawing ingewikkeld is en 'n lang historiese ontwikkeling deel. Terwyl kultuur en beskawing in die vroeë

koloniale diskoerse van die Verligting soms as sinonieme gebruik is, is daar ook reeds in die 18de eeu in etnografiese diskoerse 'n onderskeid getref tussen die twee begrippe. Dit is gedoen ten einde kriteria vir menslike welsyn te vind wat nie dui op 'n historiese proses van selfverwesenliking soos wat deur die begrip beskawing geïmpliseer word nie. Williams wys dus daarop dat die samehang van die begrip kultuur met beskawing 'n omstrede verhouding is (1976:50). Net soos die konsep kultuur in 'n komplekse verhouding staan tot die konsep beskawing, is die verhoudings wat die kategorie aangaan met ras en klas uiteenlopend en veranderlik (Young 1995:31). Die oorvleueling en reikwydte van hierdie betekenis is volgens Williams (1976:80) juis dit wat interessant is aan die begrip kultuur, en daarom sou dit nie baat om 'n "ware", "wetenskaplike" of "korrekte" gebruik van die woord te probeer bepaal nie. Williams (1976:81) sê tereg dat hoewel die gebruik van die term "kultuur" dikwels verwarrend voorkom, hierdie verwikkeldheid nie opgelos kan word deur die kompleksiteit te probeer vereenvoudig nie.

'n Sentrale onderskeid in die ontwikkeling van die konsep kultuur en die samehang van die verskillende gebruiksfunksies daarvan, is die gebruik van die woord in die enkelvoud of in die meervoud. Die paradoks in die konsep ontstaan, soos hierbo genoem, in die gebruik daarvan as sowel 'n enkele, reglynige proses as verskillende, onderskeibare lewenstyle. Young toon aan hoe hierdie gebruik as óf enkelvoud óf meervoud gewissel het na gelang van die konteks. In sekere kontekste was dit nodig om van kulture in die meervoud te praat, as spesifieke lewenstyle, ten einde op die meerderwaardigheid van 'n bepaalde kultuur te dui wat verby ander ontwikkel het (Young 1995:37). Dit impliseer terselfdertyd dat daar in ander kontekste spesifiek verwys is na hierdie proses van progressie. Kultuur is dan in die enkelvoud teenoor natuur gebruik as sinoniem vir beskawing. Die gebruik van die term kultuur in sy enkelvoud of meervoud het egter ook 'n komplekse ontwikkeling ondergaan wat saamgehang het met die vraagstuk rondom poligenisme (die kwessie of mense tot dieselfde spesie behoort of nie). Young meen dat die moderne antropologiese siening van kulture as verskillend sonder dat daar sprake is van "rasse"-verskil, slegs tot stand kon kom nadat wegbeweeg is van die poligenistiese siening dat verskeie kulture ook verskeie rasse en verskeie spesies beteken. Dit kon, ironies genoeg, egter eers gebeur toe die sosiale evolusionisme, gebaseer op Darwin se teorieë, die dominante siening geword het. Hiervolgens is daar aangetoon dat "primitiewe" kulture wel

minderwaardig is tot die Westerse kultuur, maar nie tot verskillende spesies behoort nie (Young 1995:49).

Die gebruik van die begrip “kultuur” in die meervoud deur Europese antropoloë kon ook kollektiewe artikulasies van menslike diversiteit hanteer op ‘n meer spesifieke manier as die té breë kategorieë van ras en beskawing. Deur hierdie keuse het die idee van kultuur dit moontlik gemaak om oor verskil te dink in terme van plaaslike, funksioneel geïntegreerde eenhede (Clifford 1988:273). Sosiale Darwinisme se elitistiese ideologie het ‘n onderskeid gemaak tussen hoë en lae kulture. Hierdie verdeling van die wêreldbevolking aan die hand van hoë en lae kulture, is vervolgens verplaas na Europa self. Sodoende is die koloniale hiërargie van hoë en lae kultuur as betekenaars van verskil tussen “rasse” deur die Sosiale Darwinisme van die laat 19e eeu geassimileer tot ‘n hiërargie tussen hoë en lae klasse (Young 1995:52). Hier blyk die samehang dus tussen die konsepte kultuur, klas en ras. Volgens Williams (1976:78) is hierdie samehang tussen die konsep kultuur en klas nog vroeër te bemerk, toe daar in die 18de eeuse Engeland definitiewe klasse-assosiasies verbind is aan die konsep kultuur. ‘n Persoon wat tot ‘n hoër stand behoort het, is beskou as gekultiveerd, teenoor die ongekultiveerdes van die laer stand. Hierdie koppeling van die begrippe kultuur en klas spruit veral uit die derde gebruiksfunksie van die woord, naamlik kultuur as estetika. Ook in koloniale diskoerse het die gebruik van die konsep “kultuur”, as estetiese of intellektuele goedere, ‘n rol gespeel. Said (1993:xii) wys daarop dat kultuur in imperialistiese diskoerse dikwels gesien is as die versameling van die beste kennis of intellektuele goedere wat tot ‘n bepaalde nasie of staat se beskikking is. Hierdie kulturele corpus is gebruik as ‘n onderskeidende kenmerk tussen koloniseerders en gekoloniseerdes.

Kultuur, as ‘n teoretiese konsep waarvolgens verskil in koloniale diskoerse gekonsepsualiseer is, vertoon dus verskeie paradokse. Hierdie paradokse spruit hoofsaaklik uit ‘n poging van die koloniale diskoers om die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde op so ‘n manier uit te druk dat die absolute verskil wat gekonstrueer word, gebruik kan word vir die uitoefening van mag. Hetsy as ‘n kategorie van essensialistiese verskil, ‘n beskawingsproses of as ‘n versameling intellektuele of estetiese goedere, het die konsep kultuur in koloniale diskoerse ten doel gehad om die natuurlike meerderwaardigheid van die koloniseerder te kenne te

gee. Postkoloniale diskoerse poog dus dikwels om die gekonstrueerdheid van kulturele kategorieë aan die lig te bring of hierdie gekonstrueerde verskil te aproprieër in strategieë van weerstand. Hierdie postkoloniale hantering van kultuur as 'n konstruksie wat geappropriër of ondermyn kan word, hou verband met die postmodernistiese siening dat die realiteit sig slegs in talige uitsprake aan die bewussyn voordoën. In hierdie opsig kan die ooreenkomste bemerk word tussen die postkolonialisme en postmodernisme waarop in afdeling 2.3 van hierdie studie gewys is. Die siening van kulturele essensies word vervang met 'n groter bewustheid van representasie.

Dit is hierdie bewustheid van kulturele verskil as 'n talige uitdrukking wat dit moontlik maak dat interkulturele dialoog in 'n postkoloniale diskoers tot stand kan kom. Omdat die grense van kulture gekonstrueer is binne taal, volg dit dat hulle nooit volledig vasgestel kan wees nie. Die finaliteit van kulturele betekening word naamlik voortdurend uitgestel op die wyse wat Derrida aangetoon het deur sy benaming van *différance* om tekstuele spel aan te dui. Gevolglik kan Homi Bhabha (1994:36) konstateer:

Cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other. This is not because of some humanistic nostrum that beyond individual cultures we all belong to the human culture of mankind (...) The reason a cultural text or system of meaning cannot be sufficient unto itself is that the act of cultural enunciation – the place of *utterance* – is crossed by the *différance* of writing.

Uit bogenoemde oorsig oor die ontwikkeling van die begrip kultuur het geblyk dat die kategorie in koloniale diskoerse gebruik is om bepaalde belange te dien. Om koloniale magsuitoefening te ondermyn, is 'n kritiese beskouing nodig van die verhoudings waarin konstruksies van kulturele verskil gestaan het teenoor magsinstansies. In postkoloniale diskoerse sal daar dus 'n bewustheid wees dat kultuur nie die gemeenskaplike identiteite van 'n bepaalde groep *weerspieël* nie, maar dit *konstrueer* binne talige representasieprosesse (Donald en Rattansi 1992:3-5). 'n Hersiene produksie van kulturele kennis sou dit moontlik maak dat Afrikaanse literêre tekste gelees word as ondermynings en oorskrydings van die grense wat opgelê is deur kolonialisme. In die Suid-Afrikaanse konteks, wat gekenmerk word deur allerlei diskursief bepaalde grense en afsonderlikhede, sou só 'n proses belangrike

versoenende gevolge kon hê, omdat dit die leser se grense kan laat verskuif wyer as sy eie gemeenskap (Lewis Nkosi, aangehaal deur Hooper 1994:21). Die gevaar bestaan egter ook dat interkulturele ontginning die gekoloniseerde in 'n nuwe posisie van onderdanigheid kan fikseer.

3.4.2 Spreke oor ander kulture

Can the white man speak for me?

*Can he feel my pain when his laws tear wife and child from my side
and I am forced to work a thousand miles away,*

*does he know my anguish as I walk his streets at night
my hand fearfully clasping my pass?*

James Matthews (in February 1981:175)

Brink (1991:11) meen dat 'n postkoloniale konstruksie van identiteit meebring dat die geskiedenis herskryf word vanuit die oë van die ander van apartheid. Volgens hom sal postkoloniale terugskrywings ten doel hê om in die dominante Afrikaanse literêre diskoers 'n stem te gee aan diegene wat in die diskoers van apartheid verswyg of gestereotipeer is (afdeling 3.3.1.1 en 3.3.1.2 van hierdie studie). Hierdie standpunt kom daarop neer dat die stiltes in die Afrikaanse koloniale diskoers aangaande die gekoloniseerdes reggestel moet word deur vanuit die dominante diskoers hul lotgevalle te verwoord. Hierdie verwoording moet egter uiteraard nie, soos in die koloniale diskoers, neerkom op die produksie van kulturele kennis vanuit 'n magsposisie wat die koloniale binariteit in stand hou nie. Die gekoloniseerde kultuur moet vanuit die dominante kulturele diskoers verwoord word met die oog op "transkulturele vervloeiing". Dit sal dan lei tot 'n "beter wedersydse insig van voorheen kultureelvervreemde mense en groepe" (Roos 1996, aangehaal deur Van Niekerk 1996:20). Brink (aangehaal in Kossew 1996:26) druk die verwoording van die lotgevalle van gekoloniseerdes selfs uit in terme van 'n verantwoordelikheid:

Writing is an affirmation, not only of the individual, but, through him, of the nameless and voiceless multitude who must rely on him to define the validity of their right to be.

Volgens Brink het die koloniale diskoers dus in so 'n mate die gekoloniseerdes tot stilswye gedwing dat dit hulle hul subjektiwiteit ("their right to be") ontnem het. Brink (aangehaal in Kossew 1996:27) druk nietemin ook sy huiwering (wel ietwat paternalisties) uit om die ervaringswêreld van die gekoloniseerdes te verwoord:

I realized that it's ridiculous for me to try and explain the suffering of a black man to a black reader (...) What I can do is to try and reveal something of the agony of a white man who's concerned about this sort of experience (...) But one has to be so wary of posturing, of presuming and speaking up on behalf of the blacks – they have wonderful writers of their own.

Hierdie tweespalt wat Brink se uitsprake te kenne gee, is die onderwerp van aansienlike debat onder postkoloniale kritici. Enersyds is daar 'n bewustheid van die noodsaak dat die kennis oor die gekoloniseerde en sy kultuur soos dit deur die koloniale diskoers geproduseer is, ondermyn moet word. Andersyds is daar ook 'n besef dat so 'n mediëring die koloniale magsuitoefening kan herhaal omdat dit ook 'n nuwe stel gesagsvolle kennisuitsprake daar kan stel.

In die Afrikaanse postkoloniale diskoers is daar sedert die jare vyftig pogings te bemerk om die gekoloniseerde kultuur te verwoord op 'n meer genuanseerde wyse as in die koloniale diskoers. Verskeie tekste deur lede van die sogenaamde Sestigbeweging kan gelees word as interkulturele verkennings. Elsa Joubert, Wilma Stockenström, André P. Brink, Etienne Leroux en Hennie Aucamp tel onder die skrywers wie se tekste as sulks beskou kan word (Van Rensburg 1987:80-81). Die Afrikaanse literatuur van die jare tagtig het volgens Malan (1987:18) hierdie postkoloniale verkenning oor die grense van die koloniale binariteit heen voortgesit.

'n Bykomende rede hoekom daar tydens apartheid in postkoloniale Afrikaanse tekste mediëring plaasgevind het van gekoloniseerdes se ervarings, is die feit dat uitdrukking

deur die gekoloniseerdes self aan bande gelê is deur sensuur en die geslotenheid van produksiekanale.

Tekste wat geproduseer is binne die gekoloniseerde kulture⁴³ is naamlik in 'n groter mate onderwerp aan toesig en beheer deur die koloniale magsinstansie as wat die geval was met tekste uit die dominante Afrikaanse literêre diskoers. Malan (1987:10) wys daarop dat verskeie swart skrywers nie eers aangehaal mog word nie. Willemse (1987:203) meen dat die literêre produksieprosesse in Afrikaans nie neutraal of waardestry onder apartheid was nie, en dat dit verbonde was aan "groot geld, groot mag en groot politieke invloed". Die produksiekanale was grootliks geslote vir skrywers wat op grond van hul ras of kultuur tot die gekoloniseerde groepe behoort het. Afrikaanse tekste deur wit skrywers het dus 'n groter beweegruimte gehad om kritiek teen apartheid uit te spreek, ook namens diegene wat tot swye gedwing was.

Daar was egter in die verlede in Suid-Afrika al sterk kritiek uitgespreek teen die verwoording van swart ervarings deur wit skrywers. Malan (1987:15) meen dat die ontbinding van PEN se veelrassige tak in Johannesburg in 1981 'n simptoom was van swart skrywers se standpunt dat hul wit eweknieë nie onderdrukte se ervaring kan verwoord nie. So het Mothobi Mutloatsê beweer dat "literature by white writers may appear good technically and academically but it is empty of all emotions and the true feelings of the people" (Malan 1987:15). Postkoloniale tekste deur wit skrywers is gekritiseer as elitêr en daarvan beskuldig dat dit gewortel was in 'n Westerse kritiese tradisie, wat by voorkeur deur produksie- en verspreidingskanale ondersteun is (Malan 1987:16). 'n "Buiksprekery" deur wit skrywers is soms gesien as paternaliserend of oneg omdat dit nie gestaaf kon word deur ondervinding van die gekoloniseerde se situasie nie. Jan Rabie was byvoorbeeld van mening dat hy hom wou weerhou daarvan om oor swart mense te skryf want sy "onkunde is te groot" (1987:241), terwyl Richard Rive (1987:259) pogings gekritiseer het van buitestaanders om byvoorbeeld oor die gekoloniseerde se ervaring van Distrik Ses te skryf. Dieselfde kritiek is ingebring teen Brink se uitbeeldings van swart vroue as ongeloofwaardig op grond van 'n gebrek aan "ervaring" van hul lewenswêreld (February 1981:126). Ook Small (1997:44) het die weersin in die beperkende en onegte vertolking van die gekoloniseerde se ervaring verwoord:

⁴³ Sien Ntuli (1987:127 e.v.) vir besonderhede oor verbode tekste deur swart skrywers, sowel as 'n bespreking van die streng voorwaardes vir die toegang tot produksiemiddele deur swart skrywers onder apartheid. Vir verdere besprekings van sensuurmaatreëls in Suid-Afrika onder apartheid, sien Adey (1987:139 e.v.) en Brink (1985).

(D)aar is 'n soort wit mens in Suid-Afrika wat my baie ontstel. En ek praat nie rassisties wanneer ek dit noem nie, maar dit is daardie soort wit mens wat my pyn beter vertolk as wat ek dit self kan doen. U weet, lang trane oor my huil terwyl ek al hier onder die kombes besig is om te lag (1997:44).

Tog het Elsa Joubert, skrywer van een van die bekendste interkulturele mediërende tekste in Afrikaans, *Die Swerfjare van Poppie Nongena*, gesuggereer dat haar verwoording van die lotgevalle van die gekoloniseerde gedoen is vanuit 'n dialogiese ingesteldheid. Dit wil voorkom asof Joubert gepoog het om ten spyte van haar magsposisie, die lotgevalle van die ander van apartheid te verwoord vanuit 'n bewustheid dat die skrywende self ook deur die ander geskryf word. Interkulturele verkenning van die marge kan volgens hierdie posisionering ten opsigte van die koloniale diskoers ook 'n verandering aan die sentrum meebring. Die verwoording van die ander is juis gedoen om van die magsposisie gekoppel aan velkleur afstand te doen, omdat sy "nie langer blind en doof" in haar eie land wou wees nie. Daarom het sy die spreke namens die ander oorweeg as "'n reis verby die grense van wit wees" (1987:254).

Van Niekerk (1996:28) wys egter daarop dat ongeag die oogmerk van reële outeurs om deur mediërende tekste die koloniale magsuitoefening te ondermyn, sulke tekste steeds die koloniale binariteit kan perpetueer in hul uitbeelding van die kulturele ander. Die opvoering van die ander as verhaalgestaltes (Van Niekerk 1996:27) binne die estetiese praktyke wat ook die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid geproduseer het, sal dus nie vanselfsprekend tot groter kulturele begrip lei nie. Yoyo (1990:73) meen gevolglik dat die invoeging van 'n swart karakter in Afrikaanse tekste nie 'n nietige saak is nie. Die produksie van kennis oor die kulturele ander is naamlik nooit neutraal of waarde-vry nie, maar moet binne die maatskaplike konteks gelees word. Dit is belangrik dat Yoyo nie alleen fokus op die biologiese "rassige" kenmerke van die reële outeur nie, maar eerder op die konteks van produksie, die diskoers en die waarskynlike lesers van die Afrikaanse teks. Die problematiek wat ontstaan ten opsigte van die verwoording van die kulturele ander,

het te make met die aard van kennis wat geproduseer word⁴⁴. Die vraag wat ontstaan, is of sulke kennis die koloniale opvattinge oor die ander perpetueer of deurbreek. Die posisionering van die kulturele kennisuitsprake ten opsigte van mag – dit wil sê tot die koloniale diskoers en die institusies daaraan verbonde, wat produksiekanale insluit – is dit wat ter sake is. In hierdie posisionering is die reële outeur uiteraard betrokke, as medebepaler in die proses van betekening. ‘n Verskeidenheid ander faktore speel egter ook mee in die spel waardeur ‘n teks betekenis verkry, waaronder ook die leser en diskursiewe konteks (waarby sosio-politiese konteks inbegrepe is). Deur die vraag oor die verwoording van die kulturele ander egter te beperk tot ‘n ondersoek na die kenmerke van die reële outeur, sou die kompleksiteit van hierdie proses van betekening onderskat word. Daar word dan nie gefokus op *wat* die aard is van die kulturele kennis wat geproduseer word nie, maar op *wie* geïdentifiseer sou kon word as die produsent daarvan. Deur so ‘n fokus word die aandag vir die teks se posisie ten opsigte van die koloniale en postkoloniale diskoers gereduseer tot die vraag oor “outentisiteit”.

3.4.2.1 Outentisiteit

In die vraag oor die outentisiteit van ‘n postkoloniale teks wat die lotgevalle van die kulturele ander in die dominante diskoers wil herinskribeer, word die reële outeur se biologiese kenmerke of sy posisie in die samelewing dikwels gesien as die basis waarop ‘n oordeel uitgespreek word. Op grond van die verhouding tussen ‘n skrywer se velkleur, etnisiteit, gender, klas, “ondervinding” of dergelike merkers en die kultuur waaroor die teks handel, word beslis oor so ‘n teks se “outentisiteit”.

Vrae oor outentisiteit ontstaan dikwels wanneer die kulturele ander in die dominante diskoers gerepresenteer word op ‘n wyse wat suggereer dat dit ‘n poging is om deur middel van ‘n “getrouer” weergawe van die gekoloniseerde kultuur die imperialiserende spreke oor die ander teen te werk. Veral die keuse vir ‘n vertelperspektief vanuit die gekoloniseerde kultuur word dikwels gelees as so ‘n aanspraak op getrouheid. Sulke tekste skep die indruk dat dit die verteenwoordiger

⁴⁴ Hierdie problematiek, in die konteks van hierdie studie, het primêr te make met die verwoording van die kulturele ander in fiksionele literêre tekste. Dieselfde vrae geld egter ook ‘n wetenskaplike benadering van ‘n teks wat ontstaan het in gemeenskappe anders as die ondersoeker se eie gemeenskap (vergelyk Jolly 1995:25). Die debat rondom die wetenskaplike ondersoekposisie ten opsigte van ander kulture is in wese dieselfde as dié van ‘n spreke oor ‘n ander kultuur in fiksionele tekste. Gevolglik sal daar na dié debat ook verwys word in die bespreking van Afrikaanse literêre mediërings van ander kulture.

van die gekoloniseerde kultuur direk aan die woord stel. Anbeek (1996:62) meen byvoorbeeld ten opsigte van die Nederlandstalige literatuur oor Ind(ones)ïë dat die aantal voorbeelde⁴⁵ van verhale wat geskryf is vanuit die perspektief van 'n "inlander" die doel het om "begrip voor de vreemde gedachtenwereld te wekken". Maar ook tekste waarin die vertelperspektief nie dié van 'n gekoloniseerde is nie, maar wat vanweë hul mimetiese of realistiese aard gelees sou kon word as pogings om namens die gekoloniseerde te praat, ontlok dikwels vrae rondom outentisiteit.

By die beoordeling van so 'n interkulturele vertelstrategie, word die teks dikwels gelees in terme van 'n protokol van "ondervinding" of "behoort" (*belonging*) van die skrywer ten opsigte van dit waaroor geskryf word (vergelyk John 1995:4 ten opsigte van dié problematiek in die literêre kritiek). Die eis om so 'n protokol van ondervinding hou ook verband met teen-uitsprake deur gekoloniseerde subjekte wat 'n spreke oor hulle deur lede van die metropolitaanse kultuur verwerp (John 1995:4, Van Niekerk 1996:25). Die rede vir hierdie verwerping is die poging van gekoloniseerdes om vanuit 'n opposisionele diskoers van verskil (waaraan meer aandag gegee sal word in die volgende hoofstuk) hul eie, verwoeste kulturele identiteit te herstel. In 'n kulturele veld gemerk deur kolonisasie is simboliese mag asimmetries verdeel oor verskillende groeperinge. Derhalwe eis gekoloniseerdes hierdie mag terug deur aan te dring daarop dat hulle self hul kulturele tradisies weer operatief maak (Van Niekerk 1996:25-27). Die vraag na outentisiteit staan dus in die konteks van aansprake op wat Said (1986:229) noem 'n "possessive exclusivism", oftewel die bewering dat lidmaatskap van 'n bepaalde groep 'n voorvereiste is vir 'n spreke oor daardie groep. Gordimer (aangehaal in Kossew 1996:17) huldig so 'n mening, wat skrywers se aanspraak op volledigheid ondermyn:

(A)ny writer's attempt to present in South Africa a totality of human experience within his own country is subverted before he sets down a word. As a white man (...) the one thing he cannot experience is blackness (...). As a black man, the one thing he cannot experience is whiteness (...).

⁴⁵Anbeek verwys elders (1995:83) na 'n reeks voorbeelde in dié verband, naamlik Jeff Geeraerts se roman *Ik ben maar een neger*, die Saïdjah-en-Adindaverhaal uit Multatuli se *Max Havelaar*, Daum se *Aboe Bakar* (1894), twee verhale uit Augusta de Witt se *Verborgene bronnen* (1899) en Székely-Lulofs se *Koelies* (1932).

Die gevolg hiervan was, volgens haar, 'n stereotipering of oppervlakkige uitbeelding van 'n ander kultuur, omdat dié kultuur nie ten volle begryp kon word deur diegene wat aan die ander kant van die koloniale binariteit verkeer nie (aangehaal in Kossew 1996:17).

Die beoordeling van 'n teks wat die lotgevalle van die gekoloniseerde ander verwoord suiwer op grond van die reële outeur se kenmerke, oftewel binne die debat van "possesive exclusivism" is egter problematies om twee redes. Enersyds hanteer dit 'n streng binariteit tussen die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde, 'n kwessie wat geïmplementeër is deur teoretici soos Bhabha (1994) en wat later in hierdie studie aandag sal geniet. Om dus soos Ton Anbeek (1996:62) te onderskei tussen die ras van 'n persoon in die teks en dié van die reële outeur (1996: 62), kan dus essensialiserend werk. Só 'n lesing ignoreer die moontlikheid dat die kultuur van die skrywer in die koloniale kontaksones (Pratt 1992:4) transkulturasie kan ondergaan. Andersyds verwar so 'n beoordeling ontologiese en epistemologiese kategorieë (Spivak 1987:253). Dit wil sê, die ontologiese eienskappe van die mediereerder word gesien as 'n kwalifikasie om 'n "outentieke" epistemologie oor die kulturele ander tot stand te bring. Die oorsprong van die teks word nagespeur eerder as dat die teks se posisie binne die diskoers, dit wil sê in verhouding tot magsinstansies, ondersoek word.

Die bewering dat 'n narratief oor 'n kulturele ander slegs outentiek kan wees indien dit gelewer word deur 'n lid van daardie groep, verteenwoordig vir Spivak (1990:61) 'n homogeniserende posisie. Sy meen dat so 'n aandrang die koloniale hegemonie ondersteun, aangesien dit die lid van die gemarginaliseerde kultuur dwing om 'n posisie in te neem wat deur die dominante hoorders vereis word. Dit kan seleksie of verswyging meebring, aangesien dit aan die dominante groep 'n alibi vir verdere magsuitoefening verskaf. Op grond van die stem van een of twee simboliese lede van die groep (*tokens*) kan daar in so 'n geval beweer word dat daar voldoende geleentheid aan die gemarginaliseerde groep gebied word vir verteenwoordiging in die dominante diskoers. Sodoende word "outentisiteit" deur die hegemonie bepaal. In die Afrikaanse postkoloniale literêre diskoers sou daar dus ook ondersoek ingestel

moet word in watter mate 'n viering van inklusiwiteit⁴⁶ ten opsigte van voormalig gekoloniseerde en verswygde stemme moontlik voortydig is. Spivak (1990:61) se uitspraak, in 'n ander konteks, sal ook ten opsigte van hierdie alibi van outentisiteit geldig wees:

(W)hen you are perceived as a token, you are also silenced in a certain way because (...) if you have been brought there it has been covered, they needn't worry about it anymore, you salve their conscience.

Elders (1990:104) wys Spivak daarop dat die veronderstelling dat lidmaatskap van 'n bepaalde groep die enigste manier is waarop outentisiteit gewaarborg is, van die standpunt uitgaan dat daar buite-talige referente bestaan vir subjekte soos die gemarginaliseerde, die "ware werker" of die "ware proletariaat". 'n Dekonstruktiewe benadering tot 'n teks sal eerder hierdie subjekte sien as posisies in 'n diskoers. So 'n benadering sal vasstel in watter mate 'n teks vanuit 'n gemarginaliseerde of dominante posisie oor 'n bepaalde kultuur praat, eerder as om te verval in essensialistiese kategorieë. Om die reële outeur te sien as bepaler vir 'n teks se outentisiteit, sou wees om een betekenaar te bevoorreg in die samespel van verskeie tekste wat betekenis skep. Die reële outeur sou wel "gelees" kan word as 'n betekenaar in die semiotiese proses, maar dan nie as 'n betekenaar wat transendensie kan verkry bo ander betekenaars nie. So 'n bevoorregting van die reële sou neerkom op die logosentristiese *presence* wat in post-strukturalistiese benaderings verwerp word.

Volgens Stuart Hall (1992:254) is 'n aanspraak op outentisiteit op grond van 'n veronderstelde lidmaatskap van 'n bepaalde groep, verwant aan kulturele essensialisme. Sy kritiek op die omkering van die binariteit in diskoerse van essensialisme toon dus ooreenkomste met kritici soos Bhabha se siening dat kulturele sisteme nooit heeltemal afsonderlik van mekaar bestaan nie. 'n Aanspraak op outentisiteit op grond van kulturele essensialisme veronderstel dat die gemarginaliseerde kultuur 'n afgesonderde formasie is wat homself kan afskerm teen die dominante kultuur deur aansprake op ontologiese suiwerheid. Volgens Bhabha

⁴⁶ Francken (1995: 70) meen dat in die Afrikaanse "proza van de laatste tijd de onderdrukten zelf aan het woord (komen)". Renders (1998:547) meen dat "sinds het democratiseringsproces de Zuid-Afrikaanse literatuur het kleurenspectrum van de regenboognatie helderder dan ooit reflecteert (...) Zwarte en bruine schrijvers krijgen publicatiekansen (...) die ze vroeger niet hadden".

word kulturele sisteme en uitsprake egter gekonstrueer in 'n sogenaamde Derde Ruimte, 'n diskursiewe posisie wat onderhewig is aan die voorwaardes van taal en waarin kulturele verskil onderhandel word op 'n nie-finale wyse. Die Derde Ruimte kan dus vergelyk word met Derrida se konsep van *différance*, omdat betekenis daar tot stand kom op grond van verskil, terwyl finale betekenis terselfdertyd uitgestel word (Ashcroft et al. 1998:61). Binne hierdie ruimte tussen die subjek wat die kulturele kennisuitspraak maak en die voorwerp wat hy benoem, kom kulturele tekste tot stand. Daarom is kulturele betekenis nooit 'n afgeslote, suiwer geheel nie, maar altyd gewikkel in 'n ambivalente proses van betekenis skepping.

It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew (Bhabha 1994:37).

Indien kulturele verskil só gesien word, is die aanspraak op outentisiteit op grond van ontologiese lidmaatskap van 'n groep problematies, omdat kulturele grense nie finaal vasgestel is nie. Kulturele kennisuitsprake is dus altyd 'n terrein van onderhandeling onder epistemologiese voorwaardes, eerder as 'n ontologiese kategorisering.

Spivak (1987:253) meen dat 'n dominante of elitêre diskoers steeds geldige kennis oor gemarginaliseerdes kan produseer, indien die beperkinge van konteks in gedagte gehou word. Dit is slegs wanneer kennisuitsprake vanuit die dominante diskoers geles word as finaal, dat interkulturele mediëring problematies raak. Kennis kom volgens haar nie tot stand weens identifikasie nie, maar juis op grond van verskil, hoewel die objek van kennis nooit volledig geken kan word nie:

The position that only the subaltern can know the subaltern, only women can know women and so on, cannot be held as a theoretical presupposition either, for it predicates the possibility of knowledge on identity. Whatever the political necessity for holding the position, and whatever the advisability of attempting to 'identify' (with) the other as subject in order to know her, knowledge is made possible and is sustained by irreducible difference, not identity. What is known is always in excess of knowledge. Knowledge is never adequate to its object (1987:254).

Terwyl ontologiese ooreenkoms tussen sprekende subjek en epistemologiese objek dus nie as vereiste behoort gesien te word nie, meen Spivak tog dat uitsprake oor die kulturele ander gepaard moet gaan met 'n erkenning van voorlopigheid en nie-omvattendheid. Daar sal hieronder (afdeling 3.4.2.2) weer op hierdie voorwaarde ingegaan word. Spivak se onderskeid tussen ontologiese en epistemologiese kategorisering word ook getref deur Said (1993:31). Hy wys daarop dat indien kulturele kennis beperk word tot diegene wat ontologies daartoe toegang sou hê, kulture op imperialistiese wyse geëssensialiseer word. Wat dus mag voorkom as 'n teken van respek teenoor ander kulture, vorm dan eintlik deel van 'n diskoers wat kulture voorstel as afgeslote, afsonderlike gehele. Dit bring mee dat die kulturele ander se ervarings steeds op grond van hul afsonderlikheid uitgesluit word uit die dominante diskoers. Die gevolg daarvan is dat geen teen-hegemoniese kennisuitsprake gelewer kan word nie, dat slegs die dominante kultuur toegang het tot diskursiewe mag en onkunde so in stand gehou word:

The difficulty with theories of essentialism and exclusiveness, or with barriers and sides, is that they give rise to polarizations that absolve and forgive ignorance and demagoguery more than they enable knowledge. (...) If you know in advance that the African or Iranian or Chinese or Jewish or German experience is fundamentally integral, coherent, separate, and therefore comprehensible only to Africans, Iranians, Chinese, Jews, or Germans, you first of all posit as essential something which, I believe, is both historically created and the result of interpretation (...). And second, you are likely as a consequence to defend the essence or experience itself rather than promote full knowledge of it and its entanglements and dependencies on other knowledges. As a result, you will demote the different experience of others to a lesser status (Said 1993:31-32).

Sodoende word die moontlikheid van 'n postkoloniale ondermyning van koloniale kennisuitsprake oor ander kulture aan bande gelê, omdat verbande tussen verskillende kennisstelsels ontken word. Dit sou beteken dat stereotiperings en verswygings oor gekoloniseerde kulture onbetwis gelaat word. Said meen dus dat die siening van "possessive exclusivism" outonome velde van kennis oplewer, en bepleit derhalwe 'n groter oorskryding van grense (1986:229).

Ontologiese aansprake op outentisiteit moet egter nie onderskat word as 'n kragtige strategie van opposisie nie. Hoewel 'n beperking van die vraag na outentisiteit tot die kwessie van "ervaring" of lidmaatskap beskou sou kon word as kru of chauvinisties (John 1995:4), maak so 'n aandrang wel deel uit van opposisionele diskoerse deur histories-uitgebuite groepe (Van Niekerk 1996:25). Ten Kortenaar (1995:32) meen dat die argument dat "outentieke" kulture nie in 'n suiwer vorm bestaan nie, maar altyd 'n mate van kreolisering vertoon, nie noodwendig argumente oor outentisiteit weêrlê nie. Daar kan, ongeag die erkenning dat 'n bepaalde kultuur historiese verandering ondergaan het, steeds op ontologiese wyse verwys word na die oorsprong van hierdie kultuur. Lede van gemarginaliseerde kulture kan aan die kritiek teen idees van kulturele "suiwerheid" ontkom deur die hertradisionalisering of heressensialisering van hul kultuur as retoriese strategie te gebruik :

One may not be able to return to the world of one's ancestors, but one can claim to be doing so, with political effect. Tradition has an ontological existence, not in the past but in the present, where it affects people's self-images and their behavior (1995:40).

Ontologiese deelvorming van 'n bepaalde kultuur sou dus gesien kan word as 'n retoriese strategie binne 'n opposisionele diskoers.

Ten spyte van bogenoemde argument dat ontologiese en epistemologiese kategorieë nie verwar behoort te word by die beoordeling van 'n spreke oor die kulturele ander nie, en ongeag die argument dat kulture in postkoloniale situasies nie duidelik te skei is nie, is dit egter ook belangrik dat Afrikaanse postkoloniale tekste 'n bewussyn toon van die feit dat die kulturele spektrum in Suid-Afrika gekenmerk word deur ongelyke magsverhoudinge. Sommige kulturele groeperinge is deur die imperialistiese diskoers van die verlede ontdaan van die simboliese mag wat aan ander verleen is. Postkoloniale ontginnings van ander kulture sal hierdie historiese situasie in gedagte moet hou. Daarom sou daar nie, wat die representasie van die kulturele ander betref, slegs 'n beroep gemaak kon word op die soewereiniteit van die skeppende verbeelding, soos wat Ramdas (1996:13) doen ten opsigte van 'n teks (*Nigger Heaven*) deur die blanke skrywer Carl van Vechten oor swart Amerikaners in die New Yorkse buurt Harlem nie. Ramdas ignoreer naamlik die teks se posisie binne 'n historiese diskoers wat saamhang met die onderwerping van swart mense in Amerika.

Die feit dat die skryf van 'n bepaalde teks 'n daad van verbeelding geveg het van 'n skrywer, beteken nie noodwendig dat so 'n narratief nie kan meewerk tot voortgesette imperialisering van die kulturele ander nie. Die vraag moet ook gevra word vir wie so 'n teks oortuigend voorkom en watter ideologiese of materiële belange deur hierdie daad van ver(-)beelding gedien word. 'n Teks se pretensie om by te dra tot 'n "maatschappelijk bewustzijn" vrywaar dit nog nie van 'n dominerende kennisproduksie oor die kulturele ander nie. In dié opsig verteenwoordig 'n siening soos dié van Maier (1996:18) die teenoorgestelde van Ramdas se mening dat 'n goed "verbeelde" teks wat lei tot verhoogde maatskaplike bewussyn 'n waarborg is vir 'n ondermyning van die koloniale diskoers. Maier verwerp eweneens ontologiese kategorisering, maar suggereer dat die mediërende teks in isolasie beskou moet word. Hy meen dat die interkulturele teks los van sy posisie in die diskoers en produksiekonteks gelees moet word, asof "die werk self" die finale woord het. Dit is eweneens 'n problematiese posisie, omdat dit 'n outonomistiese siening van die literêre teks in die hand werk. In 'n postkoloniale taalgemeenskap soos Afrikaans, moet 'n teks gelees word binne die historiese problematiek wat ontstaan het deurdat 'n onderdrukkende groep die kennisvorm beheer het. Mediërende tekste, in isolasie gelees, kan die indruk wek dat onderdrukte nie in staat is om hul eie omstandighede na behore te begryp en hul eie subjektiwiteit te kan artikuleer nie (vergelyk Young 1990:170). Daarom is dit volgens McGee 'n etiese imperatief (1992:121) dat die posisie van waaruit oor ander kulture gepraat word, voortdurend krities beskou en verklaar word.

Wanneer die spreke oor ander kulture in die Afrikaanse postkoloniale diskoers dus krities beskou word, behoort 'n ondersoek na die ontologiese eienskappe van die reële outeur ten einde sy of haar "outentisiteit" te bepaal, nie die primêre fokus te wees nie. Die gevare verbonde aan die verwoording van die kulturele ander van apartheid sal nie outomaties vrygespring word indien die reële outeur ontologies ook aan 'n bepaalde groep behoort nie. Ook swart skrywers in Afrikaans sou gekoöpteer kon word in 'n diskoers van eksotisme of paternalisme. Kritiek is byvoorbeeld al uitgespreek teen digters soos Adam Small en S.V. Petersen dat hul werk steeds binne 'n stereotiperende diskoers gelees sou kon word (February 1981:2, Van Wyk 1997:79). Hoewel hul poësie eweneens gelees sou kon word as skerp kritiek op die apartheidsbestel, meen genoemde kritici dat die swart skrywers se "outentisiteit" juis

in die apartheidstyd deur die koloniale diskoers geappropriër is as 'n bevestiging van stereotipes. In hierdie opsig kan die appropriëring van swart skrywers in Afrikaans gesien word as soortgelyk aan die perifere rol waartoe gekoloniseerde en kreoolse skrywers in die begin van die twintigste eeu in die Europese koloniale diskoers gedwing is (Boehmer 1995:129-138) as teken dat die Weste aan die vernuwe is.

Die feit dat die reële outeur ontologies binne die koloniale biologiese of “rasse”-kategorieë wel tot die gekoloniseerde groep behoort, maak dit boonop nie vanselfsprekend dat so 'n outeur noodwendig dieselfde ervaring sal hê as die postkoloniale subjekte waaroor hy/sy skryf nie. S.P. Benjamin wys byvoorbeeld daarop (Wasserman 2000:4) dat hoewel hy op grond van sy velkleur by dieselfde groep gegroepeer kan word as die inwoners van 'n plakkerskamp waaroor hy in sy bundel *Die lewe is 'n halwe roman* (1999) skryf, hy self nie grondige, eerstehandse ondervinding het van die lewe in so 'n plakkerskamp nie. Hy skryf dus uit 'n posisie in die hoofstroom-Afrikaanse literêre diskoers ('n posisie waarna hy doelbewus streef, aangesien hy nie as “bruin” skrywer bekend wil staan nie, Wasserman 2000:4) oor die ervaringe van 'n groep wat hulle steeds na 1994 in 'n gekoloniseerde klasseposisie bevind.

Vanuit 'n poststrukuralistiese leesbenadering sal aansprake op outentisiteit moeilik gehandhaaf kan word, aangesien grense tussen teks en wêreld (waarvan die “outentieke” reële outeur deel uitmaak) binne so 'n benadering geproblematiseer word. Die verband tussen reële outeurs en hul vergestaltings in tekste is nie eenvoudig af te lei indien 'n poststrukuralistiese siening van taal en representasie daarop nagehou word nie. Roland Barthes (1988:168)⁴⁷ se opmerkings oor die “dood van die outeur” sou in hierdie verband kon geld:

Writing is the destruction of every voice, of every point of origin. Writing is that neutral, composite, oblique space where our subject slips away, the negative where all identity is lost, starting with the very identity of the body writing (Barthes 1988:168).

⁴⁷ Vergelyk ook Van Heerden (1999:6) se bespreking daarvan binne die Suid-Afrikaanse konteks, veral ten opsigte van die opponerende standpunt gegrond op die dringendheid van politieke betrokkenheid tydens apartheid. Hy wys op kritiek wat in hierdie verband teen André P. Brink en J.M. Coetzee gerig is.

Daarom moet die vraag na outentisiteit eerder verskuif van die konkrete, skrywende subjek “agter” die teks na die posisie wat die teks binne ‘n diskoers beklee, met die gepaardgaande verhoudings tot mag:

The question ‘who is speaking?’ is a consistent postmodern refrain, often meaning, ‘from what *positions* of power or authority, as producers (or interpreters) of texts, do we speak?’ (Marshall 1992:152 my kursivering, vergelyk ook Van Heerden 1999:5)

‘n Reduksie van ‘n teks se diskursiewe posisie tot die eienskappe van die outeur, is volgens Salman Rushdie verwant aan ‘n eksotiserende diskoers. Die aandrang op outentisiteit veronderstel ‘n intakte tradisionele kultuur waaruit kennis geput kan word wat ‘n groter waarheidsgeldigheid sou hê as kennisuitsprake wat gekontamineer is deur ander kulturele invloede:

‘Authenticity’ is the respectable child of old-fashioned exoticism. It demands that sources, forms, style, language and symbol all derive from a supposedly homogeneous and unbroken tradition. Or else (Rushdie 1991:67).

Selfs al sou bogenoemde aandrang op outentisiteit nie die vorm aanneem van ‘n appèl op ontologiese suiwerheid nie, bly die posisie van ‘n teks in ‘n histories dominante kulturele diskoers soos dié van die Afrikaanse literatuur steeds problematies vir die verwoording van die kulturele ander. Interkulturele ontginning in Afrikaanse tekste sou gelees kon word as ‘n poging om dit te bowe te kom wat Said (1993:56) noem die byna onoorkombare teenstrydigheid tussen enersyds ‘n politieke oorheersing deur middel van diskursiewe mag en andersyds ‘n begeerte om die kulturele ander hermeneuties en simpatiek te begryp sonder die implikasie van magsuitoefening. So ‘n verkenning behoort egter die besef in te hou dat imperiale mag alomteenwoordig is. Enige poging tot begrip van ander kulturele formasies moet dus die erfenis van hierdie koloniale mag in berekening bring (Said 1993:56).

3.4.2.2 Eksotisering en multikulturalisme

Ten minste twee belangrike gevare kan geïdentifiseer word wanneer daar in ‘n postkoloniale diskoers gepoog word om kennis aangaande die kulturele ander van kolonialisme te produseer. Die spreke namens ‘n ander kultuur kan eerstens ‘n voortsetting wees van die koloniale eksotisering van gekoloniseerde samelewings

deur 'n kapitalistiese Westerse hegemonie. Dit spreke oor die kulturele ander kan tweedens ook op so 'n manier plaasvind dat die gekoloniseerde in die diskoers gefikseer bly as gekoloniseerde. In plaas daarvan dat daar dan aan die gekoloniseerde 'n stem verleen word, word hy juis binne 'n posisie van ondergeskiktheid gehou deur sy konstruksie in die mediërende diskoers *as gekoloniseerde*.

Die gevaar van eksotisering is ook teenwoordig in die Afrikaanse literêre diskoers, waar bemoeienis met kulturele verskil steeds 'n vorm van uitbuiting kan wees gerig op 'n kommoditeite-mark (Van Niekerk 1996:25). Aangesien simboliese mag in die Afrikaanse literêre diskoers nie eweredig versprei is oor verskillende groeperinge nie, is dit moontlik dat die waarneming van die kulturele ander steeds kan geskied binne die raamwerk van koloniale oorheersing. Vreemde kultuurgoedere kan omskep word in kennis wat die dominante kultuur in die diskoers kan dien op 'n soortgelyke manier as wat die geval was in koloniale ontdekking (vergelyk Pratt 1992:202). In die diskoers van kolonialisme is die gekoloniseerde kultuur ook gereduseer tot sy ruilwaarde in die dominante betekenisraamwerk. Individualiteit en subjektiwiteit is onderdruk sodat 'n beeld tot stand kon kom van die verteenwoordigers van 'n ander kultuur as generies en uitruilbaar. In so 'n proses is daar nie sprake van 'n dialogiese verhouding tussen waarnemer en waargenomene nie, maar bly die dominante kultuur in beheer van die betekenisproses (JanMohamed 1985:64). Van Niekerk tipeer hierdie eksotiserende neiging in Afrikaanse tekste oor die kulturele ander as 'n "kwalike karos-en-kalbas-mode" (1996:27). Sy meen dat tekste soos dié van Riana Scheepers oor die Zoeloe-kultuur "verval in beskrywende clichés ten opsigte van die ander as eksoties of misterieus of 'aards'" (1996:32) en meen die beskrywings van swart karakters in Scheepers se werk "meer met die retoriek van inheemse skilderagtigheid te doen het as met assimilasië van Afrika-kultuur" (1996:27). Sy waarsku ook dat 'n teks se algemene postkoloniale strekking, oftewel "eksplisiete progressiewe boodskap" (1996:28) dit nie vrywaar van so 'n eksotisering wat spruit uit die historiese verhouding van kulture in Suid-Afrika as geplaas teenoor mekaar in 'n magsbeheerde dialektiek nie. Die Afrikaanse literatuur staan steeds in die teken van hierdie ongelyk bemagtigde kulture (Van Niekerk 1996:27). Daarom sal 'n postkoloniale diskoers in Afrikaans waarin die kulturele ander verwoord word, strategieë moet inkorporeer wat sal verhoed dat hierdie ongelyke magsverhoudinge daartoe lei dat die kulturele ander steeds eksotiserend uitgebeeld word.

Die perpetuering van die koloniale diskoers se eksotisering van ander kulture kan op 'n verskeidenheid maniere plaasvind. Die postkoloniale diskoers van hibriditeit (soos dit veral geassosieer word met die werk van Bhabha, wat in die volgende hoofstuk bespreek sal word), bevoorgond die maniere waarop daar in die kontak tussen die kulture van die koloniseerder en gekoloniseerde 'n oorvleueling ontstaan het tussen hierdie kulture. Ten spyte van postkoloniale pogings tot transkulturasie, kan dit egter die geval wees dat betekenaars van kulturele verskil nie so maklik losgemaak kan word van die eksotiese betekenis van die koloniale verlede nie. Dit is in hierdie konteks dat Coombes waarsku dat wanneer 'n kulturele ander opgevoer word met die oënsynlike doel om transkulturele transaksies te bewerkstellig, daar steeds mag deur 'n sentrum uitgeoefen kan word. Die herinskripsie van die gekoloniseerde se kulturele objekte binne 'n dominante diskoers ding mee met die historiese betekenis van hierdie objekte in 'n koloniale diskoers van appropriasie, waarbinne die objekte reeds 'n gewig van menings dra wat byvoorbeeld uit die etnografie, antropologie, kunsgeskiedenis of institusionele en opvoedkundige sferes aan hulle toegeskryf is (Coombes in Barker et al. 1994:90). Coombes⁴⁸ wys dus daarop dat die plaas van objekte van kulturele verskil binne 'n dominante diskoers met die doel om 'n hibridisering van die dominante kultuur te weeg te bring, vanweë die geskiedkundige omskrywing van sulke objekte eerder koloniale mags(wan)balanse kan versterk. Die mediëring van gemarginaliseerde kulture in Suid-Afrika, kan byvoorbeeld die "inheemse skilderagtighedsretoriek" van die koloniale diskoers oproep (vergelyk Van Niekerk 1996:27). Die verestetisering van die kulturele ander as eksoties binne hierdie diskoers van skilderagtigheid sluit aan by die koloniale tradisie van estetisering van die onderworpe landskap (Pratt 1992:139). Die verestetisering van verskil impliseer 'n manier van waarneming wat meesterskap veronderstel. Die onkritiese introduksie van die kulturele ander dui dan op die voortsetting van wat Clifford⁴⁹ (1988: 196) noem "the restless desire and power of the modern West to collect the world". Hy wys op die gevaar dat indien kultuurobjekte buite hul oorspronklike konteks opgevoer word, hierdie objekte verwyder word uit die dinamiese prosesse waarin hulle gewikkel is. Die isolasie van sulke kulturele objekte bring dan mee dat hulle met 'n veronderstelde universele estetiese maatstaf gemeet word. Die gevolg is dat sulke kulturele objekte

⁴⁸ Die konteks van Coombes se opmerkings is die poging van kunsmuseums om deur tentoonstellings van voorheen gekoloniseerde kulture 'n postkoloniale bewussyn te demonstreer.

⁴⁹ Nes Coombes verwys Clifford ook na die dissipline van beeldende kunste. Die onmiddellike konteks van sy opmerkings is 'n tentoonstelling in New York se Museum of Modern Art, 1984.

binne die dominante diskoers 'n "tydloosheid" verkry en dus staties gemaak word. Sodoende word die vermoë van gemarginaliseerde kulture om te evolueer, hulself opnuut uit te vind en nuwe onderhandelings, mutasies en verwantskappe aan te gaan, ontken. So 'n diskoers van estetika veronderstel 'n primitiewe wêreld wat 'n behoefte het aan bewaring, verlossing en representasie deur die dominante kultuur. Gekoloniseerde kulture se invloed op die dominante kultuur bly dus verswyg, aangesien daar van die veronderstelling uitgegaan word dat hulle staties en histories transendent is. Die kulture word in 'n mitiese tyd geplaas buite hul lewende tradisie, binne 'n diskoers van eksotiese estetika, en die historiese magsverhoudinge en uitbuiting word verswyg (Clifford 1988:200-211).

Hierdie seleksie en representasie van "outentieke" voorwerpe uit ander kulture veronderstel 'n voortgesette verhouding van dominasie en kan deel vorm van 'n voortgesette strategie om die self te konstitueer as nie-ander. Die veronderstelling dat ander kulture op een of ander manier verplaas kan word tot binne-in die dominante diskoers vanuit 'n oorspronklike tradisie (vergelyk Roos se verwysing na Scheepers se veronderstelde sigbaarmaking van die Zoeloe-tradisies, aangehaal in Van Niekerk 1996:27), is daarom nie onskuldig nie. Wanneer die kulturele ander as "tradisioneel" verwoord word sonder om aan die historiese interaksie van verskillende kulture aandag te gee, word 'n fiksionele *hede* ook gekonstrueer. Die kulturele hede van die dominante kultuur word gekonstrueer as "suiwer" en geïsoleer van invloede wat op hom uitgeoefen is deur die gemarginaliseerde kultuur wat hy besig is om te verwoord. Deur ander kulture as histories transendent, tradisioneel of intakt op te voer binne die dominante kultuur, word dus nie alleen dié kulture as afsonderlik gekonstrueer nie, maar ook die dominante kultuur. Die tradisionele verlede van gemarginaliseerde kulture het dus ook met die hede en bestaande magsrelasies te doen: "Cultural or artistic 'authenticity' has as much to do with an inventive present as with a past, its objectification, preservation, or revival" (Clifford 1988:222).

Die representasie van kulturele ikone van gekoloniseerdes kan impliseer dat dit behoort tot 'n veronderstelde konsensuele verlede, 'n sogenaamde tradisionele erfenis wat los staan van 'n geskiedenis van kulturele magsuitoefening, geweld en verdeeldheid (vergelyk Coombes 1994:91). Dit is ook 'n wesenlike gevaar by interkulturele mediërings in die Afrikaanse literatuur wat nie rekenskap gee van die

geskiedenis van kolonialisme en apartheid op “tradisionele” samelewings nie. Dit kan die indruk wek dat ‘n grondige transkulturasie plaasgevind het, terwyl die kultuurobjekte van die ander in der waarheid slegs geapproprieer is as kommoditeite. Die rol van die waarnemende en sprekende instansie in die verwoording van die kulturele ander is derhalwe van groot belang. Die magsrelasies verbonde aan die positionering van die “tradisionele” kulturele ander binne die dominante diskoers van die hede moet sigbaar gemaak word. Daar sal in die volgende afdeling van hierdie studie meer uitvoerig aan hierdie aspek aandag gegee word.

Die manier waarop kulturele verskil in die dominante diskoers geïntroduseer word as afsonderlik en esteties, kan gesien word as die literêre neerslag van die beleid van multikulturalisme of liberale pluralisme. Hiervolgens word kulture as afsonderlike entiteite gesien van wie oor-en-weer objekte uitgeruil kan word, sonder dat die aannames van die onderskeie kulture (veral ook dié van die dominante kultuur) grondig verander word. So ‘n benadering reduceer kultuur tot ‘n estetiese terrein wat geïsoleer is van die alledaagse ekonomiese en politiese stryd (Lloyd 1994:227).

Multikulturalisme kan gesien word as ‘n diskoers waarmee nasiestate⁵⁰ geo-politiese kohesie wil bewerkstellig deur enersyds hulself as homogeen voor te stel ten spyte van hul heterogeniteit, en andersyds interne stabiliteit te verseker deur minderhede se regte te erken (Gunew 1997:22).

⁵⁰ Die problematiek van multikulturalisme vorm deel van ‘n wye en komplekse debat waaraan in hierdie konteks nie volledig genoeg aandag gegee kan word nie. Dit hang naamlik saam met die globale dilemma ten opsigte van die onhoudbaarheid van die konsep van ‘n nasiestaat. Die siening van nasiestate soos dit onder imperialisme gegeld het, waarin die nasiestaat gesien is as ‘n territoriaal begrensde, homogene terrein, word tans in postkoloniale debatte krities hersien. Dit is onder meer die gevolg van globale transformasies soos die nuwe internasionale verdeling van arbeid, immigrasie van ongekende omvang en die opgaan van die Derde Wêreld in die Eerste Wêreld. Selfs die idee dat nasiestate ‘n omvattende entiteit is waarbinne diversiteit geakkommodeer kan word, word nie meer algemeen aanvaar nie: “The idea of the melting pot can no longer be sustained. Even newer images, such as the salad bowl and the stewing pot, meant to highlight diversity within an encompassing entity, fail to recognise that the container itself is leaking” (Rosaldo 1994:251). Die konsepte van liberale pluralisme of multikulturalisme kan binne so ‘n nasiestaat gebruik word om verskil te bestuur. Dit bring egter mee dat kulturele verskil tot die private sfeer beperk word, soos hierbo aangedui. “Within liberalism the conventional response to the demands for ethnic difference is to privatize them, that is to preserve them purely within the personal space. When individuals seek to make this as the basis of their public and political self-image, then liberalism is faced with a dilemma. The public sphere in a liberal democracy allows no space for heterogeneity, and the politics of difference become equated with the threat of fragmentation. The nation state has always been poised over a precarious paradox: it has sought to defend the rights of minorities and to preserve the right to dissent, while at the same time insisting that the nation must be inspired by unifying themes” (Papastergiadis 1996:181).

Verskeie probleme kan egter vanuit 'n kritiese postkoloniale perspektief op multikulturalisme geïdentifiseer word. Dit hou veral verband met multikulturalisme se premisse van essensialisme, eise om outentisiteit en 'n belangstelling in oorspronge. Dus meen Gunew dat dit onmoontlik is om multikulturalisme en sosiaal progressiewe kritiese teorie in dieselfde asem te noem. Die beleid van multikulturalisme hanteer onderskeibare kulturele betekenaars dus as verteenwoordigend van afsonderlike en onderskeibare stelsels van optrede, waardes en ingesteldhede.

Só 'n nosie van die voorafgegewenheid van kulturele essensies word deur Bhabha (1994:20) getipeer as die raamwerk van kulturele *diversiteit* eerder as die erkenning van kulturele *verskil*. Binne die siening dat die postkoloniale samelewing gekenmerk word deur kulturele diversiteit kan daar voortgegaan word om kulturele verskille te sien as eksoties of afwykend van 'n bepaalde norm, omdat kulture gesien word in terme van 'n onderskeibare veelheid.

Daarteenoor staan die beskouing dat verskillende kulturele objekte nie verwys na afgeslote stelsels van betekenis nie, maar dat hulle die produkte is van op mekaar aangewese kulturele prosesse. Kulturele outoriteit is dus in 'n stelsel van kulturele diversiteit geleë in objekte as betekenaars van afgeslote gehele. Daarteenoor sien 'n raamwerk van kulturele verskil eerder kulturele outoriteit as dit wat relasioneel tot stand kom in die ruimte tussen kulturele sisteme, waarvan die grense nooit finaal bepaal is nie.

Die effek wat 'n diskoers van multikulturalisme (in Bhabha se terme die diskoers van kulturele diversiteit) op literatuur het, is dat die kulturele ander op so 'n manier herwaardeer word dat daar gepoog word om hierdie kulturele alteriteit in die dominante diskoers te inkorporeer. Dit hou egter ook in dat kulturele objekte binne so 'n benadering deur die literatuur geappropriëer word uit naasmekaarliggende, wesentlik intakte "kultuurtuine" vir die versiering van die leser se "interieur" (Van Niekerk 1996:25⁵¹). Hierdie oor-en-weer appropriasie van kulturele objekte word gesien as moontlik en selfs wenslik omdat kultuur nie integraal deel is van subjekte se

⁵¹ Dis ook op grond van hierdie afkeuring van multikulturalisme dat Van Niekerk die benaming "reënboognasie" afkeur. Sy bepleit eerder 'n benaming wat die gevoel van iets nuuts sal vertolk, "'n nuwe geheel wat verbeel moet word en wat die idee van verskillende groepe toelaat, maar nie beklemtoon nie". Sy antisipeer 'n toestand van permanente oorgang ("permanent transition") omdat bondgenootskappe en identiteite in Suid-Afrika so kompleks versny is dat daar nie 'n (oplossing of) vernietiging kan plaasvind in 'n bipolêre konflik nie (1996:32)

historiese, sosiale en politieke posisie en daarom onlosmaaklik deel is van hul identiteit nie. Eerder as dat die subjek volledig kultureel bepaald is, word 'n universele subjek binne multikulturalisme veronderstel. Kultureel word gesien as 'n estetiese terrein gemik op die verwesenliking van hierdie universele subjek se volle potensiaal. Daar word wel toegelaat vir verskillende kulture, maar die subjek word in 'n transhistoriese verhouding tot hierdie kulture geplaas. Derhalwe kan 'n estetiese kultureel geïdentifiseer word wat universeel is aan die mensdom. Aangesien gekoloniseerde groepe weens historiese skade (soos kolonialisme) nie 'n volledig outonome kulturele sfeer ontwikkel het nie, word hulle beskou as geskiedkundig onvoldoende en minderwaardig – onder-ontwikkeld eerder as anders-ontwikkeld. Daar word dus wel 'n kulturele standaard gestel, dié van die dominante kultureel, en alles wat daarvan afwyk word gesien as eksoties en daarom minderwaardig. In 'n stelsel van multikulturalisme bly kulturele uitings op die vlak van die estetiese, waar hulle steeds in 'n hiërargiese verhouding kan staan. 'n Skeiding word sodoende binne 'n multikulturele of pluralistiese stelsel bewerkstellig tussen kultureel en die materiële, politiese of ekonomiese sfeer. Kultureel word verban tot 'n gemarginaliseerde posisie in 'n "ontspanningsfeer" – kulturele verskil is iets wat in die private, huislike of sosiale sfeer beoefen kan word (Lloyd 1994:222-227). Hierdie klaarblyklike respek vir minderhede, soos kan blyk uit die opvoer van die kulturele ander binne die dominante literêre diskoers, maskeer in der waarheid die magswanbalanse waarvolgens minderhede geassimileer word binne 'n dominante kultureel.

Die literêre appropriasie van die kulturele ander se kultuurobjekte kan dus gedoen word in 'n diskoers van multikulturalisme, sonder dat die dominante kultureel ook noodwendig verandering ondergaan. Lloyd (1994:222) vergelyk dan ook die kulturele assimilasië binne pluralisme met 'n fascistiese ideologie, wat die proletariese massas organiseer terwyl die eiendomstruktuur wat die massas probeer elimineer, onaangeraak bly. Indien kulturele verskil binne hierdie diskoers van afsonderlikheid

geïnkorporeer word, word koloniale digotomieë⁵² versterk. Die “gemeenskap” word die norm waarvolgens kulturele verskil gemeet word, en daarom kan kulturele verskil maklik aangemerkt word as “eksoties” aangesien dié vreemdheid geen invloed sal hê op die dominante kultuur nie. Aandag aan minderhede word beperk tot welwillende gebare (*tokenism*) en die aan die lig bring van stereotiperinge. Nietemin word kulturele minderhede dikwels as afwykend van die norm getoon op grond van veronderstelde sosiale patologieë soos misdad, gereëde huwelike, besnydenis ensovoorts (Gunew 1997:24). Hierdie kulturele verskil word slegs geduld tot op die punt wat dit ‘n bedreiging inhou vir die dominante kultuur. Integrasie van die kulturele ander binne die dominante kulturele diskoers kom dus dikwels neer op ‘n assimilasië van die minderheidskultuur.

Die inkorporering van die kultuurobjekte van die ander van apartheid in die Afrikaanse literêre diskoers sou dus krities beskou moes word. Daar moet vasgestel word of hierdie kultuurobjekte steeds as merkers dien vir die afwyking van ‘n geïmpliseerde maar versweë dominante norm. Die vraag wat ontstaan is of hierdie kultuurobjekte werklik deel vorm van ‘n proses van transkulturasie waarby die ander van apartheid grondig geïntegreer word in so ‘n mate dat ook die kulturele grense van die dominante diskoers bevrageeteken en verskuif word. Indien nie, bly die inkorporering van kulturele verskil ‘n manier waarop die ander steeds afgespeel word teen die dominante norm. ‘n Homogenisering van die minderheidskultuur vind ook sodoende plaas, aangesien die hele, komplekse kulturele raamwerk van die gemarginaliseerdes gereduseer word tot kulturele objekte wat in die dominante diskoers geïnkorporeer word. Deur die kulturele ander te beperk tot eksotiese betekenaars van verskil soos feeste, godsdienste, tradisies, gewoontes, kleding, fisionomie en taalgebruik word die kaleidoskopiese aard van minderheidsgroepe geïgnoreer. Die verskuivende interne relasies en identiteite, soos klasse- en gender-

⁵² Een gevolg van multikulturalisme se bevestiging van digotomieë en afsonderlikheid tussen groepe, is dat ekstremistiese groepe bevoordeel word omdat hulle die duidelikste identifiseerbare verskil toon (Young 1995:5). Vergelyk in hierdie verband – maar nou binne ‘n diskoers waarbinne Afrikaanssprekendes nie meer grootliks in die dominante posisie is nie, maar ‘n minderheid in ‘n postapartheid samelewing – die ope brief van Breyten Breytenbach, André P. Brink, Ampie Coetzee en Frederick van Zyl Slabbert aan die Regering (1999:8). Daarin waarsku hulle teen ‘n homogeniserende vereenselwing van Afrikaanssprekendes met konserwatiewe groeperinge van die “vorige ortodoksie”, naamlik die “FAK, AB, ATKV, Suid-Afrikaanse Akademie en dergelike”. “(H)ierdie windeiers en kramppense is nie deur ons of enige ander ‘Afrikaners’ wat ons respekteer afgevaardig of gemandateer nie; ons herken en vereenselwig ons geensins met wat hulle ook al vir mekaar te sê mog gehad het nie en sal ons nie daardeur gebonde voel nie”.

verskil, word deur so 'n homogenisering geignoreer (Rattansi 1992:39, vergelyk Van Niekerk 1996:27). In kontras met hierdie oppervlakkige opvoer van kulturele verskil binne die dominante diskoers, staan 'n diepgaande bewustheid vir die kompleksiteit van die kulturele ander. So 'n bewustheid sal moet blyk in Afrikaanse postkoloniale terugskrywings wat die dominerende kulturele binariteite van apartheid wil ondermyn op meer as 'n oppervlakkige manier. Die spreke namens die kulturele ander kan nie beperk bly tot die inkorporering van die fetisjering van gemarginaliseerdes se eksotiese kwaliteite nie (Van Niekerk 1996:27). So 'n siening moet vervang word deur 'n poging om 'n interkulturele dialoog op gang te sit wat altyd sal stuit voor die veelvlakkigheid van die kulturele ander. Deur die spesifiekheid van konteks, die historisiteit en eiesoortigheid van die gemarginaliseerde kultuur te respekteer, word die koloniale universaliserings van kulturele verskil vermy in 'n spreke namens die kulturele ander. Sodoende word kulturele verskil ontgin sonder dat die ander kultuur geproduseer word as in 'n binêre opposisie teenoor die hegemones self (McGee 1992:155). Kulturele verwoording wat imperialisering wil vermy, moet dus nooit 'n volledigheid veronderstel nie. Wanneer daar in 'n postkoloniale spreke namens die gekoloniseerdes gepraat word, moet daar dus van die veronderstelling vertrek word dat die gekoloniseerdes altyd hul representasie in die dominante diskoers oorskry – hulle is altyd meer as die beeld wat daar van hulle gevorm is. Of, soos Salman Rushdie in 'n ander konteks namens die gekoloniseerde aangedring het: “(E)ach ‘I’, every one of (...) us, contains a similar multitude (...) (T)o understand me, you’ll have to swallow a world” (1981:370).

3.4.2.3 Kan die subaltern praat?

Die vraag ontstaan dus of daar werklik 'n stem gegee word aan gekoloniseerdes deur die verwoording van hul kultuur in die dominante diskoers. In haar artikel “Can the Subaltern speak?” (1988:271) wys Gayatri Spivak daarop dat die dominante diskoers se pogings om die stem van die gekoloniseerde of subaltern⁵³ te agterhaal, in diens kan staan van voortgesette magsuitoefening deur 'n koloniale sentrum. Veral van belang indien Spivak se argument op die postkoloniale diskoers in Afrikaans toegepas

⁵³ Die term “subaltern”, oorspronklik 'n militêre rang, is gebruik deur Antonio Gramsci om te verwys na die groepe in die samelewing wat onderworpe is aan die hegemonie van die heersende klasse. Spivak se gebruik van die term spruit uit haar kritiek op die Subaltern Studies Group. Die subaltern verteenwoordig vir dié groep die gekoloniseerdes wat nie tot die elite behoort het nie. Spivak se kritiek teen die studiegroep is veral gemik op die manier waarop die groep die identiteit van die subaltern konstrueer. Spivak kritiseer die ongenueanseerde gebruik van die term subaltern sonder dat die diskursiewe voorwaardes vir die skeep van so 'n kategorie bevraagteken word (Ashcroft et al. 1998:215-219).

sou word, is die klem wat sy lê op die betrokkenheid van die ondersoeker. Die skrywer en leser van postkoloniale tekste kan nie losgemaak word van die waarnemingspunt vanwaar hy/sy die subaltern waarneem ten einde oor hom/haar te praat nie. Met verwysing na 'n gesprek tussen die Franse filosowe Michel Foucault en Gilles Deleuze waarsku sy dat selfs wanneer die werking van ideologie in 'n kontra-hegemoniese diskoers krities ondersoek word, die ondersoeker steeds self ook geïmpliseer is in 'n sekere intellektuele en ekonomiese geskiedenis (1988:272). Hierdie betrokkenheid van die waarnemer van die kulturele ander bring mee dat die subaltern, in die pogings om hom of haar te verwoord, op 'n bepaalde manier as subjek gekonstrueer word vanuit die ondersoeker se ideologiese belang. Daar kan dus volgens Spivak nie gepoog word om 'n subaltern te laat "praat" vanuit 'n ruimte wat onaangeraak is deur ideologie nie. Die daad van verwoording van die subaltern kan selfs so welwillend voorkom dat dit die werking verhul van 'n groter ideologiese mag wat teenwoordig kan wees in die proses van betekening. Volgens Spivak kan subjekformasies dus op mikrologiese vlak die belange behartig van makrologiese magstrukture (1988: 279). Die spreker namens die subaltern veronderstel dat die subaltern die identiteit vertoon wat hy wil verwoord. Spivak verwys na Foucault en Deleuze in hierdie verband:

It is impossible for contemporary French intellectuals to imagine the kind of Power and Desire that would inhabit the unnamed subject of the Other of Europe. (...) (E)verything they read, critical or uncritical, is caught within the debate of the production of that Other, supporting or critiquing the constitution of the Subject as Europe (Spivak 1988:280).

Die Franse filosowe waarna Spivak verwys, se waarnemingsposisie veroorsaak dat die subaltern wat hulle aan die woord stel, 'n subaltern is wat hulle self gekonstrueer het vanuit hul magposisie. Dit kom ooreen met die manier waarop die gekoloniseerde subjek deur die epistemiese geweld van die imperialistiese magdiskoers gekonstrueer is. Spivak (1988:281) toon aan hoe daar ook binne die koloniale diskoers aan die gekoloniseerdes 'n stem verleen is, maar dat hierdie verwoording van die gekoloniseerde steeds onder die beheer van die koloniale mag gestaan het. Wanneer die postkoloniale Afrikaanse literêre herinskripsies van die gekoloniseerde in die dominante diskoers gelees word, sal daar dus vasgestel moet word of 'n spreke

namens die ander van apartheid moontlik ooreenkom met 'n koöptering van gekoloniseerdes deur imperialiserende magsinstansies.

Die kritiek wat Spivak lewer op die spreke namens die subaltern, is gerig teen die onproblematiese verwoording van die subaltern se ervarings, asof daar direk in kontak gekom kan word met die bewussyn van die subaltern. Die voorbeeld waarna sy verwys, is die manier waarop die belange van Indiese vroue op só 'n manier verwoord is in koloniale historiografie, dat hulle steeds in 'n ondergeskikte posisie gehou is. Die interpretasie van die subaltern se optrede in en deur 'n dominante diskoers het slegs daartoe gedien, meen Spivak, om die voortgesette manlike magsuitoefening te verseker. Ook pogings om die "korrekte" motivering agter die historiese optrede van die subaltern uit hierdie dominante diskoers te onttrek, dra slegs volgens haar by om die subaltern verder die swye op te lê. Só 'n poging sal naamlik ooreenkom met die konstruksie van 'n subalterne subjektiwiteit in koloniale diskoerse. Sy beklemtoon dus dat geen spreke namens die subaltern moontlik is sonder dat die verwoorder se eie posisie hierdie spreke beïnvloed nie. Die stem van die subaltern kan dus nie direk gehoor en weergegee word nie. Die stem van die subaltern is vermeng met die versteurings van die hoorder se eie ideologiese omgewing. In die postkoloniale skryf- en leesproses is dit daarom dikwels beter om die stiltes in die koloniale diskoers te probeer vasstel en weer te gee (Spivak 1988:286). Dit is juis wanneer daar veronderstel word dat die gekoloniseerde ten volle geken kan word, dat die gekoloniseerde gefikseer word as 'n konstruksie van die dominante diskoers waarin daar namens hom gepraat word. Dit is as gevolg van hierdie konstruksie van die subaltern wanneer daar namens hom/haar gepraat word, dat Spivak volstaan met die uitspraak dat die subaltern nie kan praat nie (1988:308). Young (1990:164) som hierdie paradoksale posisie, waarvolgens daar in 'n spreke namens die subaltern slegs daarin geslaag word om die subaltern verder te bepaal as subjek in 'n dominerende diskoers, as volg op:

She is allowed no subject position (...) she is not allowed to speak: everyone else speaks for her, so that she is rewritten continuously as the object of patriarchy or of imperialism. She is a signifier, whose distinction is that she is shifted from one position to another without being allowed any content.

Die subaltern se subjektiwiteit word dus nie deur haarself bepaal nie, maar deur diegene wat namens haar praat. Dit beteken egter nie, soos al dikwels uit Spivak se uitspraak afgelei is, dat daar geen manier is waarop onderdrukte groepe hul weerstand te kenne kan gee nie. Dit beteken ook nie dat enige poging om die lotgevalle van die gekoloniseerde binne die dominante diskoers te verwoord, gedoem is tot 'n perpetuering van imperialistiese konstruksies nie. Spivak se doel is om daarop te wys dat die subaltern se stem nie deur 'n medieerder weergegee kan word sonder dat die medieerder bydra daartoe om die subaltern se subjektiwiteit in 'n bepaalde mate te konstrueer nie (Ashcroft et al. 1998:219). Spivak se uitspraak dat die subaltern geen ruimte het vanwaar sy kan praat nie, beteken dus nie dat die gekoloniseerde geen stem van sy/haar eie besit nie. Dit beteken eerder dat die subaltern *as subaltern* – die onderdrukte subjek soos hy/sy deur middel van die representasie geken word – nie bedink kan word buite die ekonomie van die waarnemende subjek nie. Die waarnemende subjek approprieer die beeld wat hy van die subaltern vorm, as die subaltern se hele identiteit. Selfs om te vra of die subaltern 'n stem het, kaats die subaltern terug na die diskoers van die waarnemende subjek, aangesien die vraag daarop neerkom of die subaltern 'n stem het wat deur die waarnemer gehoor sal kan word (McGee 1992:122-123).

Ook wanneer daar in Afrikaanse postkoloniale terugskrywings gepoog word om die ander van apartheid in die literêre diskoers te herinskribeer, kan dit juis die gekoloniseerde in 'n posisie van onderdanigheid verstrik⁵⁴. Volgens Kossew (1996:127) het skrywers soos J.M.Coetzee en André P. Brink aan die probleem ontkom deur strategieë waaruit óf die stilte van die gekoloniseerde blyk (Coetzee se *Life and times of Michael K*), óf 'n pluraliteit van stemme weergegee word sodat een gesagsvolle spreke namens die ander vermy word (Brink se *Houd-den-Bek*). Beide hierdie strategieë het egter ook al kritiek ontvang. Coetzee se strategie is al gesien as 'n voortsetting van die diskursiewe proses van stilmaking van die gekoloniseerde (Parry 1994b:12, sien ook kritiek deur Gordimer in Attwell 1992:207) terwyl Brink daarvan beskuldig is dat sy strategie om die stem van die gekoloniseerde te laat hoor, gepaard gegaan het met 'n eksotiserende "realistiese" representasie (Van Niekerk 1996:28). In ongekwalfiseerde realistiese representasies kan postkoloniale

⁵⁴ Daar is reeds in die verlede kritiek van hierdie aard uitgespreek teen byvoorbeeld André P. Brink. Deur sy verwoording van die gekoloniseerde karakter Josef Malan in sy roman *Kennis van die Aand*, is al geredeneer, beperk hy juis die gekoloniseerde se identiteit tot die representasie daarvan in die dominante diskoers (February 1981:127).

Die subaltern se subjektiwiteit word dus nie deur haarself bepaal nie, maar deur diegene wat namens haar praat. Dit beteken egter nie, soos al dikwels uit Spivak se uitspraak afgelei is, dat daar geen manier is waarop onderdrukte groepe hul weerstand te kenne kan gee nie. Dit beteken ook nie dat enige poging om die lotgevalle van die gekoloniseerde binne die dominante diskoers te verwoord, gedoem is tot 'n perpetuering van imperialistiese konstruksies nie. Spivak se doel is om daarop te wys dat die subaltern se stem nie deur 'n medieerder weergegee kan word sonder dat die medieerder bydra daartoe om die subaltern se subjektiwiteit in 'n bepaalde mate te konstrueer nie (Ashcroft et al. 1998:219). Spivak se uitspraak dat die subaltern geen ruimte het vanwaar sy kan praat nie, beteken dus nie dat die gekoloniseerde geen stem van sy/haar eie besit nie. Dit beteken eerder dat die subaltern *as subaltern* – die onderdrukte subjek soos hy/sy deur middel van die representasie geken word – nie bedink kan word buite die ekonomie van die waarnemende subjek nie. Die waarnemende subjek approprieer die beeld wat hy van die subaltern vorm, as die subaltern se hele identiteit. Selfs om te vra of die subaltern 'n stem het, kaats die subaltern terug na die diskoers van die waarnemende subjek, aangesien die vraag daarop neerkom of die subaltern 'n stem het wat deur die waarnemer gehoor sal kan word (McGee 1992:122-123).

Ook wanneer daar in Afrikaanse postkoloniale terugskrywings gepoog word om die ander van apartheid in die literêre diskoers te herinskryf, kan dit juis die gekoloniseerde in 'n posisie van onderdanigheid verstrik⁵⁴. Volgens Kossew (1996:127) het skrywers soos J.M.Coetzee en André P. Brink aan die probleem ontkom deur strategieë waaruit óf die stilte van die gekoloniseerde blyk (Coetzee se *Life and times of Michael K*), óf 'n pluraliteit van stemme weergegee word sodat een gesagsvolle spreke namens die ander vermy word (Brink se *Houd-den-Bek*). Beide hierdie strategieë het egter ook al kritiek ontvang. Coetzee se strategie is al gesien as 'n voortsetting van die diskursiewe proses van stilmaking van die gekoloniseerde (Parry 1994b:12, sien ook kritiek deur Gordimer in Attwell 1992:207) terwyl Brink daarvan beskuldig is dat sy strategie om die stem van die gekoloniseerde te laat hoor, gepaard gegaan het met 'n eksotiserende "realistiese" representasie (Van Niekerk 1996:28). In ongekwalfiseerde realistiese representasies kan postkoloniale

⁵⁴ Daar is reeds in die verlede kritiek van hierdie aard uitgespreek teen byvoorbeeld André P. Brink. Deur sy verwoording van die gekoloniseerde karakter Josef Malan in sy roman *Kennis van die Aand*, is al geredeneer, beperk hy juis die gekoloniseerde se identiteit tot die representasie daarvan in die dominante diskoers (February 1981:127).

terugs krywings dus die gekoloniseerde as volledig en duidelik kenbaar konstrueer. J.M. Coetzee (1988:127-131) wys met betrekking tot Mikro se *Toiings* –trilogie en Alan Paton se *Cry the Beloved Country*, hoe sulke realistiese representasies in die Suid-Afrikaanse konteks die gekoloniseerde in 'n ondergeskikte posisie gehou het. Juis omdat die indruk gewek word dat die gekoloniseerde direk aan die woord kom, kan realisme as 'n tekstuele strategie die indruk wek dat die gekoloniseerde volledig geken word.

Die verwoording van die kulturele ander binne die Afrikaanse postkoloniale literêre diskoers kan dus nie ontsnap van die problematiek verbonde aan die representasie van die gekoloniseerde nie. Selfs indien daar gepoog word om voorheen versweë stemme te inkorporeer binne die literêre diskoers, is die stemme wat gehoor word slegs dié van die gekoloniseerdes in posisies wat deur die waarnemer toegelaat word (vergelyk Young 1990:165). Direkte toegang tot die bewussyn van die ander is nie moontlik nie. Die problematiek van die spreke namens die ander is egter nie soseer geleë in die feit dat die gekoloniseerde vanuit 'n bepaalde diskursiewe posisie verwoord word nie, maar daarin dat hierdie posisie nie eksplisiet erken en bevoorgrond word nie. Soos hierbo genoem, beteken Spivak se uitspraak dat die subaltern nie kan praat nie, nie dat enige poging om kennis aangaande die gekoloniseerde te produseer, gedoem is tot 'n perpetuering van die epistemiese geweld van imperialisme nie. Spivak wys juis daarop dat om die posisie van die subaltern te ignoreer, ook sou neerkom op 'n voortsetting van die verswyging wat deel was van die imperiale projek (1988:298). Die implikasies van Spivak se argument vir die Afrikaanse postkoloniale literêre diskoers, is dat enige spreke namens die gekoloniseerde ook 'n selfrefleksiwiteit moet inkorporeer. Die aandagigheid aan 'n magsbeheerde produksie van die subaltern se identiteit moet dus erken word (vergelyk ook Spurr 1993 se aandrang hierop). Die moontlikheidsvoorwaardes van 'n kennis van die ander, die teoretiese voor-oordele en historiese medepligtigheid van so 'n verwoording sal dus ook geïnskribeer moet word in dieselfde proses waarin die spreke namens die ander plaasvind (Van Niekerk 1996:27).

Spivak se siening dat daar in 'n spreke namens die subaltern geen ruimte gelaat word van waar die subaltern kan praat nie, is dus eerder 'n kritiek op die manier waarop die gekoloniseerde subjek in die dominante diskoers gekonstrueer word as 'n oordeel oor

alle pogings om verskil te ontgin. Spivak meen dat die spreke namens die ander 'n ondersoek moet bevat na die prosesse waarvolgens die gekoloniseerde gekonstrueer word, eerder as dat enige spreke namens die ander verwerp word vir 'n sogenaamde "outentieke" verwoording, waaraan ook verskeie probleme verbonde is (sien afdeling 3.4.2.1):

(W)hat I find useful is the sustained and developing work on the *mechanics* of the constitution of the Other; we can use it to much greater analytic and interventionist advantage than invocations of the *authenticity* of the Other (Spivak 1988:294, kursivering oorspronklik).

In die postkoloniale spreke namens die ander moet daar altyd 'n besef blyk van die ontoereikendheid van kennis oor die subaltern. Die veronderstelde objektiewe posisie wat sou ontstaan uit die afstand tussen die medeerder en die subaltern, moet juis herken word as 'n hindernis. Die moontlikheid om namens die subaltern te kan praat, is volgens Spivak (1990:9) die gevolg van 'n geskiedenis van bevoorregting. Hierdie voorreg moet ont-leer word deur ander benaderingswyses te volg wat aansluit by die spesifiekheid van die subaltern se situasie. Die strukture van bevoorregting moet erken word as 'n verlies (Spivak 1988:287). Om namens die subaltern te praat vanuit 'n posisie in die dominante diskoers, hou dus in dat daar eerstens kritiek uitgeoefen word op die geskiedenis of tradisie wat die spreker in die posisie van bevoorregting geplaas het:

Then you begin to investigate what it is that silences you, rather than take this very deterministic position – since my skin colour is this, since my sex is this, I cannot speak. (...) From this position, then, I say you will of course not speak in the same way about the Third World material, but if you make it your task not only to learn what is going on there through language (...) but also at the same time through a *historical* critique of your position as the investigating person, then you will see that you have earned the right to criticize (...) (Spivak 1990:62).

Indien die sprekende instansie in 'n dominante diskoers sy/haar eie posisie krities beskou as 'n hindernis in die kennisproduksie oor die ander, kan daar 'n sekere onverstaanbaarheid gelaat word in die beeld aangaande die ander. Slegs indien die proses van interkulturele betekening self 'n objek van ondersoek word, kan verskil op

‘n nie-totaliserende manier ontgin word: “The historian must persist in his efforts in this awareness, that the subaltern is necessarily the absolute limit of the place where history is narrativised into logic” (Spivak 1987:207).

3.4.2.4. Die waarnemer se posisie

By die beoordeling van ‘n spreke oor die ander sou ook ondersoek ingestel moet word na die mate waarin sulke tekste self blyke gee van hul betrokkenheid in ‘n diskoers met bepaalde magsrelasies. Literêre tekste wat poog om die kulturele ander te herinskryf sal hul eie ideologiese posisionering byvoorbeeld deur middel van eties-verantwoorde vormkeuses moet problematiseer (Van Niekerk 1996:26, 28).

So ‘n selfbewuste postkoloniale kennisproduksie oor die kulturele ander ten einde die koloniale binariteit te ondermyn, staan teenoor ‘n kultuurrelativisme. Volgens hierdie benadering is individuele subjekte in so ‘n mate kultureel bepaald dat hul hele werklikheidsbeskouing gebaseerd is op die veronderstellings van hul eie kultuur. Daarom kan geen uitspraak gemaak word oor ‘n kultuur anders as die eie kultuur nie (Van Doorn 1995:151). Interkulturele dialoog of oordele is dus onmoontlik. Kulture is by implikasie gelykwaardig en afsonderlik. Kultuurrelativisme se oënskynlike “respek” vir ander kulture kan egter ook koloniale magsuitoefening dien, indien ongelyke magsverhoudinge tussen kulture geïgnoreer word. Die weerhouding van kritiek oor ‘n ander kultuur kan ook bydra tot die onbestrede voortsetting van repressiewe tradisionele gebruike. Politieke idees van byvoorbeeld die Weste sou dus binne ‘n kultuurrelativistiese benadering nie tradisionele praktyke soos patriargale oorheersing (sien afdeling 3.3.2.3) verdring in die dekolonisasieproses nie (vergelyk Lemaire 1976:174). Vanweë hierdie konserwatisme van kultuurrelativisme, toon dit ooreenkomste met die benadering van multikulturalisme, waarna hierbo (3.4.2.2) verwys is (Van Niekerk 1996:30). Ook multikulturalisme beskou kulture as afsonderlik en gelykwaardig, sonder dat die magsverhoudinge en oorvleueling tussen hulle in ag geneem word.

Die doel van postkoloniale herinskripsies van gekoloniseerde kulture binne die dominante Afrikaanse literêre diskoers is egter juis om die kulturele magsverhoudinge van apartheid aan die lig bring en te ondermyn. Postkoloniale diskoerse oor kultuur

kan dus nie kultuurrelativisties te werk gaan nie, omdat sulke diskoerse hulle nie met 'n geïsoleerde kulturele omgewing bemoei nie, maar met die veld van kulturele konflik geskep deur die koloniale diskoers. Vanuit 'n kultuurrelativistiese perspektief sou die ongelyke magsverhoudinge tussen kulture, wat te weeg gebring is deur die epistemiese geweld van kolonialisme, nie geïsoleer word nie omdat kulture dan as afsonderlik en geïsoleer beskou word.

Postkoloniale representasies van en spreke namens die kulturele ander kan egter nie vanuit 'n punt buite die representasieproses self geskied nie. Nóg is die subjek van benoeming en die subjek wat benoem word, ooit identies of op dieselfde posisie, selfs al sou aansprake op "outentisiteit" gemaak word. Daarom moet ook by die lees van postkoloniale tekste wat klaarblyklik daarop gerig is om koloniale magsuitoefening teen te gaan, die ideologiese oriëntasie van teks en leser in berekening gebring word. Die verwoording van die kulturele ander is nooit 'n deursigtige proses nie (Hall 1994:392). Die posisie van die waarnemende instansie vervul 'n epistemologiese rol in postkoloniale verwoording van kulturele verskil:

(O)ur location is causally significant; it shapes our experiences and our ways of knowing. It can limit the possibilities available to us, since it helps frame our choices by organizing the habitual patterns through which we perceive ourselves and the world (Mohanty 1995:109).

Vanweë die histories-inherente outoriteit verbonde aan die spreke oor die ander, loop dit die gevaar om die koloniale objektivering te herhaal. Daarom moet hierdie outoriteit ook self die onderwerp van beskouing wees⁵⁵. Deel van hierdie outoriteit is die medieerder se gebruik van die geïnstitusioneerde sosiale kapitaal vir die verwoording van die lotgevalle van diegene wat juis voorheen deur hierdie kapitaal gemarginaliseer is (McGee 1992:124). Die kapitaal wat verkry is deur die uitbuiting van die onderdrukte kan nie onproblematis gebruik word vir die spreke namens die onderdrukte nie. Die aandadigheid van die materiële produksieproses in die daarstel

⁵⁵ In watter mate ondermyning van die koloniale diskoers self deel kan vorm van 'n imperialiserende betekening indien die posisie waarvandaan oor die gekoloniseerde gepraat word nie krities beskou word nie, word geïllustreer deur Jolly (1995). Die ironiese en paradoksale terugkeer van eksotiserende kennisuitsprake in die gedaante van anti-hegemoniese diskoerse blyk uit haar analise van 'n artikel deur Jacques Derrida ("Racism's Last Word", 1985). In Jolly se tipering van Suid-Afrikaanse literatuur as postkoloniaal, gaan sy egter ook homogeniserend te werk gaan vanuit 'n Westerse magsposisie (John 1995)

van die posisies van dominante subjek en gedomineerde subjek, sal erken moet word wanneer die gekoloniseerde in die dominante diskoers herinskryber word. Die materiële faktore in die kennisproduksie oor die gekoloniseerde is ook 'n aspek wat in Afrikaanse postkoloniale debatte aandag geniet. Die toeganklikmaking van die literêre produksiekanale vorm byvoorbeeld deel van die aandrag deur die sogenaamde swart skrywersbeweging in Afrikaans om hul eie kulturele identiteit te herkonstrueer. Daar sal in die volgende hoofstuk, wanneer opposisionele postkolonialisme bespreek word, meer aandag aan hierdie spesifieke aspek van die Afrikaanse postkoloniale debat gegee word.

Nie alleen is dit belangrik dat die materiële magposisie vanwaar genarratiseer word mede-geïnskryber word in die spreke oor die ander nie, maar ook die kulturele voorveronderstelling wat deel vorm van die diskursiewe posisie. Die beperkinge wat dit meebring, moet ook in die interkulturele narratief bevraagteken word (Schipper 1994:9). Die noodsaaklikheid van 'n verklaring van die kulturele kriteria waarvan uitgegaan word wanneer ander kulture in postkoloniale narratiewe beskou word, moet egter nie gesien word as 'n moontlikheid om tot 'n objektiewe of waarde-vrye punt te geraak nie. Dit is eerder 'n erkenning dat enige waarneming kultuurgebonde is. Die ander uiterste, naamlik die kultuurrelativistiese siening dat waarneming in so 'n mate kultureel gebonde is dat 'n spreke oor ander kulture volstrek onmoontlik is, is eweneens onwenslik, soos Mohanty beklemtoon:

(C)ultural relativism of any kind is unlikely to be of help in engaging another culture in a noncolonizing dialogue. If 'we' decide that 'they' are so different from us that we and they have no common 'criteria' (...) by which to evaluate (and, necessarily, even to interpret) each other, we may avoid making ethnocentric errors, but we also, by the same logic, ignore the possibility that they will ever have anything to teach us (1995:112).

Die veronderstelde respek vir kulturele verskil wat deel vorm van kultuurrelativisme se weiering om oor ander kulture te praat, sluit kulture juis vir mekaar af. Ware respek vir kulturele verskil hang saam met dialoog:

For we can learn from others only if we take them seriously enough to imagine situations in which they may in fact be wrong about some things in ways that we can specify and understand. (...) Genuine respect depends on a judgment based on

understanding, arrived at through difficult epistemic and ethical negotiations (Mohanty 1995:113).

Hierdie onderhandelinge moet egter geskied tesame met 'n bewuswording van die vooroordele, ideologieë en teoretiese paradigmas wat kennisproduksie oor kulturele verskil bepaal. As 'n alternatief tot relativisme en skeptisisme kan interkulturele ontginning en verwoording van verskil gedoen word vanuit die veronderstelling dat so 'n waarneming feilbaar is. Hierdie feilbaarheid en bereidwilligheid tot self-korreksie en verbetering behoort deel te vorm van die verwoording van verskil, eerder as die onmoontlike ideaal van objektiewe, transendente waarneming (Mohanty 1995:114-115).

Saam met die inskripsie van feilbaarheid en subjektiwiteit in die interkulturele narratief, hoort die besef dat kulturele grense nie vaste gegewes is nie, maar in die interkulturele waarneming self bepaal word (Schipper 1994:125). Deurdadig blyke toon van hierdie onderhandelde grense tussen kulture, sal die subjek-objek digotomie, met sy oneweredige magsverdeling, ook ondermyn kan word. So 'n ondermyning van vaste grense tussen kulture hou dus in dat moontlike ongelyke magsverdelinge in die onderhandeling ook bewustelik tot ondersoekterrein gemaak moet word.

Die vraag is dus nie *of* kennis oor 'n bepaalde kultuur moontlik is vanuit die oogpunt van 'n ander kultuur nie, maar eerder *hoe* hierdie kennis opgedoen word, dus of dit steeds op koloniale en neo-koloniale maniere geskied (De Kock 1993:49). Spivak (1990:121) beklemtoon dat 'n dekonstruktiewe benadering tot interkulturele ondersoek nie aanspraak sal maak op deursigtigheid van kennisproduksie nie. Dit bring mee dat die dominante diskoers homself ook kan blootlê as 'n ander wat deel vorm van die ondersoek. So 'n dekonstruksie van die kulturele binariteit van kolonialisme sou meebring dat terwyl kulturele verskil genarratiseer word, daar ook gevra word in wie se belang die narratief geproduseer word, wat die magsrelasies is wat ter sprake is en wat die implikasies is vir 'n bepaalde vertelinstansie in die interkulturele teks (Hooper 1994:17).

Die spreke oor die kulturele ander binne postkoloniale literêre tekste sou wat die verklaring van kenteoretiese moontlikheidsvoorwaardes betref, vergelyk kon word met die resente revisionistiese antropologie. Weens postkoloniale kritiek op die betrokkenheid van antropologie by die Westerse koloniale projek, is hierdie studieveld aan ingrypende ondersoek onderwerp (Ashcroft et al. 1998:85-89). Kritiese vrae oor die antropologiese waarnemersposisie het tot gevolg gehad die erkenning van die historiese medepligtigheid van die etnografiese⁵⁶ narratief in die konstituering van die kulturele ander as objek van studie en 'n inkorporering in die antropologiese narratief van teoretiese voor-oordele, wetenskaplike instrumentaria en magsrelasies ten opsigte van die waargenome objek (Van Niekerk 1996:27, vergelyk Hooper 1994:13). Nuwe vorms van etnografiese realisme het dus ontstaan wat meer dialogies van aard is en wat narratiewe styl betref, meer oop eindes vertoon. Self en ander, kultuur en die interpreteerders daarvan, word as minder vertroude entiteite gesien (Clifford 1988:113). Die hersiene verhouding tussen waarnemer en waargenome spruit uit die besef dat kulturele formasies nie direk toeganklik is nie, maar slegs via interpretasie kenbaar is. Dié besef het meegebring dat die pretensie van objektiewe etnografiese weergawes laat vaar is ten gunste van 'n etnografiese narratief wat blyke gee van kultuur se onderworpenheid aan tekstuele prosesse soos interpretasie en subjektiwiteit. Die etnograaf het dus die karakter verkry van die outeur van kultuur-as-tekste (Clifford 1988:38).

Binne hierdie navorsingskonteks is daar geen neutrale posisie in die magsbelaaide veld van diskursiewe positionerings nie. Die kulturele diskoers is 'n voortdurende verskuivende matriks van verhoudings tussen selwe en andere. Binne hierdie model verkry etnografiese navorsing⁵⁷ die vorm van 'n gesprek waar gespreksgenote 'n visie op die realiteit onderhandel. Die kulturele ontmoeting bring nie net 'n teks oor die kulturele ander tot stand waarby die self se interpreterende funksie bewustelik geïnskribeer word nie, maar die ontmoeting word weergegee op 'n wyse wat aantoon watter veranderinge die waarnemende self ook in die proses ondergaan het. Clifford waarsku egter dat so 'n model, waar die dialogiese aard van kulturele beskrywings beklemtoon word, nie sonder magsverhoudinge is nie. Daar vind steeds 'n mate van tekstualisering en ordening plaas – die weergawe van die etnografiese ontmoeting in

⁵⁶ Die term etnografie dui op die veld van antropologiese navorsing gebaseer op die observasie en verslaggewing deur kulturele antropoloë van 'n groep se lewenstyl (Ashcroft et al. 1998:85).

⁵⁷ Clifford noem hier die name van die etnografe Kevin Dwyer en Vincent Crapanzano.

die vorm van dialoog bly steeds representasies van hierdie dialoog, waarby ordening en seleksie 'n rol speel. Nietemin kan dialogiese modelle 'n mate van weerstand bied teen outoritêre representasies van die ander deur die vreemdheid van 'n ander stem te behou (Clifford 1988:42- 44).

Bogenoemde etnografiese modelle wat 'n eenrigting-waarneming en mediëring van 'n ander kultuur vermy, toon ooreenkomste met die siening van Bakhtin, wat kulture of tale nie as afgeslote, geïntegreerde wêrelde sien nie. Bakhtiniaans gesien is kultuur eerder 'n versameling soms teenstrydige stemme, wat nie begrens kan word in duidelike of vaste formasies nie. Pogings om kulture wel as sulks uit te beeld, is konstruksies van monologiese mag, wat baat vind by 'n duidelike onderskeid tussen waarnemende subjek en waargenome objek: "A 'culture' is, concretely, an open-ended, creative dialogue of subcultures, of insiders and outsiders, of diverse factions" (Clifford 1988:46). Hierdie verskillende stemme word egter altyd in 'n mate deur die etnograaf georganiseer om kontinuïteit en diepte aan 'n kollektiewe bestaan te gee eerder as om kultuur uit te beeld as verskeurd, intertekstueel en sinkretisties (Clifford 1988:232). Nietemin word die etnografiese magsoorsig van ordening voortdurend ondermyn deur 'n groter heteroglossia wat ander betekenis invoeg in die mediaerderse diskoers (Clifford 1988:51). Bowendien word betekenis nie alleen bepaal deur die outeur(s) van die kulturele teks nie, maar ook die leser(s) wat betekenis skep, soos Clifford met verwysing na Roland Barthes se siening van 'n teks as "a tissue of quotations drawn from innumerable centers of culture" aantoon (1988:52). Daar moet dus by die lees van 'n teks oor 'n ander kultuur op die dialogiese aard daarvan – as samespel tussen waarnemer, waargenome, outeur en leser – gelet word, ten einde die kompleksiteit en verweefdheid van verhoudinge te probeer agterhaal wat onderliggend is aan die uiteindelijke, geordende teks (Clifford 1988:246).

Die hersiene benadering tot etnografiese navorsing sou ook van toepassing gemaak kon word op postkoloniale literêre tekste. Ten einde die koloniale binariteit tussen die kulture van koloniseerder te ondermyn, moet die rigiede onderskeid tussen waarnemende subjek en waargenome objek gewysig word. Die waarnemer staan nie buite die waarneming nie:

S/he who speaks, speaks to the tale, as s/he begins telling and retelling it. S/he does not speak about it. For without a certain work of displacement, 'speaking about' only partakes in the binary opposition (subject/object; I/It; We/They) on which territorialized knowledge depends (Minh-ha 1990: 327).

Postkoloniale mediërings van ander kulture sal daarom nie kulture kan sien as afgesonderde, statiese gehele wat gerepresenteer kan word sonder dat die representasie self ook 'n rol speel in die vorming van die kulturele objek wat gerepresenteer word nie. 'n Groter klem sal op die tekstuele aard van interkulturele verwoording gelê moet word, sodat ook die medieerder van die interkulturele teks en die leser daarvan deel vorm van die samespel om kulturele betekenis. Eerder as dat kultuur gesien word as 'n totaliseerbare realiteit wat weergegee kan word, moet dit eerder gesien word as 'n fiksie, 'n onderhandeling wat tot stand kom in die optekening en die benoeming daarvan.

Die moontlikheid vir 'n ontginning van interkulturele kennis, hang vir Said (1993:336) saam met 'n besef dat niemand slegs 'n enkele identiteit besit nie, omdat kulturele identiteit voortdurend herkonstrueer word. Daarom is dit ook moontlik om aan die hand van ander kulturele diskoerse nuwe identifikasies vir die waarnemende self daar te stel, gesien die feit dat identiteit die punte van tydelike aanhegting aan diskursiewe posisies is (Hall 1996:6). Binne 'n postkoloniale terugskrywing na die koloniale diskoers van kulturele meerderwaardigheid, sal die eie posisionering ten opsigte van kulturele identiteit egter nie geïgnoreer word nie. Dit sal egter nie meer gesien kan word as óf eksklusief óf in 'n hiërargiese verhouding nie:

No one can deny the persisting continuities of long traditions, sustained habitations, national languages, and cultural geographies, but there seems no reason except fear and prejudice to keep insisting on their separation and distinctiveness, as if that was all human life was about. (...) It is more rewarding – and more difficult – to think concretely and sympathetically, contrapuntally, about others than only about 'us'. But this also means not trying to rule others, not trying to classify them or put them in hierarchies, above all, not constantly reiterating how 'our' culture or country is number one (or *not* number one, for that matter) (Said 1993:336).

JanMohamed (1985:65) maak in hierdie verband 'n onderskeid tussen "imaginêre" en "simboliese" voorstellings oor ander kulture. Die imaginêre voorstelling waarna hy verwys, kom ooreen met die soort kennis wat tydens kolonialisme vanuit 'n magposisie geproduseer is oor 'n ander kultuur. Vir 'n nie-koloniserende spreke oor die kulturele ander gebruik hy die term simboliese voorstelling. Laasgenoemde soort voorstelling bly bewus van die eie beperkinge in die spreke oor die ander. Volgens JanMohamed handhaaf eersgenoemde soort tekste 'n streng binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde, en word skouspelagtige voorstellings van die kulturele of rassige ander gebruik as legitimiserings vir die self. Bedreig deur die metafisiese alteriteit wat binne so 'n teks geskep is, keer die koloniserende subjek vinnig terug na sy eie kulturele perspektief. Volgens JanMohamed is die belangrike onderskeid tussen die twee verskillende oriëntasies ten opsigte van die ander kultuur, die veronderstelde superioriteit al dan nie van die waarnemer. Die imaginêre teks dien slegs om die waarnemer se meerderwaardigheid te bevestig:

Instead of being an exploration of the racial Other, such literature merely affirms its own ethnocentric assumptions; instead of actually depicting the outer limits of 'civilization', it simply codifies and preserves the structures of its own mentality. While the surface of each colonialist text purports to represent specific encounters with specific varieties of the racial Other, the subtext valorizes the superiority of European cultures, of the collective process that has mediated that representation. Such literature is essentially spectacular: instead of seeing the native as a bridge toward syncretic possibility, it uses him as a mirror that reflects the colonialist's self-image (JanMohamed 1985:65).

Daarenteen is simboliese tekste meer oopgestel vir 'n sinkretiserende dialektiek tussen self en ander. Hierdie dialektiek is slegs moontlik indien die aannames, waardes en ideologie van die eie kultuur streng beperk word. 'n Simboliese teks is nie oorgedetermineer deur sy eie kultuur nie en sien 'n groter moontlikheid vir identifisering tussen die kulture van self en ander. Die kulturele verskille word ook gesien as konkreet eerder as metafisies. Die sukses van die ontginning van 'n ander kultuur hang af van die mate waarin die eie kulturele waardes en vooroordele beperk en 'n sinkretisme toegelaat word. Sonder so 'n desentrering van die waarnemende subjek word tekste oor ander kulture bloot 'n bevestiging van die self (JanMohamed

1985: 73-78). Binne simboliese tekste word die koloniale problematiek en die ontmoeting tussen kulture ook dikwels getematiseer (1985:66).

Van Niekerk (1996:27) lokaliseer die verskil tussen koloniserende en nie-koloniserende tekstuele representasies van kulturele verskil in die teks se vorm. Enersyds identifiseer sy eksotiserende tekste wat die oppervlakkige manifestasies van kulturele verskil soos huidskleur, kleding, fisionomie, eetgewoontes en taalgebruik op ongeïroniseerde en naïef-realistiese wyse fetisjeer. Daarteenoor gee tekste wat kulturele verskil nie-koloniserend ontgin, volgens haar op selfbewuste wyse blyke van hul medepligtigheid by die problematiese fiksionalisering van die kulturele ander. Volgens Van Niekerk blyk die verskil in die twee soorte tekste se ingesteldheid uit die keuses vir die vorm waarin die kulturele ontginning plaasvind. Waar eksotiserende tekste meer mimeties te werk gaan in die uitbeelding van die ander, op 'n wyse wat vergelyk kan word met die "onskuldige" realistiese antropologiese beskrywings van kulturele verskil, gee sy as voorbeeld van "eties-verantwoorde vormkeuses" 'n Bakhtiniaanse intensionele hibried (1996:26-28). Van Niekerk meen die politiebewuste manipulasie van teenoorgestelde stemme in so 'n hibriediese teks sal daarin slaag om die outoriteit en simboliese mag van 'n heersende orde te ondergrawe. So 'n vormkeuse sou vir haar geld as 'n bewys dat "die skrywer van fiksie self blyk gee van sy/haar begrip van die kwessies rondom subjektiwiteit, mag en 'die ander' binne 'n Suid-Afrikaanse konteks" (Van Niekerk 1996:26). 'n Teks wat op nie-koloniserende wyse die kulturele ander wil verwoord, staan dus volgens haar onder 'n etiese eis om die eie skrywerlike medepligtigheid te betuig (1996:28).

Die verwoording van kulturele verskil binne 'n teks wat sou ooreenkom met Bakhtin se tipering van 'n hibried, sou inderdaad aangemerkt kon word as 'n vormkeuse waarin daar nie een outoritêre stem klink nie. Waar die koloniale diskoers deur middel van 'n gesagsvolle spreke 'n monolitiese ander daargestel het ten einde mag te kon uitoefen, sal 'n hibriediese teks nie oor kulturele verskil kan praat sonder om ruimte te laat vir die stemme van die ander nie. Terwyl daar steeds noodgedwonge vanuit 'n eie, kultuurbepaalde perspektief op die ander vertrek sal moet word, sal die geslote kennisraamwerk van kolonialisme in so 'n teks geopen word vir die moontlikheid van teenstrydige kennis. So 'n interkulturele teks sou, nes die Bakhtiniaanse hibried, in teenstelling geplaas kon word met wat Bakhtin noem die monolitiese en geslote

wêreldbeeld van die epos (Bakhtin 1981:29). Die nie-koloniserende spreke oor die ander sou eerder die vorm aanneem van wat Bakhtin noem die taalsisteem van die roman⁵⁸. So 'n teks sal nie meer een gesaghebbende, oukteriële stem vertoon soos die geval was in koloniale representasies van die kulturele ander nie. Die spreke namens die ander kultuur in 'n nie-koloniserende teks sal eerder gelees kon word in die konteks van 'n verskeidenheid ander uitinge. 'n Hibridiese teks sal kulturele verskille krities teenoor mekaar plaas, laat saamsmelt of dialogiseer.

Die mate waarin verskillende stemme in 'n teenoorgestelde of samesmeltende verhouding teenoor mekaar staan binne so 'n hibried, sal waarskynlik bepaal of 'n postkoloniale teks gelees sou word binne 'n opposisionele of medepligtige postkolonialisme (Mishra en Hodge 1994:286). Eersgenoemde postkolonialisme sou vergelyk kon word met Bakhtin se organiese hibried en laasgenoemde met sy intensionele hibried, wat deur Homi Bhabha verder uitgebrei is om te dui op die ambivalensie in kulturele verhoudings (vergeelyk Young 1995:24). Daar sal in die volgende hoofstuk verder hierop ingegaan word.

Om 'n teks oor die kulturele ander te struktureer in ooreenstemming met Bakhtin se tipering van veelstemmigheid of karnaval, beteken egter nie dat die hiërargiese en sosiale verhoudinge tussen hierdie verskillende kulturele betekenaars geïgnoreer word nie. Die simboliese mag van die heersende orde sal juis ondergrawe word deur die manipulasie van stemme in die vorm van 'n argument tussen hulle (Bakhtin 1981:76).

Vervolgens sal 'n aantal Afrikaanse kortverhale wat sedert 1994 verskyn het, ondersoek word ten einde vas te stel op watter manier 'n spreke namens ander kulture in hulle gemanifesteer word. Verskeie Afrikaanse kortverhale in hierdie tydperk kan gelees word as pogings om die kulture wat in apartheid gemarginaliseer is terug te skryf in die dominante literêre diskoers. Dit kan gesien word as 'n projek om enersyds

⁵⁸ Bakhtin se tipering van die roman moet nie streng genre-tipes beskou word nie, en sou ook van toepassing gemaak kon word op ander literêre genres soos die kortverhaal. Bakhtin gebruik die term "roman" om te dui op 'n bepaalde hantering van opponerende stemme in die literêre werk, net soos die terme "epos" en "poësie" in teenstelling daarmee dien as tiperings vir ander hanterings van die kragte binne die literêre sisteem (Holquist 1981:xxxii). Die "romanisering" wat Bakhtin formuleer, die introduksie van veelstemmigheid binne die literêre teks, kan ook werkzaam wees in vorme soos die drama, die lang gedig of die liriek, meen Holquist. "As formerly distinct literary genres are subjected to the novel's intensifying antigenic power, their systematic purity is infected and they become 'novelized'" (1981:xxxii). Bakhtin groepeer ook soms (soos 1981:260) die kortverhaal by die roman in sy verwysing na benaderingsmetodes tot "novelistic discourse". Bakhtin se siening van "tale" binne 'n polifonie moet eweneens in 'n breër konteks gesien word: "What is said of languages applies equally to 'cultures' and subcultures" (Clifford 1988:50).

die verswygings aangaande gekoloniseerdes en andersyds die stereotipes in die koloniale diskoers teen te werk of ongedaan te maak. Soos hierbo aangetoon, is daar egter verskeie probleme verbonde aan so 'n herinskripsie van die kulturele ander in die dominante diskoers. Die verhale wat vervolgens bespreek gaan word, sal gebruik word as illustrasie van hierdie problematiek en die maniere om dit te omseil.

Engela Van Rooyen: "Aan die punt van jou arm" (1995)

Dié verhaal is opgeneem in die versamelbundel *Keerpunt*, met die subtitel *Stories vir 'n nuwe Suid-Afrika*. Dit kan dus verwag word dat die tematiek van die verhaal sal aansluit by 'n post-koloniale diskoers. Die verhaal is dan ook oënskynlik 'n ontginning van 'n gekoloniseerde kultuur vanuit 'n posisie in 'n postapartheid Afrikaanse literêre diskoers. As sulks is dit 'n poging om die koloniale binariteit van ras te oorskry deur 'n transkulturele narratief tot stand te bring. Die verhaal handel oor 'n jong Xhosa-man wat saam met sy suster in Johannesburg by sy grootouers woon. Die verhaaldeure word deur hom gefokaliseer en sy perspektief op die kulturele elemente in die verhaal verkry 'n normatiewe status vanweë die privilegering van sy ervarings. Sy grootouers koester wraak teen 'n man wat veroorsaak het dat hulle uit die "land van die voorvaders" (1995:75) moes vlug om in Johannesburg te kom bly. Die jong man, David, voel aan dat sy grootouers van hom verwag om hierdie daad van onreg uit die verlede te straf, maar hy het geen sin daarin om die wrok van die verlede oor te neem nie. Hy slaag uiteindelik daarin om aan die ketting van wraak van sy voorouers 'n einde te maak. Dit doen hy deur eerlik te wees en die waarheid te vertel aangaande die verhouding wat sy ma het met 'n afstammeling van die familie teenoor wie sy oupa 'n wrok koester. Teen sy verwagting in lei hierdie eerlikheid van hom daartoe dat sy Oupa sy wrok laat vaar, aangesien die feit dat sy probleemdogter 'n verhouding met sy vyand het, volgens hom genoeg van 'n straf inhou. David kan nou die toekoms tegemoet gaan, vry van die las om wraak te moet neem oor 'n onreg uit die verlede waarby hy nie betrokke was nie. Die uiteindelijke boodskap van die verhaal sou gelees kon word as 'n standpuntinname teen wraak en 'n keuse vir "ubuntu" (1995:79), geloof in die toekoms en 'n aflê van die las van die verlede. Deur middel van 'n mediëring van 'n voormalig onderdrukte kultuur binne die dominante Afrikaanse literêre diskoers, word die boodskap uitgedra dat die gebeure uit die

verlede wat 'n skeiding bewerkstellig het tussen mense en groepe, laat vaar moet word.

Die vraag is egter of hierdie verhaal, ten spyte van sy oënskynlik positiewe boodskap, nie die koloniale eksotiserende diskoers ten opsig van ander kulture perpetueer nie. Daar kan ook gevra word in watter mate die gedetailleerde, direkte weergawe van die leef- en denkwêreld van verteenwoordigers van 'n gekoloniseerde kultuur wel 'n inskripsie is van dié kultuur in die dominante diskoers ten einde die verswyging en stereotipering van die kolonialisme ongedaan te maak. Dit is moontlik dat die verhaal, waarin 'n tradisionele kultuur geskakel word met die koester van 'n wrok ten opsigte van die onreg van die verlede, eerder die ideologiese belange van die dominante diskoers dien.

In die verhaal word 'n teenstelling bewerkstellig tussen die oue en die nuwe, die verlede en die hede. Die tradisionele kultuur word in die verhaal sterk geskakel met die verlede. David se grootouers, as verteenwoordigers van 'n ouer geslag, is sterk tradisievas. Die tradisionele kultuur word uitgebeeld as deel van 'n essensie wat sy oupa met hom saamdra. As 'n "outentieke" verteenwoordiger van die stam het sy oupa selfs die fisiese kenmerk daarvan, naamlik 'n pinkie waarvan die eerste lit afgesit is – "die teken van 'n ware Gcaleka" (1995:77). Daarteenoor staan die jonger geslag, David en sy suster, Zandi, wie se lewe in die stad moeilik versoenbaar is met die tradisie van hul grootouers. Die onderhouding van tradisionele gebruike word gerepresenteer as konflikterend met hul moderne lewenstyl. Zandi verloor byvoorbeeld die geleentheid om vir 'n werk aansoek te doen omdat sy "land toe" moes gaan om haar mondigwording op tradisionele wyse te vier (1995:74). Hierdie deelname aan 'n tradisionele kulturele gebruik word deur David, die fokaliseerder in die verhaal, geskakel met 'n onderdanigheid aan "die oumense" (1995:74). Daar word ook gesuggereer dat die tradisionele kultuur 'n sterk patriargale karakter het, aangesien David die wraak moet gaan neem as "oudste lewende manlike lid van Oupa se nageslag" (1995:74). Die negatiewe waarde wat die tradisionele kultuur in die verhaal verkry, spruit veral uit die assosiasie daarvan met die wrok wat gekoester word. Die wrok wat David se oupa koester, is naamlik gebaseer op 'n misverstand waaruit die onbegrip van lede van die Xhosa-kultuur ten opsigte van Westerse gebruike – hier spesifiek die regstelsel - blyk. Die oorsprong van die wrok is geleë in

‘n botsing tussen David se grootoupa, Eliyasi, en ‘n ander lid van sy gemeenskap, Koko Sedubedube. Eliyasi het Sedubedube daarvan beskuldig dat hy sy hut afgebrand het. Die saak het voor die hof verskyn, maar in die hof het Eliyasi die hele tyd “ja” geantwoord terwyl sy teenstander getuienis afgelê het, getuienis wat strydig is met wat Eliyasi as die “ware” feite beskou het. Nietemin het Eliyasi deurentyd in die hof sy teenstander se weergawe bevestig:

Want geen Gcaleka kan aanhou met praat sonder dat hy weet jy hoor hom nie. As jy niks sê nie, sal hy ophou en sê dat hy nie met ‘n dowe, stom mens praat nie. Daarom het Eliyasi aangehou “ewe” sê en gewag dat sy beurt moet kom, sodat hy die regte storie kan vertel (1995:77).

Vanweë hierdie beaming, wat gerepresenteer word as ‘n tradisionele Gcaleka-gebruik, het David se grootoupa die saak verloor. Die hof het naamlik die saak verwerp op grond van die (ongevraagde) bevestigende antwoorde wat David se grootoupa gegee het op sy teenstander se beskuldigings. Op grond van hierdie verlies, koester Eliyasi se nageslag steeds ‘n wrok teen sy teenstander se nageslag, omdat “niks ooit sal regkom voordat Koko Sedubedube se nageslag gestraf is nie” (1995:77). David se oupa sien dit as sy kleinseun se plig om hierdie onreg van die verlede reg te stel. Deurdad die tradisionele kultuur uitgebeeld word as die eintlike rede waarom die hofsaak verloor is – die onbeholpenheid van David se grootoupa wat sy tradisionele gebruike nagevolg het eerder as om die kodes van die Westerse regstelsel te beheers – word die tradisie geskakel met die wrok wat steeds voortduur. Die afskud van die wrok van die verlede verteenwoordig dus ook in ‘n mate ‘n keuse teen die kulturele tradisie, aangesien dit weens hierdie kulturele tradisie is dat die wrok ontstaan het. Sodoende kom ‘n keuse vir die hede en die toekoms te staan teen die verlede, en bring daarmee ook by implikasie ‘n reeks samehangende binariteite tot stand: wraak teenoor versoening, tradisie teenoor vooruitgang, ou geslag teenoor jong geslag, eie kultuur versus Westerse samelewing. David verwoord dit as volg:

Hoe gaan hy vir Oupa oortuig dat wraak niks kan regmaak nie? (...) Hy wil vir die toekoms lewe, en hy wil dit doen as ‘n mens onder mense. Hy het geen smaak vir wraak nie (1995:74).

Die verhaal suggereer dus dat vrede en versoening slegs moontlik sou wees indien die tradisies van die verlede agtergelaat of hersien word. Die tradisionele gekoloniseerde kultuur word dus in die verhaal gerepresenteer as iets staties wat nie verandering kan verduur nie en daarom moeilik integreerbaar is met die eise van die Westerse samelewing. Die eie kultuur staan in die pad van die suksesvolle funksionering in 'n samelewing gekenmerk deur kulturele verskil, en moet daarom beperk moet word tot die tuis- en rekreasionele sfeer, soos David wat "in die laaste sonkolletjie teen die buitemuur" 'n (tradisionele) pryslied sit en komponeer vir sy grootouers (1995:78-79). 'n Nominale erkenning van die eie kultuur is dus wel moontlik, maar bly beperk tot 'n sfeer wat nie sy alledaagse lewe in die beïnvloed nie. Die woorde van hierdie pryslied impliseer dat die gemeenskaplikheid van "ubuntu" 'n breuk met die verlede noodsaak, en daarom ook met die tradisionele kultuur geassosieer met die ouer geslag:

Oumense is leuenaars!
 Maar net partymaal en uit liefde
 Mag God hulle vergewe wie se vlees
 Verskrompel is soos wintergras
 (...)
 Want ek sal ook eendag kom waar hulle nou is
 Maar nou is ek nog jonk en ek wil lewe
 Ek wil 'n mens wees deur ander mense
Ubuntu (1995:79, eerste kursivering van my -HW)

In bogenoemde passasie word die oorgelewerde gebruike selfs as onwaarhede beskou ("Oumense is leuenaars"), en is die ouer geslag net by uitsondering te verontskuldig ("Maar net partymaal (...) Mag God hulle vergewe"). Die kontras tussen hede en verlede, jeug en ouderdom sou kon impliseer dat die Westerse samelewing, waarin David en sy suster verkies om te beweeg, verder gevorderd is op 'n teleologiese lyn as die tradisionele, gekoloniseerde kultuur, wat tot die verlede behoort. Daarom ook dat David se aflegging van die tradisie en die verlede in die verhaalslot bevestig word deur sy suster se sukses, wat afgelei kan word uit die vrolike stappie waarmee sy terugkeer van haar werkaansoek (Van Rooyen 1995:79).

Die kontras tussen die essensialistiese, statiese kultuur van die gekoloniseerde en die dinamiese Westerse kultuur verkry in die verhaal 'n metafisiese uitbreiding, deurdat

dit geskakel word met die kontras tussen wraak en versoening in die lewens van *alle mense*:

David weet maar alte goed hoe Oupa se storie altyd eindig: dat niks ooit sal regkom voordat Koko Sedubedube se nageslag gestraf is nie. Oupa verstaan nie. Elke mens het sy Koko Sedubedube, vir wie hy skuld gee vir elke ellende in sy lewe (1995:77).

Hierdie uitbreiding van die spesifieke verhaalgewe na die samelewing in die breë en mense in die algemeen, maak dit ook moontlik om David se nuutgevonde vryheid ("Ek is vry, dink hy. Vry van Oupa se óú wrok. Vry om aan te gaan met my lewe", 1995:78) te sien as metafores van 'n wyer, politieke bevryding van Suid-Afrika as geheel. Daar is reeds vroeër in die verhaal terloops na die konteks van postapartheid Suid-Afrika verwys. Politieke versoening is toe reeds gekontrasteer met persoonlike wraak:

'En 'n kind wat nie huil nie, sal in die abbavel doodgaan.' Nou weet David darem waarvan hy praat: van al die dinge wat hulle baie nodig het en wat hulle graag wil kry noudat hulle ge-vote het. Maar David weet ook die grootste ding wat Oupa wil hê, is om uit te vind waar hy Koko Sedubedube se nageslag kan vind. (...) 'Daar was baie sangomas by die inauguration,' onthou Oupa, wat daardie dag televisie gekyk het totdat David die battery by ander mense se kragopwekker moes gaan laai. 'Maar nie een van hulle sal weet waarom Koko Sedubedube se nageslag te kry sodat die wraak kan plaasvind nie' (1995:75).

Die aanbreek van 'n postkoloniale Suid-Afrika word deur David geassosieer met materiële wins ("al die dinge wat hulle baie nodig het en wat hulle graag wil kry noudat hulle ge-vote het"). Dit sluit aan by sy suster se begeerte om die beperkinge van haar kultuur te bowe te kom en 'n werk te kry, waarna vroeër verwys is. In teenstelling met hierdie wil tot vooruitgang van die jonger geslag, lê David se Oupa in sy waarneming van die politieke veranderinge (hier verteenwoordig deur die "inauguration", waarskynlik 'n verwysing na die inhuldiging van pres. Nelson Mandela) steeds die klem op die tradisionele kultuur. Prominent in sy waarneming van die gebeure is die teenwoordigheid van tradisionele genesers, die "sangomas". Deurdat sy waarneming egter direk gevolg word deur 'n verwysing na die battery (eerder as stroomelektrisiteit) met behulp waarvan hulle televisie moet kyk, word die

diskoers van agterstand of selfs primitiwiteit weer geaktiveer. Die klem wat by implikasie deur David se oupa gelê word op die behoud van die tradisionele kultuur (die sangomas by die inhuldiging) in tye van politieke verandering, word derhalwe gerelativeer deur te suggereer dat hierdie kultuur beperkend werk. Dit behoort tot die verlede, staan teenoor tegnologiese vooruitgang en dien slegs as kulturele kuriositeit of eksotika in openbare skouspele soos die presidensiële inhuldiging. In die persoonlike lewe van die verteenwoordigers daarvan, word gesuggereer, het hierdie kultuur geen materiële winste nie. Die inkorporering van die gekoloniseerde kultuur op institusionele vlak (die inhuldiging) verteenwoordig in die verhaal dus nie 'n nuwe simboliese kulturele gelykberegting nie.

Die vraag kan dus gevra word of die weergawe van die "tradisionele" kultuur in hierdie verhaal wel daarin slaag om die binariteite van apartheid te ondermyn, en of dit eerder die kultuur van die gekoloniseerde fikseer in 'n statiese posisie, geassosieer met die bagasie van die verlede wat agtergelaat moet word. Die epistemiese geweld wat histories deel was van die diskoers waarbinne die kultuurobjekte van die ander nou geapproprieer word, word nie mede-geïnskribeer in die verhaal nie. Die koloniale verlede wat die nuwe Suid-Afrika - laasgenoemde in die verhaal gemerk deur die verwysing na president Mandela se verkiesing - voorafgegaan het, word nie eksplisiet in die verhaal betrek nie. Indien hierdie koloniale verlede egter kontrapuntal (Said 1993:59) gelees word met die verhaal, sou die verhaalboodskap oor die aflegging van die verlede gesien kan word as 'n idee wat die belang dien van voortgesette Westerse kulturele dominasie. Die histories onderdrukte verhouding waarbinne die gekoloniseerde kultuur gestaan het teenoor die Westerse kultuur, word nie geproblematiseer deur die verhaal nie. David se insig aangaande die aflegging van sy tradisionele kultuur verkry eerder die waarde van 'n universele waarheid – ten einde die toekoms tegemoet te gaan en selfverwesenliking te bereik, moet die verlede agtergelaat word. Die verlede in hierdie verhaal het egter slegs een kulturele inhoud – dié van die tradisionele Xhosa kultuur. Van die verlede van die dominante Westerse kultuur word niks laat blyk nie.

Danksy die verhaalperspektief word hierdie onderdanige posisie van die tradisionele kultuur, gegrond op die statiese, onaanpasbare aard daarvan, toegeskryf aan die verteenwoordiger van daardie kultuur self. Sodoende word verhoed dat die

voortgesette diskursiewe ondergeskikstelling van die gekoloniseerde kultuur aan die strukture van Westerse kapitalisme, herken kan word as sodanig. Die posisionering van die gekoloniseerde kultuur in 'n minderwaardige posisie teenoor die dominante Westerse samelewing, word eerder in die verhaal gerepresenteer as 'n natuurlike gegewe, binne die metafisika van versoening en vergiffenis. Eerder as wat die verhaal dus geles moet word as 'n herinskripsie van die gemarginaliseerde binne die dominante diskoers, sou daar eerder gesê kon word dat dit 'n voortsetting verteenwoordig van die koloniserende kapitalistiese diskoers. Die keuse vir 'n vertelperspektief vanuit die gekoloniseerde kultuur self, binne 'n realistiese representasie eerder as 'n selfrefleksiewe een, versterk die dominante diskoers se appèl op universaliteit eerder as wat dit 'n ondermyning van die koloniale outoriteit verteenwoordig. Die styl van die vertelling, met die vele "inheemse" woorde en stylfigure, werk in die verhaalkonteks mee daartoe om 'n mimetiese weergawe van die gekoloniseerde kultuur te gee. Deur hierdie representasiewyse verkry die waardeoordeel wat oor die Xhosa-kultuur gevel word, 'n groter outoriteit. Realisme is 'n bekende vertelmodus in koloniale tekste oor die gekoloniseerde ander, en word ook in Suid-Afrikaanse koloniale diskoerse geassosieer met 'n alwetende verteller en patriargale gesag. Realisme vertoon ook 'n samehang met liniariteit, teleologie en ideologiese eensydigheid (Kossew 1996:14).

Die realistiese effek van die verhaal word grootliks verkry deur die appropriasie van oënskynlik "outentieke" Xhosa-elemente. Daar is byvoorbeeld verskeie verwysings na Xhosa-kultuurobjekte soos 'n tradisionele viering van mondigwording (1995:74), lobola en sangomas (1995:75). Ook word daar verskeie Xhosawoorde ingevoeg sonder vertaling (wel een in die woordelys agter in die bundel, wat Aschroft et al. 1994 "glossing" noem, 'n toegewing aan lesers wat nie die gekoloniseerde taal magtig is nie), sowel as uitdrukkings in die styl van tradisionele spreekwoorde: "En armoede is 'n ding wat aan en aan loop, soos 'n voetpad oor die heuwels", "My hart is vaal" en "'n (K)ind wat nie huil nie, sal in die abbavel doodgaan" (1995:75). 'n Poging tot die daarstel van 'n Afrika-metaforiek blyk ook uit die diere-beelding (David se oupa "ruk orient asof 'n slang hom gepik het", 1995:78; die son het op die sinkhuis geskyn tot dit "die milddadige warmte van 'n bebroeide eier" gekry het, 1995:78 en sy oupa meen "'n Bees kan net opgehelp word as hy gewillig is om op te staan", 1995: 79).

Die kulturele objekte van die gekoloniseerde word in Van Rooyen se verhaal egter onkrities geappropriëer sonder dat daar blyke gegee word van die hibridiserende effek wat dit op die dominante Westerse kultuur kan hê. Die Xhosa-kultuur word naamlik nooit geplaas in 'n wederkerige relasie tot ander kulture nie – dit bly beperk tot die geïsoleerde huislike sfeer of die eksotiese (vergelyk die sangoma's by die inhuldiging waarna reeds verwys is). Sodoende word die moontlikheid van transkulturasie uitgesluit.

Van Rooyen se teks sou, vanweë die statiese aard van die kulturele kategorieë wat daarin tot stand gebring word, bestempel kan word as wat JanMohamed (1985:65) noem 'n imaginêre voorstelling van 'n ander kultuur. Kennisproduksie oor die kulturele ander geskied steeds vanuit 'n magsposisie, sonder dat hierdie magsposisie bevraagteken word of ruimte gelaat word vir sinkretistiese ontmoetings van kulture.

Riana Scheepers: "Klipsop" (1994)

Hierdie verhaal is opgeneem in die bundel *'n Huis met drie en 'n half stories*. Dit is die soort verhaal wat, vanweë die mediëring van die ervarings van gekoloniseerders, aansluit by ander soortgelyke verhale in Scheepers se oeuvre wat reeds dikwels die onderwerp van kritiek was (vgl. Van Niekerk 1996 en Viljoen 1999c). Die verhaal is oënskynlik, nes dié van Van Rooyen, 'n poging om die ervaring van die gekoloniseerde weer te gee met die doel om die verswyging in die koloniale diskoers teen te werk. Die postkoloniale strekking van die verhaal blyk veral uit die feit dat die gewelddadige ontmoeting tussen kulture getematiseer word op 'n manier wat geles sou kon word as metafores van die koloniale besetting van die Suid-Afrikaanse binneland. Die bevoorgroting van die geweld intrinsiek aan die ontmoeting tussen verteenwoordigers van onderskeidelik 'n kultuur gesteun deur imperialistiese mag en 'n inheemse kultuur, geld klaarblyklik as kritiek teen imperialistiese magsoefening. Deurdat daar ook aandag geskenk word aan die ervaring van die slagoffers van hierdie geweld, word die magbeheerde perspektief op die konflik tussen kulture oënskynlik deurbreek. Die vraag ontstaan egter of hierdie "direkte" weergawe van die gekoloniseerde se ervaring, veral aangesien dit onvertaald in Xhosa weergegee word, daarin slaag om die magbeheerde kennisproduksie oor die gekoloniseerde te ondermyn.

Die verhaal handel oor 'n groep wit seuns wat vir 'n naweek op 'n avontuurlike oorlewingstog gaan op 'n plaas. Die verwysings na hul groep as "Die Luiperds", 'n "kenteken" wat hulle wil kry en 'n "kommando" waaraan hulle behoort (1994:33), maak dit duidelik dat hulle lede is van die Voortrekkerbeweging. Hoewel die beweging nie by die naam genoem word nie, is die ooreenkoms voor die hand liggend. Hulle word afgelaai in die veld met die minimum benodigdhede, en daar word van hulle verwag om self die naweek te sorg vir kos en skuiling. Wanneer twee van die seuns moet gaan vuurmaakhout soek, trek een van hulle 'n rubbermasker aan waarmee hy plaaswerkers die skrik op die lyf jaag. Dit word gedoen met die eksplisiete doel om "hout vir 'n maand" (1994:34) te kry – wanneer die werkers uit skrik die hout laat val, kan die seuns die hout vat om te gebruik vir hul kampvuur. Die verhaal eindig met kontrasterende etenstyd-tonele: terwyl die seuns "klipsop" kook van plante en diere wat hulle in die veld bymekaar kon kry, maak die werkers in die "stat anderkant die voetheuwels" (1994:36) uit vrees hul kampvuur aan die binnekant van hul hut:

Die driepootpotte is van die kookskerm buite ingedra en die deur dig toegetrek. Hulle sit styf teen mekaar vasgedruk in die rokerige donker. Dis warm, maar hulle waag dit nie om die deur oop te maak nie. Niemand eet van die soet, wit pap nie. Hulle kyk in die vuur (1994:36-37).

Dan volg etlike paragrawe dialoog uitsluitlik in Xhosa.

Die verhaal kan, soos reeds genoem, gelees word as metafories of selfs allegories van die koloniale besetting van die Suid-Afrikaanse binneland en die kulturele geweld wat daarmee gepaard gaan. Die suggestie in dié verband blyk reeds uit die seuns se waarskynlike lidmaatskap van die Voortrekkerbeweging. Die naam van hierdie beweging kom ooreen met die groep wat rondom 1838 vanaf die Kaap getrek het na die binneland, met gepaardgaande gewelddadige botsings met die inheemse bevolking. Die jeugbeweging, wat inderdaad geskoei is op die waardes en gebruike van die historiese Voortrekkers, het ook sterk konnotasies met 'n eksklusiwistiese

Afrikaner-kultuur gekoppel aan rasse-uitsluiting⁵⁹. Die koloniale motief in die verhaal wat met hierdie implisiete verwysing na die Voortrekkers geaktiveer is, word verder uitgewerk in die verhaal deur die manier waarop die seuns die landskap waarneem, objekte daaruit versamel en tot eiendom maak. Die onmiddellike doel van die seuns, nadat hulle in die veld afgelaai is, is om objekte uit die omgewing te vergaar. Die natuur word onderwerp ten einde aan die behoeftes van die indringers te voldoen:

Ons kyk maar wat ons kry. As ons nie 'n vis of 'n haas of 'n ding gevang kry nie, eet ons klipsop. Ons gooi alles wat ons kry bymekaar en kook sop daarvan (1994:33).

'n Parallel sou gesien kon word in hierdie opgaar en onderwerping van die natuur op mikro-vlak en die ekologiese imperialisme van kolonialisme (vergelyk Ascroft et al. 1998:76). Die magsuitoefening oor die natuur verkry 'n verdere negatiewe konnotasie deur die weerloosheid van die klein diertjies wat uiteindelik gevang word vir die "klipsop". Die suggestie is ook dat hierdie ingrype in die natuur die voortplantingsiklus van die diere versteur, soos blyk uit die feit dat twee kiewieteiers en die kuiken van 'n bergarend deel uitmaak van hierdie brousel, wat ook 'n skilpadjie insluit (1994:36). 'n Sekere ironie is ook geleë in die kontras tussen die seuns se benaming as "Luiperds", jagdiere, en die grootte van hierdie prooi. 'n Verdere ooreenkoms tussen die optrede van die seuns en die koloniale besitneming van grondgebied kan gesien word in die waarnemings-(*surveillance*) motief. By hulle aankoms op die plaas waar hulle die naweek moet bly, ervaar hulle die omgewing as leeg:

⁵⁹ Vergelyk die eksklusiwistiese nasionalistiese kultuurdefinisie in die Voortrekkerbeweging se handboek - as verduideliking vir die onderdeel van die Verkennerbelofte wat lui "om my (...) volk en my medemens te dien", word onder meer gegee: "Ons volk is die Afrikanervolk. Sy kleur is blank, sy taal en kultuur Afrikaans, sy land Suid-Afrika." en "My medemens is die mens naby my. Hy is in die eerste plek die mens binne my volk wat met my my geloof, my geskiedenis, my taal en kultuur deel. Hy is Afrikaner soos ek, Christen soos ek" (1986:7). Vergelyk ook die koloniale klem op bloedverwantskap met Europeërs wanneer daar verwys word na "Stigtingsdag": "Hierdie fees is soos Republiekdag dus 'n volksfees in die wyer sin van die woord, en alle blankes in ons land is daarby betrokke. Ons moet steeds onthou dat ons 'n jong volk is wat gegroei het uit talle Europese volke: Hollanders, Franse, Britte, Duitsers, Switsers, Skandinawiërs, Jode, Portugese, Hongare, Tsjegge en nog meer. In ons are vloei die bloed van hierdie mense saam en nog steeds word ons getalle deur immigrante versterk. Groot immigrante-groepe soos die Franse Hugenote, die Britse Setlaars en die Duitse nedersetters het hulle bydrae gelewer om ons land bewoonbaar te maak en die Westerse kultuur hier te vestig, en die immigrante uit die tyd ná die tweede wêreldoorlog het waardevolle vakkennis in ons bedrywe gebring" (1986:102).

Hulle pak hul slaapsakke onder 'n boom neer, staan 'n paar oomblikke besluitloos en rondkyk. Die grasveld voor hulle buig in die wind. Daar is nêrens 'n lewende siel te sien nie (1994:34).

Die gebied rondom hulle lê dus oop vir ontdekking, 'n leë ruimte soortgelyk aan tiperings van die gekoloniseerde gebied in koloniale diskoerse (sien afdeling 3.3.2.5). Getuienis wat dui op mense se teenwoordigheid, vorm deel van die landskap, soos die hond se geblaf wat "op die wind" gehoor word:

Hulle klim die berghang uit. Die vlakke onder hulle word 'n landskap van grasvelde, miershope, bome, die groen kronkel van digter plantegroei langs 'n rivierloop, heuwels wat wegraak teen 'n dynserige luglyn. Hulle sien 'n dun rooksuil, agter die eerste hellings, hoor die geblaf van 'n hond op die wind. 'Daar is tóg mense hier iewers – daar moet seker 'n paar stamme daar agter teen die rivier wees' (1994:34).

Terwyl hierdie plasing van die swart werkers as deel van die landskap ooreenkom met die koloniale diskoers se blindheid vir gekoloniseerdes (vergelyk J.M. Coetzee 1988:5, sien afdeling 3.3.2.5), stem hierdie itemisering van alles wat vanuit 'n letterlike geografiese magposisie waargeneem word, ook ooreen met die "koning van alles wat ek sien"-motief (Ashcroft et al. 1998:228, vergelyk Spurr 1993) in koloniale reisbeskrywings:

Surveillance of colonial space is a regular feature of exploration and travel writing. The emergence of 'landscape' and the concomitant desire for a commanding view that could provide a sweeping visual mastery of the scene was (...) a significant method by which European explorers and travellers could obtain a position of panoramic observation, itself a representation of knowledge and power over colonial space. The desire for a literal position of visual command is metaphoric of the 'panoptic' operation of the imperial gaze in which the observed find themselves constituted (Ashcroft et al. 1998:227-8).

Die letterlik verhewe waarnemingsposisie van die seuns bo-op die berg kan dus geles word as metafories van die magposisie waarin hulle verkeer ten opsigte van die plaaswerkers. Ook wanneer die twee seuns die plaaswerkers inwag om hulle die skrik

op die lyf te jaag met die rubbermasker, speel die strategiese waarneming van hul slagoffers 'n belangrike rol in die seuns se magsvertoon:

Eben en Bernard kruip 'n entjie van die voetpad tussen die droë grasse weg. (...) Hulle hou die vroue dop, hoor hoe hulle nader kom, sien deur die grashalms hoe die kleure op hul rokke patrone word, blomme, strepe, blokke. Toe die voorste vrou met haar houtbondel 'n paar treë van Eben is, spring hy skielik gillend uit die grasse op, sy hande grypende kloue, sy bene potsierlike spronge (1994:35-6).

Die werkers se sigbaarheid dra by tot hul weerloosheid, die waarneming van die seuns tot hul magsuitoefening. Die uiteindelijke botsing tussen die seuns en die werkers vind plaas op die slagveld van kultuur, deur die uitbuiting en minagting van die werkers se kulturele opvattinge vanuit 'n Westerse magsposisie. Eben trek 'n rubbermasker aan en doen 'n danspassie wat veronderstel is om die "tokkelossie" voor te stel. In die vrees en verwarring wat volg, laat val die werkers hul houtbondels, wat dan deur die seuns gesteel word. Hierdie uitbuiting van die swart kultuur vir eiendomlike gewin, is reeds vooraf sorgvuldig beplan. Die seun moes immers die masker van die huis af saamgebring het, en reeds sedert vroeg in die verhaal is daar verwysings na die plan wat Eben in die mou voer: dadelik by hul aankoms is daar "iets anders" wat hy wil "uitcheck" om "dinge vir ons makliker te maak" ten einde "hout vir 'n maand" te kry (1994:34). Van hierdie voorbedagte aard van die konflik getuig ook die noukeurige voorbereiding en wegkruip van die twee seuns wat die verrassingsaanval voorafgaan (1994:35-36).

Die feit dat die konflik tussen die wit seuns en swart werkers juis op hierdie kulturele terrein uitgespeel word, is dus nie toevallig nie, maar die gevolg van doelgerigte beplanning. Vanweë die skakelings in die verhaal tussen die seuns se avontuur-uitstappie en die koloniale projek, sou hierdie kulturele botsing ook gelees kon word as 'n betekenisvolle kommentaar op kolonialisme. Indien die optrede van die seuns gelees sou word as metafories van die optrede van die maghebbers van apartheid (wat vanweë die Voortrekker-implikasie nou geskakel word met wit Afrikaanssprekendes), sou die verhaal laat blyk dat die koloniale onderwerping van swart mense in Suid-Afrika 'n bepaalde sistematiese onderwerping van die gekoloniseerde kultuur ingehou het. Net soos die uiteindelijke doel van ekonomiese gewin deur die seuns in die verhaal bereik is deur die kulturele onderwerping van die werkers, sou so 'n lesing

van die verhaal beklemtoon dat die ekonomiese onderwerping van swart mense onder apartheid ook altyd 'n kulturele aspek gehad het. Die onderwerping van die kulturele identiteit van die gekoloniseerde aan dié van die maghebber het eweneens die doel gedien van materiële oorheersing. Wat vir die koloniseerder die karakter van 'n spel gehad het, was vir die werkers 'n dodelike erns:

Die vroue hardloop holderstebolder, vallend oormekaar, die veld in. Hulle hardloop gillend, hul hande voor hul gesigte gedruk. Hulle kyk nie om nie, hulle hardloop. Binne 'n paar sekondes het almal verdwyn, net hul historiese skreeue, die huilgeluide, is nog hoorbaar.

Eben het weer in die gras neergesak. Hy lê uitasem, rukkend en lag. Hy kyk om na waar Bernard lê. Dié het hom op sy rug omgedraai, hy skop met sy bene in die lug soos hy lag. 'Hout vir 'n maand, pêl!' (1994:36).

Die verhaal sou dus, metafories geles, as 'n skerp kritiek op die kulturele imperialisme van apartheid beskou word. Dit is dus ook in dié lig dat die weergawe van die laaste paragraaf in Xhosa gesien moet word. In die verhaalkonteks sou die onvertaalde paragrawe geles kan word as 'n poging om die gekoloniseerde direk aan die woord te stel. Die keuse om die gekoloniseerde se taal nie te vertaal nie, sou gesien kon word as 'n respekvolle poging om erkenning te verleen aan die letterlike en figuurlike onvertaalbaarheid van die gekoloniseerde se kultuurgoedere. Waar die koloniale Afrikaanse diskoers die gekoloniseerde se kultuur onderwerp het, soos die res van die verhaal te kenne gee, kan die Xhosa-paragrawe bydra tot die herinskripsie van die gekoloniseerde kultuur in die dominante Afrikaanse diskoers.

Die slotparagraaf van die verhaal is egter vir die Afrikaanse leser onverstaanbaar sonder kennis van Xhosa. Enersyds bring hierdie weergawe 'n versteuring in die narratief mee, sodat die leser uit die dominante Afrikaanse diskoers nie maklik toegang het tot die gedagtegang van die gekoloniseerde karakters nie. Die gedagtewêreld van die gekoloniseerde kan dus nie maklik gekommodifiseer word vir appropriasie en verbruik vanuit 'n magsposisie in die diskoers nie⁶⁰. Die Xhosa-passasie skep egter ook probleme vir die ondermyning van die diskoers van kulturele imperialisme wat in die res van die verhaal na vore kom. Hoewel die weergawe van

⁶⁰ Vergelyk hier Jolly (1995:19) se opmerkings oor die moeilike verstaanbaarheid van Suid-Afrikaanse akteurs se aksente en tale in teateropvoerings in die buiteland, wat 'n grens tussen akteur en gehoor opstel en dus maklike verbruik weerstaan.

dialogo in Xhosa steeds gedoen word vanuit 'n mediërende posisie in die dominante Afrikaanse diskoers, word dit gestruktureer asof dit die direkte weergawe is van die gekoloniseerde se woorde. Die inhoud van die gekoloniseerde se woorde en gedagte-wêreld wat weergegee word, verkry vanweë hierdie realistiese representasie groot outoriteit. Daarom is dit nodig dat die kennis wat so geproduseer word, krities beskou word. 'n Gesagsvolle weergawe van die gekoloniseerde ander kan, soos vroeër in hierdie hoofstuk aangetoon, die koloniale kennisproduksie oor die ander perpetueer. Die gevaar bestaan dat die gekoloniseerde steeds gefikseer kan word tot 'n posisie van stemloosheid terwyl daar vanuit 'n magsposisie kennisuitsprake oor hom gemaak word. Die vraag moet dus gevra word of die onvertaalde Xhosa-passasie in hierdie verhaal bydra tot die ondermyning van die koloniale diskoers wat in die res van die verhaal ook krities op die voorgrond geplaas word, en of dit eerder koloniale kennisproduksie perpetueer.

Daar is minstens twee lesings moontlik van hierdie laaste Xhosa-passasie. Die eerste is dat die paragrafe gelees word as onvertaald. So 'n lesing is waarskynlik in die lig van die feit dat dit in 'n taal geskryf is wat buite die Afrikaanse literêre diskoers lê waarin die teks ge-positioneer is. Die waarskynlike lesers van Scheepers se teks sou dus nie noodwendig kennis hê van Xhosa nie. In dié geval sou die onbegryplikheid van die teks 'n versteuring meebring in die dominante diskoers, soos hierbo genoem. Indien die slotparagrafe gelees word as deel van 'n appropriasie van die koloniseerder se taal (hier vind die appropriasie egter *namens* die gekoloniseerde plaas vanuit die dominante Afrikaanse diskoers), sou die invoeging van onvertaalde woorde gelees kon word as 'n metonimiese gaping (Ashcroft et al. 1998:137). Die onvertaalde woorde word sinekdogies verteenwoordigend van die gekoloniseerde se kultuur, en die weerstand teen interpretasie moet dus gelees word as 'n weerstand teen kulturele ko-optering deur die koloniseerder. In die konteks van hierdie verhaal, wat ook tematies gelees kan word as kritiek teen die kulturele imperialisme van apartheid, sou die onvertaalde Xhosa woorde gesien kon word as 'n tekstuele geruis wat nie maklik gedekodeer kan word nie (Boehmer 1995:206). Dit dien as 'n bevestiging van die spesifiekheid van die gekoloniseerde kultuur binne 'n betekenisveld gekenmerk deur transkulturasie, wat Pratt (1992:4) 'n kontaksonne sou noem.

In hierdie verhaal deur Scheepers sou die invoeging van Xhosa dialoog ook kon bydra tot die (her)konstruksie van die kulturele identiteit van die gekoloniseerde, deur die herinskripsie daarvan in 'n diskoers waarin dit voorheen grootliks verswyg is. Die herkonstruksie van die Xhosa-kulturele identiteit geskied hier egter vanuit die dominante Afrikaanse diskoers. 'n Bepaalde ondermyning van die outoriteit van die koloniseerder se kulturele gesag word meegebring en die superioriteit van die Afrikaanse kultuur (in die konteks van die verhaal die koloniserende kultuur) word uitgedaag.

Indien die Xhosa-passasie egter vertaal word sodat die inhoud van die dialoog aan die lig gebring word, het dit 'n teenoorgestelde lesing tot gevolg. Eerder as wat die koloniale kulturele gesag ondermyn word, word die Xhosa-kultuur dan gestereotipeer in terme van wat uit 'n Westerse leesooipunt (die waarskynlike verstaansraamwerk vir 'n Afrikaanse teks) gesien sal word as bygeloof, kinderlikheid en irrasionaliteit. Die inhoud van die dialoog representeer die gekoloniseerdes as (met Westerse kriteria beoordeel) kultureel ondergeskik aan die rasonele Westerse kultuur, waarvan die seuns verteenwoordigend is. Vertaald lui die passasie as volg:

“Hoe kan ons eet en drink op hierdie aand as ons die dood sien?”

“Ons was glad nie aan die droom nie, ons almal het hom gesien. Hy is regtig 'n towenaar. Hy het uit die water gekom met 'n geweldige geskreeu, gevul met boosheid. Hy wou ons almal sommer doodmaak. Dit is klaar met ons.”

“Daar is 'n vloek oor ons. Dit is nodig dat ons 'n bees slag en die toordokter roep.”

“Dis die laaste van die koeie hier.”

“Ons moet die een slag.”

“Ja.”⁶¹

Die Xhosa-kultuur word dus uitgebeeld as 'n konseptuele raamwerk wat nie in staat is om die werklikheid in so 'n mate te orden dat dit die lede van die kultuur bemagtig nie. Gelees vanuit 'n Westerse perspektief sal bogenoemde passasie moontlik te kenne gee dat die lede van die Xhosa-kultuur 'n onvermoë vertoon om sin te maak uit die kontak met die verteenwoordigers van die Westerse kultuur. Hul optrede sou vanuit hierdie waarnemingspunt kan lyk soos die gevolg van 'n verlamme ang. 'n Westerse logika sou hierdie passasie kon sien as 'n uitbeelding van 'n primitiewe

⁶¹ Vertaling deur Anelia Wasserman.

kultuur, omdat, wat in die Westerse verwysingsraamwerk lyk soos 'n eenvoudige truuk van 'n kind met 'n rubbermasker, vir die gerepresenteerde Xhosa-subjekte 'n metafisiese vloek verteenwoordig waarvoor 'n offer gebring moet word – selfs al is dit die laaste bees en word hul voortbestaan bedreig deur die gehoorsaamheid aan hierdie kulturele voorskrif⁶². Hierdie representasie van die Xhosa-karakters soos dit na vore kom in die vertaalde dialoog, sluit aan by die weergawe van hul aanvanklike reaksie by die aanskoue van die seun met die masker (1995:36). 'n Skerp kontras is ook daar geteken tussen die seuns, wat beredeneerd hoewel gewetenloos hul strategie uitvoer, en die emosionele, vreesbevange reaksie van die werkers. Die seun Eben het 'n mombakkies aangetrek, “'n paar potsierlike spronge” gedoen en “bokspringend” nadergehardloop (1997:36), dus 'n duidelik lagwekkende en absurde handeling vanuit die perspektief van die seuns, deur wie die gebeurtenis gefokaliseer is. Nietemin kan die swart karakters (wat in die verhaal in elk geval nie veel meer as figurante is nie) op grond van hul kulturele raamwerk nie hierdie absurde toneel sien op dieselfde manier as die verteenwoordigers van die Westerse kultuur nie. In plaas van 'n “potsierlike” skoolseun, sien hulle “die gevlekte lyf van die Impundulu en die swaaiende penis van die uTokoloshe. Hulle sien die gesig van die Dood” (1994:36):

Die vroue hardloop holderstebolder, vallend oormekaar, die veld in. Hulle hardloop gillend, hul hande voor hul gesigte gedruk. Hulle kyk nie om nie, hulle hardloop. Binne 'n paar sekondes het almal verdwyn, net hul historiese skreeue, die huilgeluide, is nog hoorbaar (1994:36).

Die verteller se weergawe van die Xhosa-werkers se reaksie bevat reeds 'n negatiewe interpretasie van die werkers se optrede, 'n interpretasie wat ooreenstem met die perspektief van die seuns. Die werkers se handeling word van 'n afstand af waargeneem, hul “huilgeluide” is vanaf hierdie afstand “nog hoorbaar”, die rigting waarin hulle hardloop is weg van die waarnemer, “die veld in”. Daarom word hul reaksie ook vanuit hierdie posisie van meerderwaardigheid geïnterpreteer as oordrewe emosioneel, as “historiese skreeue”. Die vertelinstantie is dus nie neutraal nie, maar geposisioneer in 'n Westerse kulturele diskoers. Hierdie selfde representasie van irrasionaliteit is merkbaar in die slotgedeelte, waar beskryf word hoe die swart karakters vuurmaak binne in die hut. Ten spyte van die rook, hitte en donkerte kan

⁶² Die Nongqawuse-legende kan moontlik hier as interteks gelees word. Vergelyk ook Zakes Mda se herinterpretasie van dié legende in sy roman *The Heart of Redness* (2000).

hulle nie hul bygeloof genoegsaam oorwin om die deur oop te maak nie. Die uitbeelding van hierdie samedromming rondom 'n vuur in die donker herinner eerder aan Plato se grotgelykenis, waar die massa ook vasgekluiser sit in 'n donkerte langs 'n vuur, terwyl die rasionele individu ontsnap buitentoe⁶³. Die toneel van die Xhosa-karakters in die hut staan in sterk kontras tot die seuns wat in die buitelug sit, in 'n "oop, soel aand met baie sterre" (1994:36). Dieselfde outoriteit as vroeër in die verhaal, naamlik die weergawe van die gebeure as realisties of objektief, is teenwoordig in die perspektief op die werkers se handeling. Die waarnemingspunt is steeds ekstern en verhewe. Die handeling word geïmagineer binne 'n groter, oorkoepelende geografiese ruimte, "(I)n die stat anderkant die voetheuwels" (1994:36-37).

Indien die Xhosa-passasie vertaal sou word, word die alwetende vertelperspektief nie ontmasker as dié van 'n Westerse verteller met bepaalde aannames oor kulturele meerderwaardigheid nie. Die inhoud van die dialoog skep nie 'n ruimte vanwaar verset teen die kulturele imperialisme van die koloniseerder gebied kan word nie. Dit verleen eerder verdere outoriteit aan die realistiese vertelling, deur Westerse stereotipes te bevestig. Die "direkte" weergawe van die gekoloniseerdes se woorde, oënskynlik sonder die tussenkoms van 'n buitestaander, stem ooreen met die representasie wat vanuit die Westerse waarnemingsposisie gegee is. Die lesing van die vertaalde gedeelte bevestig dan eerder 'n veronderstelde waardevryheid in die voorafgaande vertelperspektief. Eerder as dat 'n versteuring dus plaasvind in die outoritêre narratief, soos die geval sou wees indien die passasie onvertaald gelaat sou word, word die negatiewe representasies van die kulturele ander van apartheid dan versterk.

⁶³ Die kontras tussen die individualiteit in die optrede van die seuns teenoor die kollektiewe ang van die Xhosa-karakters, stem ook ooreen met 'n soortgelyke kontras in die gedig *Raka* deur N.P. van Wyk Louw (vergelyk Ampie Coetzee 1990b). Hierdie interteksts van Louw, waarin ook die klassieke koloniale motiewe van kultuur versus natuur, sowel as die estetisering van kulturele verskil blyk, word geaktiveer deur die beskrywing van die Xhosa-vroue in Scheepers se verhaal (1994:35): "In die stil laatmiddaglug kan Eben en Bernard die vroue se sang hoor lank voordat hulle die lang stoet in die voetpaadjie sien aankom. Die vroue kom uit die veld, 'n kronkelende slang in die voetpad" (1994:35). Vergelyk die openingsreëls van *Raka*: "Die vroue het hom die eerste gewaar/ in die loom namiddag toe die arbeid klaar/ was - aan die stampblok, in die jong-groen landerye -/ en hulle gedrie, geviere, in dun rye/ met kruik en geel, wind-ligte kalbas/ op heup en skouer deur die stekerige gras/rustig gestap het (...)" (Van Wyk Louw 1981:95). Ook die res van die beskrywing sou gelees kon word as 'n eksotiserende beeld van die werkers as aards, sensueel of esteties (vergelyk Van Niekerk 1996:31 se soortgelyke kritiek op ander werk van Scheepers): "Hul bont rokke swaai om die heupe, hul nekke styf en regop onder die swaar vrage brandhout wat hulle in die veld bymekaar gemaak het en op die koppe balanseer. Hulle sing in harmoniërende stemme" (Scheepers 1994:35).

Riana Scheepers: *Haai, Katriena, wat vertel jy my nou!* (1994) *Nou lieg jy mos, Katriena!* (1995)

Scheepers het ook twee bundels sketse gepubliseer wat handel oor die verhouding tussen 'n wit "mevrou" en haar bruin huishulp, vertel vanuit die perspektief van die huishulp, naamlik *Haai, Katriena, wat vertel jy my nou!* (1994) en *Nou lieg jy mos, Katriena!* (1995). Die skryf van hierdie populêre sketse vind ook metafiksioneel neerslag in Scheepers se "ernstige" werk (vergelyk Viljoen 1999c:537). By die lees van hierdie Katriena-verhale ontstaan die vraag of die verwoording van die gekoloniseerde se ervarings wel op die oënskynlik dialogiese manier geskied en of daar nie eerder 'n stereotipiese beeld gegee word van die ander van apartheid nie. Die titelpersoon van die verhale behoort ook tot die Afrikaanse taalgemeenskap, maar verteenwoordig die gekoloniseerde deel van hierdie gemeenskap. Daar word wel vanuit die waarnemingspunt van die gekoloniseerde vertel, maar die manier waarop hierdie vertelling 'n bepaalde identiteit van die gekoloniseerde tot stand bring, sou gesien kon word as 'n bevestiging van haar onderdanigheid. Die verhale, waarin vanuit die eerstepersoonsposisie vertel word, handel oor die ervarings van 'n huishulp, Katriena, wat in 'n wit vrou se huis in Kaapstad werk. Anders as in byvoorbeeld Elsa Joubert se roman *Die swerfjare van Poppie Nongena*, word die huishulp se ervarings van apartheid nie getematiseer nie. Die vertellings word eerder gekenmerk deur 'n vermyding van politieke kwessies ten gunste van 'n gemeensaamheid tussen werknemer en werkgewer. Nietemin is die sterk klasse-onderskeid tussen die vertellende karakter en haar werkgewer steeds duidelik te bemerk. Daar sou selfs tot die gevolgtrekking gekom kon word dat die verwoording van die gekoloniseerde se ervarings en gedagte-wêreld hierdie klasse-onderskeid versterk.

Die vertellende karakter Katriena word uitgebeeld as 'n eenvoudige, naïewe persoon wat die huishouding van haar werkgewer in orde kry en hou. Hoewel haar uitvoering van hierdie taak 'n bepaalde selfstandigheid inhou, word haar ondergeskiktheid voortdurend geïnskribeer in die weergawe van haar gedagte-wêreld, optrede en spraak. Wat laasgenoemde aspek van haar karakterisering betref, is dit te betwyfel of die ortografiese merking van haar spraak as nie-Standaardafrikaans in die konteks van die verhale gelees sou word as 'n ondermyning van die "suiwerheid" van Afrikaans (sien

hoofstuk 2). As gevolg van die representasie van die Katriena-karakter as onderdanig en eenvoudig, sal hierdie spraakpatroon waarskynlik eerder gelees word as 'n merker van koddigheid. Die ortografiese aanduiding van haar uitspraak, soos "ou de keloun" (eau de cologne, 1995:81), "moeilikheit, all sorts" (1995:41), "ernstigeit" (1995:37), "pampiertjie" (1995:123) en "brandnekels" (1995:111) sou eerder bestaande koloniale stereotipes versterk. Die weergawe van hierdie uitspraak van die gekoloniseerde introduseer nie soseer 'n bykomende woordeskat aan die heersende diskoers nie, as wat dit karakteriserend werk. Die karakter wat met behulp van hierdie ortografie geskep word, toon eerder ooreenkomste met wat Gerwel noem die "jollie Hotnot", "anders en minder as die dominante blanke koloniste, met die koddigheid gewoonlik die stempel van hierdie andersheid" (Gerwel 1987:95). Die koddige effek van nie-standaard woorde kan ewemin beskou word as 'n ondermyning van die kulturele meestersnarratief as die oppervlakkige inkorporering van die Zoeloe-kultuur deur die gebruik van die term "Ghokie", afgelei van "ugogo" vir die wit karakter se moeder (1995:18) of die eksotiserende beskrywing van die Bo-Kaap in die resep wat ook in die boek gegee word: "Hierdie spulletjie ruik tog te lekker, nes die Bo-Kaap" (1995:128).

Die gekoloniseerde kom in hierdie vertellings net oënskynlik direk aan die woord deur haar herinskripsie in die Afrikaanse literêre diskoers waar sy voorheen óf verswyg óf in oppervlakkige uitbeeldings gestereotipeer is. Die meer gedetailleerde weergawe van die gekoloniseerde se ervarings in die Katriena-verhale vind egter nie plaas in die konteks van 'n regstelling van die koloniale diskoers van die verlede nie. Eerder as wat in hierdie verwoording vanuit die gekoloniseerde se posisie 'n verzet geleë is teen die ondergeskikstelling van die gekoloniseerde in die diskoers van apartheid, word hierdie ondergeskikte posisie eerder bevestig. Deur die gekoloniseerde se eie woorde word sy nou gekonstrueer *as gekoloniseerde*, op 'n soortgelyke manier as die stilmaking van die subaltern wat deur Spivak beskryf is, soos hierbo bespreek. Selfs in gedeeltes waar daar oënskynlik 'n dialogiese interaksie plaasvind tussen die huishulp en haar wit vroulike werkgewer of dié se ma, is daar geen aanduiding dat sy hierdie posisie wil destabiliseer nie. Wat hierdie ondergeskiktheid verder versterk, is die verwoording van hierdie posisie in terme van ras deur die karakter self. Die klasse-ondergeskiktheid word deur die gekoloniseerde karakter genaturaliseer in terme van 'n biologiese kategorie, naamlik velkleur.

Vergelyk Katriena se konstruksie van haar eie subjekposisie wanneer sy haar werkgewer se ma ontmoet:

Ek voel 'n bietjie verleë lat 'n wit vrou so bly is om my te sien. 'Haai, Mevrou, ek hoop darem nie Mevrou het nonsies van my gehoor nie?' (1995:20).

Katrina se aanvaarding van haar posisie as gekoloniseerde sou nie gelees kon word in terme van 'n bedreigende mimiek wat geproduseer word tydens kontak tussen die koloniseerder en die gekoloniseerde nie. Bhabha (1994:86) gebruik die term mimiek om te dui op die nabootsing van die koloniale kodes deur die gekoloniseerde op 'n manier wat die geïnstansionaliseerde kennis en mag ondermyn. Volgens Bhabha word die koloniseerder se begeerte na 'n herkenbare, gerehabiliteerde ander beantwoord deur die gekoloniseerde se nabootsing van die rolle en kodes wat van hom verwag word deur die gesagsinstansie. Hierdie (onvolkome) nabootsing ondermyn egter die koloniale mag, omdat daar in die nabootsing 'n bedreiging af te lees is (Bhabha 1994:86). Daar sal in die volgende hoofstuk verder ingegaan word op kwessies van mimiek en ambivalensie in die koloniale verhouding. Dit is egter moeilik om in hierdie verhale aanduidings te lees van 'n bedreigende mimiek, in soverre dit die aanvaarding van 'n ondergeskikte posisie deur Katriena aangaan. Die konstruksie van 'n gekoloniseerde subjektiwiteit vind by monde van die gekoloniseerde "self" plaas, en skep die indruk dat die posisie van onderdanigheid iets is waarvoor die gekoloniseerde self gekies het of 'n natuurlike rol is wat sy aanvaar. Daar is wel sprake van ambivalente kragte van oorheersing en versorging, klasse-onderskeid en toenadering in die houding van die moeder van Katriena se werkgewer. Terwyl sy lid is van die bevoorregte klas wat vir haar klasposisie afhanklik is van die diens van mense soos Katriena, word sy tog gerepresenteer as goehartig en maternalisties, deurdat sy Katriena neem op 'n uitstappie teen Tafelberg op en vir haar tee en koek te koop (1995:27). Dit sou as 'n daad van bedreigende mimiek beskou kon word indien Katriena hierdie ambivalensie sou uitbuit deur vanuit haar posisie as gekoloniseerde die strukture van bevoorregting te bevraagteken. Sy sou byvoorbeeld haar rol as gekoloniseerde in so 'n mate kon naboots dat dit 'n ongemak veroorsaak vir die koloniseerder wat saam met haar sit en tee drink, of deur 'n oordrewe nederigheid 'n mimiek uitvoer van haar posisie as werknemer. Sodoende sou vrae ontstaan oor die strukture wat dit moontlik maak vir iemand om sowel staat te maak op die arbeid van

ander om 'n bepaalde klasposisie te handhaaf, as om hierdie klasposisie te gebruik om 'n veronderstelde gulhartigheid te demonstreer. Daar is egter in haar aanvaarding van ondergeskiktheid geen bedreiging vir die koloniale binariteit te bemerk nie:

Mevrou (...) ek het nooit gedink dat ek eendag in werkstyd hier bokant die aarde sal sit en tee drink (...) nie. En dit nogals saam met 'n wit vrou! (1995:31).

Die moontlikheid dat hierdie uitspraak gelees sou kon word as 'n mimiek van ondergeskiktheid, word naamlik teengewerk in die representasie van Katriena as kinderlik en eenvoudig, met geen geneidheid tot verset nie. Haar werkgewer plaas Katriena op dieselfde vlak as 'n kind wat deur haar ouma bederf word, eerder as dat twee volwasse vroue die keuse kon uitoefen om saam te gaan tee drink:

' Katriena,' sê sy vir my, so uit haar ma se nek, 'ek het gehoor dat 'n mens 'n knipmes en 'n ouma moet weghou van 'n kleinkind, maar so wragtie, ek het nie geweet jy moet haar weghou van jou char ook nie!' (1995:23).

Hierdie representasie van Katriena as eenvoudig word bevestig deur die weergawe van haar eie woorde en gedagtes. Katriena meen byvoorbeeld die "Ns." op 'n nota van haar werkgewer beteken "Nooit skoon" of "Nare spul", (1995:55), terwyl haar kinderlike, naïewe godsdienstigheid blyk uit uitsprake soos "die dywel is nie iemand om mee te spot nie, hy's serious business" (1995:36).

Hoewel daar dus in hierdie verhale van Scheepers 'n herinskripsie is van die gekoloniseerde in die dominante diskoers wat betref die vollediger inkorporering van haar lewensuitkyk, dien hierdie herinskripsie nie daartoe dat die koloniale binariteit ondermyn word nie. Die mediëring van die gekoloniseerde dien eerder as 'n versterking van koloniale opvattinge oor die natuurlike samehang van rasse- en klasseverskil of die stereotiperende koddige eenvoud van die gekoloniseerde. Die feit dat die konstruksie van die gekoloniseerde *as gekoloniseerde* plaasvind vanuit die perspektief van die gekoloniseerde self, verleen outoriteit aan die perpetuering van die koloniale binariteit. Die verhouding tussen kennisuitsprake en geïnstitusioneerde diskursiewe mag word naamlik gemaskeer deur die vertelstrategie. Die Katriena-verhale sou dus nie gelees kon word as terugskrywings teen die koloniale diskoers nie. Hoewel die gekoloniseerde in hierdie verhale aan die woord kom met staaltjies,

resepte en waarnemings, bly sy steeds gekonstrueer as afhanklike en minderwaardige gekoloniseerde, wat vir haar menswaardigheid afhanklik is van die erkenning van die koloniseerdersklas.

Izak de Vries: "Hardloop" en "Die mooiste meisie" (1998)

Verskeie verhale in Izak de Vries se debuutbundel, *Kom slag 'n bees*, is gesitueer binne die Venda-ervaringswêreld. Hierdie situering van die verhale maak hulle geskik om 'n postkoloniale leesstrategie op te toets, omdat daar vasgestel sou kon word of die ontginning van die Venda kultuur in die verhale op 'n koloniserende manier plaasvind al dan nie. De Vries se verhale sou ondersoek kon word om vas te stel of dit blootgestel kan word aan dieselfde kritiek wat al gelewer is teen die inkorporering van die Zoeloe-kultuur in Scheepers se verhale. Dit blyk egter dat terwyl die verwoording van die gekoloniseerde in bogenoemde verhale van Scheepers daartoe dien dat die gekoloniseerde steeds in 'n onderdanige posisie gefikseer word, dit nie die geval is in Izak de Vries se verhale (1998:1) nie. Waar die realistiese uitbeelding van die gekoloniseerde in die genoemde Scheepers-verhale gelees sou kon word as omvattende kennis aangaande die gekoloniseerde, word kennisproduksie aangaande die gekoloniseerde in hierdie verhaal van De Vries eerder geproblematiseer. Die representasie van die ander van apartheid vertoon in hierdie verhaal eerder 'n onafgeslotenheid of 'n openheid. Deurdadig val op die manier waarop verhale gekonstrueer word, word die onvolledigheid van enige fiksie oor 'n ander bevoorgrond. Die representasie van die Venda-kultuur wat in die verhaal tot stand kom, sal derhalwe ook gelees kan word as 'n fiksie sonder aanspraak op sluiting en omvattendheid. Sodoende word daar ruimte gelaat van waar bykomende kulturele kennis aangaande die gekoloniseerde geproduseer kan word.

Die verhaal word vertel vanuit die perspektief van 'n ek-verteller, 'n drawwer wat elke oggend deur die townships van Venda hardloop (1998:1). Die milieu plaas die verhaal dus reeds binne die ervaringswêreld van die gekoloniseerdes van apartheid. Daar kan afgelei word dat die verteller-karakter self ook 'n inwoner is van die township, op grond van sy verwysing daarna as "hier" ("Hier is elke drawwer 'n kampioen", 1998:1) en sy status as verteenwoordiger van die plaaslike sokkerklub ("Hier is die plaaslike sokkerklub nou. Ek is hulle hardloper", 1998:2). Terwyl hy

hardloop, konstrueer die drawwer verhale oor die mense wat hy op sy pad teëkom: “Jou kop raak vol verhale om te vertel as jy so hol. Daar is so baie stories om jou”, verduidelik hy (1998:1). Die drawwer “bou” dus ‘n “storie” (1998:3) rondom diegene wat hy sien in die townships, dit wil sê diegene wat behoort tot die ander van apartheid, want: “ ’n Mens raak gewoon aan die mense langs die pad. Elke individu, elke groep skryf iets in jou brein” (1998:3). Die konstruksies aangaande die inwoners van die township word egter op ‘n selfbewuste wyse aangedui as presies dit: konstruksies. Daar word dus nie gepretendeer om die gekoloniseerdes uit te beeld op ‘n alles-omvattende, “realistiese” of “korrekte” manier nie. Die verhale wat op só ‘n manier ontstaan, vertoon daarom ook hiate en word gekenmerk deur vrae eerder as ‘n selfversekerde kennis. Die verteller se representasies stuit op ‘n onvolledigheid en ‘n ontoereikendheid van kennis. Vergelyk die vraende wyse waarop ‘n identiteit gekonstrueer word vir ‘n ou man wat die verteller langs die pad sien:

Aits! Hier sit die ou man. (...) Hy was op sy dag ‘n voorbokvryer, dis seker. G’n vrou sou daardie hoed kon verbykyk nie. Toe daardie kop nog swart was, moes hy ‘n vermoë gehad het om sy lyf op wonderlike maniere te gebruik... Maar waarom dan so alleen deesdae? Waar is al die kinders wat so ‘n trotse lende kon teel? Het daardie gebaar leeg gebly, ‘n spoegie in die wind? Sou dít die rede wees waarom die hoed so hoog gelig word in ruil vir nog één glimlag? (De Vries 1998:2).

Ook wanneer die verteller-karakter die speletjie van ‘n groep skooldogters gadeslaan (1998:2-3), word sy waarneming gemerk deur vrae en die plasing van hul aktiwiteit binne sy eie verwysingsraamwerk (‘n program wat hy op televisie gesien het) eerder as die representasie daarvan as vasstaande, empiriese “feite”. Die verteller se waarneming van die gekoloniseerde se kultuur, soos dit uiting vind in aktiwiteite soos die dogters se spel, word dus mede-geïnskribeer in die representasie daarvan in die narratief. Die kulturele objek is nie bloot “daar” om gerepresenteer te word nie, dit kom tot stand binne ‘n bepaalde waarnemingsraamwerk. Deurdat die dogters se spel deur die verteller geplaas word in die konteks van sy waarneming van soortgelyke speletjies elders (“Imbali, Khayamandi, Soweto, Mitchell’s Plain en Atlantis, Rondebosch en Kuilsrivier, Houghton en Triomf”, 1998:2-3), word sekere afleidings gemaak aangaande die ooreenkomste en verskille tussen die koloniseerders en gekoloniseerdes in Suid-Afrika en elders in Afrika, en verkry die spel ‘n kulturele betekenis.

Die verteller-karakter wat sy eie waarneming inskribeer in bogenoemde representasie van die gekoloniseerdes wat hy op sy drafroete teëkom, is egter self ook 'n konstruksie van die diskoers waarvan die verhaal deel vorm. Dit blyk dat die verteller 'n polisieman is wat spesialiseer in rituele moord-sake, waarskynlik omdat daar veronderstel word dat hy 'n bepaalde kulturele kennis het wat hom daarvoor kwalifiseer.

Vyf dae tevore het hulle weer gebel. Rituele moord.

“Vertel,” sê die polisieielkundige. “Praat daarvoor.”

“Ek hardloop gereeld,” vertel die jong man (De Vries 1998:3).

Dit blyk uit bostaande paragraaf dat dit nie die eerste keer is dat die verteller so 'n saak ondersoek het nie (“hulle” het “weer gebel”). Dit word egter duidelik dat die jongste slagoffer 'n kind was wat die verteller altyd op sy drafroete gesien het. Daar kan, soos reeds genoem, afgelei word dat die verteller-karakter se hulp ingeroep word om hierdie soort saak op te los aangesien daar veronderstel word dat hy, as inwoner van die “townships van Venda” (1998:1) bekend is met die kulturele raamwerk waarbinne so 'n moord plaasvind. Sy duidelike afkeer in die wreedheid van die moord, bring hom egter in direkte opposisie met die daders. Hoewel die polisieman dus tot dieselfde kultuur behoort as die moordenaars, word identifikasie tussen hom en hulle vermy. Die verteller se walging in en sy veroordeling van die moordenaars se optrede word gesuggereer deur sy afgryse by die aanskouing van die verminkte liggaam:

Ag, jy weet tog hoe dit gaan. Die borste word afgesny, dan die skaamlippe, die lewer en die hart uitgekap, alles in 'n spesifieke volgorde. Dit gebeur terwyl die persoon nog leef, verkieslik terwyl sy nog kan skree. Hoe harder sy skree, hoe sterker is die muti glo. Ag, jong. Mpahleli is 'n wonderlike man, en hy berei jou goed voor vir wat wag. Dit was glo 'n broer wat geld gesoek het vir 'n nuwe motor... (De Vries 1998:4).

Die praktyk van 'n rituele moord ten einde 'n medisyne, of “muti”, te vervaardig, verteenwoordig 'n sterk merker van verskil tussen die Venda-kultuur en die dominante Afrikaanse literêre diskoers waarbinne hierdie verhaal geposisioneer is. Binne 'n koloniale diskoers sou hierdie gegewe kon dien as 'n legitimisering van

magsuitoefening, aangesien hierdie kulturele praktyk as “bewys” sou kon dien van die gekoloniseerde se barbaarsheid of wreedheid en daarom minderwaardigheid ten opsigte van die “beskaafde” Westerse kultuur. In die koloniale diskoers is sulke kulturele objekte dikwels gerepresenteer as deel van ‘n stereotiperende objektivering van die gekoloniseerde. Deur die gekoloniseerde te homogeniseer en individuele gekoloniseerde subjekte uitruilbaar te maak (JanMohamed 1985:64), kon so ‘n kulturele praktyk gesien word as inherent aan en essensialisties deel van alle lede van die gekoloniseerde kultuur. Daarom kon ‘n binariteit tussen koloniseerde en gekoloniseerde opgestel word wat berus op die homogeniteit van beide hierdie kulturele teenpole. In De Vries se verhaal word daar egter ‘n heterogeniteit geïntroduseer binne die gekoloniseerde kultuur. Die gevolg hiervan is dat ‘n eenvoudige binêre opposisie tussen die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde onmoontlik gemaak word. Terwyl die moord op die kind wel gepleeg word vanuit ‘n bepaalde kulturele raamwerk, waarbinne so ‘n ritueel gesien word as ‘n daad met bepaalde positiewe gevolge vir die dader, word hierdie kulturele raamwerk nie verabsoluteer nie. Die gekoloniseerde subjekte in die verhaal – die vertellende ek-karakter en sy polisie-kollega Mphahleli - vertoon ook teenstand teen en walging in die rituele moord. Die rituele moord word dus nie sonder meer gerepresenteer as deel van die Venda-kultuur nie, aangesien daar deur verskillende verteenwoordigers van hierdie kultuur op verskillende maniere daarvoor geoordeel word.

Deurdat die verhaal ‘n individualiteit verleen aan die verteenwoordigers van die gekoloniseerde kultuur, kan dit geles word as ‘n postkoloniale terugskrywing op die verswygings en homogeniserings van koloniale diskoerse soos dié van apartheid. Terselfdertyd vind daar ook vanuit die dominante Afrikaanse literêre diskoers ‘n ontginning plaas van kulturele verskil sonder dat ‘n omvattende kennis van die gekoloniseerde kultuur veronderstel word. Die subjektiewe en vraende aard van die narratief oor die inwoners van die township laat ruimte toe vir bykomende kulturele kennis, eerder as dat daar gepoog word om ‘n objektiewe kennis tot stand te bring. Die verhaal ontsnap dus in sy konstruksie van ‘n Venda-verteller en ander karakters aan ‘n eenduidige fiksering van die gekoloniseerde binne die dominante diskoers. Die subaltern word nie slegs as subaltern gekonstrueer nie, maar as ‘n subjek met die potensiaal om ‘n verskeidenheid posisies in te neem en wie se kulturele identiteit geproduseer word in ‘n dinamiese proses.

Die bepalende invloed van die waarnemingsposisie in die konstruksie van kulturele kennis word ook na vore gebring in Izak de Vries se verhaal “Die mooiste meisie” (1998:71), ook opgeneem in die bundel *Kom slag 'n bees*. Deurdat daar in dié verhaal aangetoon word dat ‘n ander kultuur nie vanuit ‘n waarde-vrye posisie waargeneem kan word nie, word verdere aansprake op objektiewe of omvattende kennis aangaande gekoloniseerde kulture binne die Afrikaanse literêre diskoers geïmplementeër.

Die aannames waarvolgens daar uit ‘n Westerse kultuur gekyk word na “tradisionele”, gekoloniseerde kulture in Suid-Afrika word in De Vries se verhaal op die voorgrond geplaas. Die kulturele bepaaldheid van die waarnemer wat vanuit ‘n bepaalde magposisie kennis oor ‘n ander kultuur produseer, word in die verhaal beklemtoon. Die verhaal handel oor ‘n Suid-Afrikaanse toergids, Gerrie, wat buitelandse toeriste begelei op ‘n toer van Venda. Hy vertel aan hulle ‘n legende oor die Fundutsi Meer, waar maagde volgens oorlewering geoffer is om voorouergeeste tevrede te stel (1998:72). Ten einde aan sy verhaal meer trefkrag te gee, gebruik hy twee van die meisies in die toergroep, Jucinta en haar sussie Sophie, se name as voorbeelde. Die toergids kies vir Jucinta as voorbeeld in sy narratief oor die uitverkiesing van die mooiste meisie in die stam. Daarna word die verhaal oor die maagde-offers uit die perspektief van Sophie vertel, en nie meer vanuit die toergids se oogpunt nie. Sophie transponeer in haar perspektief die Venda-kulturele gegewens na ‘n twintigste-eeuse Westerse konteks, met televisiekameras wat die gebeure verfilm. Die perspektiefwisseling word aangekondig deur ‘n verteller wat op metafiksionele wyse toetree tot die verhaal, deur byvoorbeeld kommentaar te lewer soos: “As ek ‘n filmregisseur was, sou ek op hierdie oomblik vanuit my seilstoel kon skree: ‘Cut!’ I like that! Now for the two shots of Sophie going back in time!” (1998:73). Verskillende perspektiewe word dus in die verhaal aan bod gebring: dié van die verteller, en via die verteller ook dié van die toergids en dié van Sophie. Die verteller speel dus ‘n fasiliterende rol in die perspektiefwisselings, en maak hierdie verskuiwing sigbaar, deur ‘n passasie soos die volgende:

Maar nou gee ons eers die perspektief terug aan die klein rastakoppie wat gefassineerd na Gerrie se storie sit en luister. Sy sien al klaar haar sussie, haar ouers en haarself in hierdie vreemde wêreld. Die einde is so tragies, maar sy kan sien hoe

gebeur alles voor haar. En soos dit 'n goeie storieverteller betaam, maak sy die storie haar eie. So, kom ons glip deur daardie helder, blink pupil van haar regterogte... Zzzzoeep! (1998:73).

Sophie verplaas die Venda-legende na 'n Westerse kulturele konteks van telefone, "room service", roomys, disko's, MTV en kalmeerpilletjies (1998:75-6). Die toergids het dus geslaag in sy doel:

Hulle wil die stories hoor, maar hy weet dat dit nodig is om dit in metafore te vertel wat toeganklik is vir donker brille, deurskynende bloese, hoëhakskoene, naskeermiddels en syhemde hier in die binneland van Venda (De Vries 1998:74).

Deur hierdie kontekstualisering word nie alleen die Venda-kultuur verplaas na die twintigste-eeuse Westerse konteks van die klein Britse toeris Sophie nie, maar sy word self in haar gedagte-wêreld ook verplaas na die Suid-Afrikaanse omgewing:

Sophie, haar pa en haar ma woon nie meer in Engeland nie. Hulle het hier in hierdie snaakse land kom bly en sit nou op 'n groot paviljoen en kyk hoe die meisies in hulle pienk bikini-broekies dans. Monty Python musiek speel (De Vries 1998:75).

Binne Sophie se verbeelding van die Venda-kultuur by die aanhoor van die legende, skuif verskillende kulturele kontekste dus oormekaar. Daar is dus sprake van 'n transkulturasie wat plaasvind. Sophie kan nie slegs die Venda-kultuur in isolasie waarneem nie, haar eie kulturele raamwerk bepaal haar waarneming, maar word ook op sy beurt weer beïnvloed deur dit wat sy waarneem. Die kennis wat geproduseer word oor die gekoloniseerde kultuur word dus nie van 'n waarde-vrye of kultuur-neutrale perspektief gedoen nie. Sophie word selfs ontsteld wanneer sy die legende probeer aanhoor in isolasie, soos die toergids dit vertel en dus sonder haar eie kulturele omgewing waarop die kennis aangaande die Venda-kultuur soos 'n palimpse geïnskrybeer word:

Gerrie se weergawe sonder TV-kameras en grimeerkunstenaars ontstem die dogtertjie, so sy luister steeds net met 'n halwe oor. In háár gedagtes lyk die pot wat Jucinta, volgens Gerrie, op haar kop sal moet dra, net soos Winnie the Pooh se

heuningpot. Dié pot is vol druiwe, perskes, appels, chocolate éclairs, roomys, Coca-Cola en appelterte (De Vries 1998:77).

Die Venda-legende word dus nie net geplaas binne 'n moderne Westerse omgewing sodra dit deur die Britse toeris waargeneem word nie, dit word ook geplaas binne die omgewing van 'n televisie-verfilmingstel. Die Venda-legende word ook in die waarneming daarvan en verwoording deur 'n kulturele ander gemaak tot 'n fiksie. Die verhaal bevoorgrond dus die feit dat die verwoording van 'n ander kultuur altyd 'n konstruksie is wat nie gedoen kan word sonder dat die waarnemer of verwoorder se eie kulturele konteks 'n bepalende invloed daarop uitoefen nie. Daar kan nie direk toegang verkry word tot die gekoloniseerde se kultuur nie – taal is ondeursigtig en die verwoording word self deel van dit wat verwoord word. Dit geld sowel die perspektiewe van die toergids - wat sy weergawe van die verhaal aanpas na gelang van sy diskursiewe omgewing (die toeriste met wie hy in gesprek tree) - as die dogter, wat interkulturele vertaling toepas. Dit geld egter ook dié van die verteller in die verhaal, wat op metafiksionele wyse kommentaar lewer op ook sý interpretatiewe rol in die representasie van die gemarginaliseerde kultuur in die dominante Afrikaanse literêre diskoers.

Die “tradisionele” Venda-kultuur word dus in De Vries se verhaal nie gerepresenteer as iets wat staties is en bloot geapproprieer kan word nie, selfs nie vir toeristiese gewin nie. Selfs die oënskynlik mees onskuldige toeristiese waarneming van 'n ander kultuur staan in 'n reeks verhoudings met die waarnemers se kulturele kontekste. Ook 'n “tradisionele” kultuur kan nie sonder meer ontgin word asof dit tot die verlede behoort en gereed lê vir appropriasie nie. Deurdat De Vries se verhaal ook 'n tydsprong uitvoer na die toekoms, wanneer die klein Britse toeris Sophie volwasse is en Suid-Afrika herbesoek vir navorsing (1998:74), word daarop gewys dat ook sogenaamde “tradisionele” kulture die vermoë besit om binne verskillende tydsgewrigte met nuwe kontekste te artikuleer. Die Venda-kultuur word dus nie in die verhaal gerepresenteer as 'n stabiele, ahistoriese en eenduidige entiteit, soos die geval dikwels is met nie-Westerse kulture in koloniale diskoerse nie (Clifford 1988:246). Die Venda-kulturele teks word eerder in De Vries se verhaal hanteer volgens die beginsels van die revisionistiese antropologie, binne 'n proses van konkrete poësis, 'n mitiese kulturele “woord” wat telkens opnuut gematerialiseer, uitgeruil en

geïnterpreteer word in nuwe kontekste (Clifford 1988:86). Die kulturele kennis wat deur die koloniale diskoers geproduseer word, is nie waardevry nie, maar onderworpe aan die aannames van die waarnemer, wat in 'n bepaalde magsverhouding tot die onderwerp van waarneming staan. Hierdie insig word ook verwoord deur 'n aanhaling deur die ouer karakter Sophie, wat tydens 'n latere herbesoek aan Suid-Afrika aanhaal uit Hammond:

Every individual is at once the beneficiary and the victim of the linguistic tradition into which he or she has been born – the beneficiary in as much as language gives access to the accumulated records of other people's experience, the victim in so far as it confirms him [or her] in the belief that reduced awareness is the only awareness ... (De Vries 1998:75).

Dat die verskillende perspektiewe op die Venda-kultuur egter ook gemanipuleer kan word in 'n literêre narratief, word ook in die verhaal op die voorgrond geplaas deur die verteller se verklaring van sy organiserende rol. Vergelyk sy toetrede tot die narratief: “Dis 'n storie dié, nie 'n film nie. *Ek wil* die perspektief verander, en dit moet dié van klein Sophie word (...)” (1998:74, my kursivering).

Die kulturele kennis wat in koloniale representasies van die gekoloniseerde gegee is, word dus nie bloot herskryf nie, maar die aannames onderliggend aan die produksieproses word blootgelê in die verhaalgegewens self. Die problematiek rondom die spreke aangaande die kulturele ander vanuit 'n posisie van diskursiewe mag word ook op metafiksionele wyse geïnkorporeer in 'n ander verhaal in dieselfde bundel, “Die verlede lê nog voor” (1998:11). Die hoofkarakter in dié verhaal, 'n kommunikasie-konsultant, kommodifiseer kulturele kennis deur dit beskikbaar te stel aan sakelui om te benut in die advertensiewese (1998:13). Die medepligtige rol wat die skrywer van literêre tekste kan speel hierin, kan gelees word in die metafiksionele introduksie van die reële outeur van die verhaal in die narratief. Die hoofkarakter, Jan Coetzee, skryf in die verhaal 'n brief aan 'n mnr. I.D. de Vries, waarin hy hom vra om teen betaling verhale uit die Venda-omgewing voor te lê aan sy maatskappy (De Vries 1998:13). Die feit dat die fiksionele karakter aan wie die brief gerig word, se naam ooreenstem met dié van die bundel se reële outeur, kan gelees word as 'n selfbewuste aanduiding van die besef dat die verwoording van 'n ander kultuur (soos in verskeie verhale in De Vries se bundel) deel kan vorm van voortgesette kapitalistiese

magsuitoefening. Hierdie stel kruis- en metafiksionele verwysings (wat ook voortgesit word in die verhaal “Die Knop”) verhoed dus dat die kennis wat in De Vries se verhale geproduseer word oor die gekoloniseerde sonder meer gelees kan word as objektiewe, empiriese waarheidsuitsprake. Deur die skakeling van die verskillende selfrefleksiewe verwysings word die waarnemingsposisie deurgaans in die bundel mede-geïnskribeer. Dit geskied nie slegs eenmaal, van buite die literêre teks in ‘n skadeloosstelling nie, maar word telkens geïnkorporeer in die fiksionele narratiewe self. Sodoende word sluiting en finaliteit in die spreke oor die kulturele ander voortdurend onderbreek en uitgestel.

Ina le Roux: *So lief as wat daardie hoender vir ‘n skoot is* (1996)

Bogenoemde verhale van Izak de Vries is ‘n duidelik gefiksionaliseerde weergawe van elemente uit die Venda-kultuur. In dié verhale is ‘n selfbewuste verklaring van die waarnemer se betrokkenheid by die produksie van kulturele kennis in die verhaalnarratiewe self aantoonbaar. Die begeleidende selfrefleksiewe verwysing in Ina le Roux se bundel *So lief as wat daardie hoender vir ‘n skoot is* (1996), stem egter meer ooreen met dié van ‘n empiriese antropologiese teks. Aangesien hierdie verwysing na die metodologiese proses van kulturele optekening buite die verhaalnarratiewe self staan, sou die verhale in haar bundel gelees kon word binne ‘n groter aanspraak op objektiewe waarheidsgeldigheid. Le Roux se verhale word naamlik aangebied as ‘n geïntegreerde, finale geheel van kennisuitsprake. Die verwysing na die manier waarop kennis oor die Venda-kultuur ingesamel is, word eers agterna, in ‘n aparte hoofstuk (getiteld “Die begin”), uiteengesit. Indien die verhale egter krities gelees word binne hul posisie in die postkoloniale literêre diskoers in Afrikaans, ontstaan die vraag of bogenoemde verwysing na die manier waarop data ingesamel is, wel genoegsame relativisering bied vir die gesagsinstansie vanwaar kennis oor die kulturele ander van apartheid geproduseer word. Die moontlikheid bestaan dat die verhale steeds ‘n ondergeskikte gekoloniseerde identiteit kan konstrueer selfs al word ‘n verklaring gegee van die rol van die interpreterende en organiserende instansie.

Le Roux se bundel bevat verhale met ‘n ek-verteller, pastoor Piet Mavhetha van Folovhodwe in Venda. Die verhale kan op grond van hul tematiese skakeling ook as ‘n eenheid gelees word. In die nawoord (“Die begin”, 1996:97), waarin die

metodologie uiteengesit word waarvolgens die Venda-verhale opgeteken is, word daar gesê dat sy verhaal “in brokke” aan die outeur weergegee is: “Uit die donker vertel hy van dinge wat hy byna vergeet het” (1996:108). Terwyl Mavhetha as interpreteerder en tolk vir die outeur optree, wat bandopnames maak van Venda-volksverhale, vertolk die outeur (die “ek” in die nawoord, wat onderskei word van die res van die bundel deur ‘n veranderde tipografie en ‘n opmerklieke verskil in register) die rol van optekenaar en bewaarder van verhale wat andersins – so word gesuggereer – vergete sou raak. Die interpretatiewe en ordenende rol van die outeursinstansie word egter gemaskeer deur die aanbieding van die verhale as ‘n regstreekse vertelling deur die gekoloniseerde self, wat nie onderbreek word deur selfrefleksiewe verwysings deur die outeursinstansie nie.

Die verhale sou, vanweë hul tematiek, gelees kon word as ‘n herinskripsie van ‘n kultuur wat in die dominante Afrikaanse literêre diskoers ‘n gemarginaliseerde posisie beklee. Die kulturele inligting daarin vervat sou kon dien as ‘n regstelling vir die verswyging wat deel was van die koloniale diskoers in Afrikaans, deurdat dit ‘n vollediger blik op die leefwêreld van ‘n gekoloniseerde groep gee. Die verhale is ook temporaal gesitueer in ‘n letterlik post-koloniale Suid-Afrika, ‘n “New South Africa” (1996:77) wat aangebreek het met “die jaar van die political freedom” (1996:70) in 1994. Hoewel sommige verhale wel breë politieke en sosiale kwessies soos die Heropbou- en ontwikkelingsprogram, oftewel die RDP, hanteer (byvoorbeeld die verhaal “Die RDP”, 1996:95), staan hierdie tematiek nie voorop in die bundel nie. Die meerderheid verhale handel eerder oor sosiale kwessies op gemeenskaps- of gesinsvlak sonder dat die makrologiese magsverhoudinge van apartheid ter sprake kom as deel van ‘n postkoloniale kritiek. Die feit dat daar egter uitvoerig aandag gegee word aan die kulturele verwysingsraamwerk en tradisionele gebruike van die Venda-gemeenskap, maak dit moontlik om die verhale te lees as deel van ‘n postkoloniale projek om die beskadigde kulturele identiteit van gekoloniseerdes te herstel.

Hoewel daar verskeie verwysings is na Venda-gebruike deur middel van Venda-woorde in die verhaaltteks, is die bundel voorsien van ‘n woordelys wat vertalings en verdere verklarings aanbied. Anders as in die geval van De Vries se verhale, waar Venda-woorde ook in die teks ingevoeg word, veroorsaak hierdie leksikale

vreemdheid in Le Roux se bundel dus nie in dieselfde mate 'n versteuring van die dominante taal in die Afrikaanse literêre diskoers nie. Aangesien daar uitvoerige vertalings verskaf word, sou die Venda-woorde eerder beskou kon word as invoegings vir lokale kleur as 'n ondermyning van die dominante diskoers of 'n verskuiwing van die grense van standaard-Afrikaans. Daar word wel afgewyk van standaard-Afrikaans in die verhale, maar die afwyking word eerder gebruik as 'n aanduiding van die spreker se gebrekkige hantering van die taal. Die Afrikaans waarin die woorde van Piet Mavhetha vanuit 'n eerstepersoons-vertelperspektief weergegee word, sou naamlik eerder bestempel kon word as dié van 'n tweedetaal-spreker of aanleerder van Afrikaans as 'n gemarginaliseerde streeksvariant. Die feit dat hierdie vorm van Afrikaans vanuit die dominante diskoers in Afrikaans in die mond gelê word van 'n nie-spreker van die taal, sou gelees kon word as 'n merker van 'n bepaalde ideologiese oriëntasie in die konstruksie van Mavhetha as verhaalgestalte. Veral in die lig van verdere karakterisering in die verhaal, waarvolgens Mavhetha uitgebeeld word as onderdanig of eenvoudig, kan die representasie van sy taalgebruik gesien word as 'n middel om hom te karakteriseer as kinderlik, koddig of goediglik naïef. Die voortdurende invoeging van Engelse woorde, die ortografiese aanduiding van leksikale vervormings soos "soekoeritie" (security, 1996:38), "koeldrienk" (cooldrink, 1996:38), "offies" (office, 1996:77) en "dieselin" (diesoline, 1996:69) en weergawe van nie-standaard sinskonstruksies ("Netnou as ek so soek en soek na die mense op daardie list sal ek kry ek het God lankal verloor", 1996:77) dui nie op 'n bepaalde soort Afrikaans wat onderling tussen lede van 'n gemarginaliseerde gemeenskap gepraat word nie. Dit is eerder 'n stylfiguur wat die indruk wek van 'n direkte transkripsie van 'n nie-moedertaalspreker van Afrikaans.

Dit is te bevraagteken of hierdie taalgebruik wel gelees sou kon word as 'n appropriasie van die koloniseerder se taal as deel van 'n terugskrywing na die dominante Afrikaanse literêre diskoers waar standaard-Afrikaans die norm was. Dit dui waarskynlik eerder op 'n spreke namens die gekoloniseerde waarin die gekoloniseerde steeds in die diskoers gefikseer is *as gekoloniseerde*, iemand wie se minderwaardigheid onder meer daaruit blyk dat hy die koloniseerder se taal nie na behore beheers nie. Hierdie fiksering van Mavhetha as gekoloniseerde spruit voorts uit sy onkritiese aanvaarding van die gesagstrukture waarvolgens wit mense in 'n dominerende posisie bo hom aangestel is. Die verhaal "Die wit seuntjie" (1996:48) is

hiervan 'n voorbeeld. In hierdie verhaal roep die ek-verteller sy jeug in herinnering, toe hy as veertienjarige seun in diens geneem is deur 'n wit gesin, waar hy gehelp het met huishoudelike take en bevriend geraak het met die seun. Hoewel hy "soos 'n kind in die huis" (1996:49) van die wit gesin geraak het, verwys hy steeds, in sy retrospektiewe vertelling, na die egpaar as "miesies", "nooi" en "baas" (1996:49-50). Daar word eerder na die vriendelikheid en goedgunstigheid van die wit gesin verwys as dat die koloniale strukture gekritiseer word wat aanleiding gegee het tot die groot ekonomiese ongelykheid tussen hulle. Hy verwys wel na die weiering van die amptenare by die Krugerwildtuin om hom saam met die wit gesin binne te laat op grond van sy velkleur (1996:50):

Ek vra "Wat is fout, baas, is hulle vol?" Hy sê "Nee, dis oor jy's swart." O, nou wonder ek, dalk is daar 'n muskiet of ding wat my sal steek of so. Naderhand klim die nooi ook uit. Ons hoor haar baie hard praat daar binnekant. "Dan slaap hy in die blerrie kar!" hoor ons (Le Roux 1996:50).

Hierdie ontmaskering van die diskriminasie van die apartheidsbeleid word egter op so 'n manier weergegee dat dit daartoe dien om Mavhetha te karakteriseer as polities naïef en gedwee. Eerder as om in opstand te kom teen die diskriminasie wat hy ervaar, verwoord hy 'n onkunde oor die rede hoekom hy nie binnegelaat kan word nie. Hoewel hierdie karakterisering van Mavhetha moontlik as gemotiveerd beskou sou kon word in die lig van sy ouderdom tydens die episode, dien veral die uitbeelding van die wit karakters se reaksie op die diskriminasie daartoe dat hulle steeds 'n meerderwaardige posisie in die diskoers beklee. Tydens hierdie episode, maar ook in die res van die verhaal, word die wit egpaar uitgebeeld as moreel onkreukbaar en goedgunstig. Dit is hulle wat die reëls van die samelewing oortree ten einde Mavhetha tegemoet te kom, hom werk aan te bied en in hul huis te verwelkom.

Die uitbeelding van die hegte vriendskap wat tussen die wit seuntjie, Johan, en Mavhetha ontwikkel het, dien egter daartoe om Mavhetha te omskryf as eenvoudig en selfs primitief in vergelyking met die wit mense. Die simboliese waarde wat aan hierdie onderskeie kulture toegeken word, bly ongelyk. Hoewel die wit seuntjie se gedrag tekens van verandering vertoon (hy wil byvoorbeeld ook uit 'n blikbeker en –bord eet en drink, 1996:48), is dit grootliks 'n nabootsing van 'n posisie waarin

Mavhetha verkeer as gevolg van diskriminasie wat deur dieselfde wit gesin teenoor hom gepleeg word. Die feit dat hy uit 'n blikbeker en -bord moet drink en eet, wat deur die wit seuntjie nageboots word, is nie soseer 'n kulturele handeling nie as wat dit 'n teken is dat hy waarskynlik op een of ander wyse onbevoeg beskou word om uit gewone borde en bekere van die wit gesin te eet en drink. Nietemin word hierdie diskriminasie nie in die verhaal gekritiseer nie. Daar word eerder gesuggereer dat die wit seun, in sy nabootsing van die swart seun se gewoontes, minder beskaafd geraak het as sy ouers. Deur op te tree soos die swart seun, word hy soos " 'n bobbejaan" wat mak gemaak word, onvanpas in sy ouerhuis (1996:48). Ten spyte van die representasie van die transkulturasie wat tussen die twee seuns plaasgevind het, word die wit kultuur steeds uitgebeeld as superieur. Die "suiwerheid" van die dominante kultuur word dus slegs oënskynlik ondermyn, aangesien die uiteindelijke gevolg van transkulturasie uitgebeeld word as 'n regressie na primitiwiteit. Die feit dat hierdie konstruksie van Mavhetha in 'n onderdanige posisie teenoor die wit gesin geskied asof dit by monde van homself, in 'n regstreekse vertelling, gedoen word, wek die indruk van 'n "natuurlike" minderwaardigheid. Omdat die verhaal 'n eerstepersoonsvertelling is, kan dit gelees word as 'n aanvaarding deur Mavhetha van sy onderdanigheid teenoor sy "baas" en "miesies", aangesien die rol van die outeursinstansie in die dominante diskoers verhul word.

Hoewel daar dus in hierdie verhale namens die gekoloniseerde gepraat word en die gekoloniseerde kultuur in die dominante Afrikaanse literêre diskoers geïnskribeer word, word die gekoloniseerde steeds in sekere opsigte gefikseer in 'n onderdanige posisie. Die feit dat daar oënskynlik 'n "outentieke" stem gehoor word in die verhale, kan daartoe lei dat die ideologiese kragte wat vanuit die dominante kultuur in die tekste uitgeoefen word, misgelees word. Die positiewe representasie van Christelike godsdiens en Westerse waardes in die verhaal sou gesien kon word as 'n verskuilde ideologiese posisionering. Die bevoorregte posisie in die verhale van die Christelike godsdiens en Westerse praktyke ten opsigte van tradisionele kulturele gebruike, word toegeskryf aan die gekoloniseerde. Mavhetha word deur sy "eie" uitsprake gekarakteriseer as 'n lid van die gemeenskap wat reeds tot 'n bepaalde insig in verband hiermee gekom het, en wat hierdie waardes moet oordra aan die res van die gemeenskap. Die Venda-kultuur word gesien as 'n denkraamwerk wat 'n verlamme bygelowigheid in die hand werk. Mavhetha, as pastoor wat opleiding

ondergaan het (waaraan 'n verhaal gewy word, "Die practical", 1996:71) verteenwoordig 'n skakel tussen die Westerse en Venda kulture. Deur die vertelstrategie van 'n eerstepersoonsvertelling word die Westerse waardes wat Mavhetha aanneem en in opposisie stel teenoor die tradisionele Venda gebruike, gekonstrueer as inherent superieur aan die gekoloniseerde kultuur omdat hy self teen sy eie kultuur kies ten gunste van Westerse waardes. Die bygelowigheid of primitiwiteit wat in die verhale uitgebeeld word as grondliggend aan die tradisionele gebruike van die Venda, word dan nie gesien as 'n konstruksie vanuit 'n dominante Westerse diskoers nie.

Die spanninge wat ontstaan in die Venda-gemeenskap as gevolg van die invoering van die Christelike godsdiens, word nie gekritiseer as verwant aan 'n koloniale, Westerse versteuring van die kulturele identiteit van die Venda nie. Dit word eerder die lede van die Venda-gemeenskap self ten laste gelê, wat nog nie tot dieselfde insig gekom het as Mavhetha en sy mede-bekeerdes nie. Reeds in die eerste verhaal, "Alidzulwi en nurse Thifheli", word daar 'n onderskeid getref tussen diegene in die gemeenskap wat hulle by die kerk aangesluit het en diegene wat nie het nie. Die simboliese mag is duidelik in die guns van die bekeerdes. Wanneer die vroulike karakter Alidzulwi by die ek-verteller kom aanklop om gebed te vra "want sy het bekeer" (1996:9), word haar man uitgebeeld as 'n ongelowige met 'n drankprobleem wat haar mishandel. Mavhetha en sy vrou se posisie as Christelike leiers verskaf aan hulle 'n insig in die probleme van diegene wat nog aan hul ou weë vashou:

Binnekant sien ons die groot armoed. Daar is niks mieliemeel in die kombuis nie, die bierblikke lê agter hoog soos 'n berg. Die kinders is so maer en skrikkerig. Ek en my vrou sien en weet, bier en die kerie gaan saam (Le Roux 1996:10).

Die tradisionele patriargale gesagsverhouding in die Venda-kultuur, 'n struikelblok in die nuutbekeerde vrou se godsdiensbeoefening, word nie vanuit 'n posisie in die kultuur self ondermyn nie. Daar word eerder 'n beroep gedoen op die pastoor, wat dit vanuit sy gesagsposisie as verteenwoordiger van die Christelike kerk moet doen. Dit is vir Mavhetha moontlik om gesag oor die patriarg uit te oefen, aangesien hy 'n insig in die Venda-kulturele raamwerk het, terwyl hy self buite dié raamwerk kan tree:

Sy huil baie en ek wonder oor haar, dit lyk dan of dit nie met hulle te sleg kan gaan nie, haar man ry 'n bakkie. Toe ons opstaan, vra sy dat ek by haar man permission moet kom vra dat sy asseblief op die Sondag kerk toe kan kom. Ja, ek ken daardie permission, partykeer gaan dit baie swaar, as die man sê nee, bly dit nee (Le Roux 1996:9).

Ook in die verhaal "Die sny van die kind" (Le Roux 1996:18) word die Christelike godsdiens in opposisie geplaas teenoor die Venda-kultuur. Die Christelike godsdiens word uitgebeeld as die enigste alternatief vir die patriargale onderdrukking wat volgens die verhaal deel vorm van die Venda-kultuur:

Die kind word gebore en dis 'n seuntjie. Ai, R.T. Matshusa se geloof word sterk, ons hou aan dankie sê. Maar nou is daar een groot moeilikheid, die man kom sê as die *mukumbi* (maroelabier, volgens die woordelys - HW) gemaak word, sal dit ook 'n goeie tyd wees om die kind te sny. Ai, wat nou? R.T. Matshusa kom daar by my op Folovhodwe en sy huil, sy kan mos nie dat hulle die kind orals op die gesig en arms sny en toormedisynie invryf nie, want dis 'n kind wat ons voor gebid het. Ons begin weer hard bid. Maar die man en sy hele familie staan sterk in die geloof van die voorvaders en die vrou kan nie eens met hom daarvoor praat nie. Hy is die man en die kind is in die lyn van die voorvaders, ons kan dit nie breek nie (Le Roux 1996:18).

Die Christelike godsdiens word deur hierdie opponering daarvan teenoor die gebruike in die Venda-kultuur, geplaas in 'n posisie wat vanuit 'n Westerse raamwerk gesien sou word as meer gevorderd op 'n teleologiese lyn van beskawing as die tradisionele geloof. Hierdie teleologiese siening word ook deur lede van die gemeenskap self oorgeneem, aangesien dit gesien word as 'n soort kennis waaraan mens deelagtig word wanneer daar gevorderd word vanuit die beperkinge van die Venda-kultuur. Vergelyk die manier waarop Mavhetha in die verhaal "Jack May Ramarumo" (1996:21) sy herinnering aan die dae voor sy bekering verwoord, toe hy nog die tradisionele Venda-geloof aangehang het:

Hy het my *gephanzhilela*. *Phanzhilela* beteken iemand toor jou, hy kan dit doen met 'n woord of met medisyne wat hy op jou pad neersit, enige manier. Die vrouens skrik, hulle hardloop na die dokter toe en sy gee vir my iets uit 'n koedoehoring om te drink wat die toorkrag van Ramarumo sal dilute. Ek drink en voel bietjie beter. Ai, as ek nou so daaraan dink, dan skaam ek my, ons was so vas in die toorkragte al wat ons

kon doen, was om dit te dilute, ek het *nog nie geweet* dat Jesus Christus ons heeltemal kan losmaak nie (Le Roux 1996:23, laaste kursivering van my - HW).

Deur hierdie konstruksie van die Venda-kultuur by monde van Mavhetha, word die moontlikheid uitgesluit dat die Venda-kultuur dinamies genoeg is om self tradisionele gebruike soos patriargale gesag of toorrituele aan interne kritiek te onderwerp. Die moontlikheid dat hierdie gebruike uit eie keuse, deur algemene konsensus, deur die gemeenskap in stand gehou word, word ook uitgesluit. Die teks – in passasies soos bostaande - veronderstel eerder dat die lede van die gemeenskap redding benodig van hul “primitiewe” kultuur (die flaptteks noem dit die “lewensiening van (...) oer-Afrika”). Dit gebeur deur, soos Mavhetha in bostaande passasie doen, aan die eie kultuur te ontsnap en te kies vir die “superieure” Westerse kultuur waarmee die Christelike godsdiens geassosieer word. Die Venda-kultuur word ook geplaas teenoor ander manifestasies van die Westerse kultuur, waarvolgens die klem gelê word op tradisionele bygeloof wat vooruitgang belemmer. In die verhaal “Skool maak meisies mal” (1996:90) word daar byvoorbeeld verwys na ‘n oorgelewerde opvatting dat om skool toe te gaan, “‘n dogter se kop net deurmekaar” maak sodat sy nie ‘n man kan kry nie (1996:90). Die verhaal “Family Planning” (Le Roux 1996:82) dra by tot die uitbeelding van Mavhetha as iemand wat insig het in die Westerse vooruitgang, terwyl sy vrou emosioneel reageer op die moontlikheid van ‘n geboortebeperkingsoperasie. In hierdie verhaal word Mavhetha ook geskets as tussenfiguur, iemand wat vanuit die primitiwiteit van die Venda-kultuur oorgegaan het na die rasionaliteit van die Weste. Hy moet nie net vir sy vrou die (veelseggend genoeg Nederlandse) dokter se woorde na Venda vertaal nie (1996:82), maar moet ook vir haar verduidelik dat ‘n geboortebeperkingsoperasie nie beteken dat sy op dieselfde vlak geplaas word as ‘n bok wat geslag moet word nie (1996:83). Hierdie verhaal plaas groot klem op die groot hoeveelheid kinders waaraan die Venda-vroue geboorte sou gee, deur onder meer ‘n Venda-spreekwoord aan te haal waarvolgens vroue wat slegs “ses of sewe” kinders het, bestempel word as vroue wat “nog nie gewerk” het nie (1996:82). Hierdie gegewens sou gelees kon word as enersyds ‘n dubbele gekoloniseerdheid van die vrou, as onderdruk deur sowel die Westerse as patriargale samelewings. Andersyds, deur die klem wat voortplanting in die representasie van die vrou in ‘n Westerse diskoers betref, is dit ook ‘n aanduiding van hoe die vrou die eerste slagoffer is van diskriminasie teen ‘n bepaalde kultuurgroep. Gilroy (1992:54) se opmerkings oor die

stereotipiese uitbeelding van swart vroue as bedreigend vrugbaar, is hier van toepassing.

Deurgaans in die bundel word die alternatief tot 'n aanvaarding van die Westerse kulturele raamwerk dus uitgebeeld as dit wat vanuit 'n Westerse oogpunt beskou sal word as 'n voortgesette agterlikheid of primitiwiteit. Die moontlikheid dat die invloed van die Westerse kultuur kan neerkom op 'n perpetuering van kulturele dominasie deur die Weste word uitgesluit. Op grond hiervan sou dit moontlik wees om die betrokke verhale te lees as 'n voortsetting van die koloniale diskoers, veral binne die verhouding tussen koloniale gesag en die Christelike godsdiens. Loomba (1998:114) wys daarop dat hierdie motief reeds in vroeë koloniale tekste teruggevind kan word:

The efforts to convert natives accompanied most colonial endeavours, even though they were often unsuccessful. From the earliest ventures, the fantasy of conversion was rampant, and sixteenth- and seventeenth-century plays, travelogues and pamphlets all showed "good" Turks, Moroccans, "Indians" and others willingly embracing Christianity.

Loomba verwys voorts na die dankbaarheid wat aan gekoloniseerdes toegeskryf word in koloniale tekste vir die hemelse kennis (*celestial knowledge*) wat hulle deur hul bekering tot die Christelike geloof ontvang het. Hierdie kennisoordrag word dan gesien as regverdiging vir koloniale magsuitoefening en ekonomiese uitbuiting. In die bundel van Le Roux sou die rol van die godsdiens ook as sulks gelees kan word. Politieke aktiwiteite, waarmee gekoloniseerdes koloniale mag omver wou werp, word in die bundel uitgebeeld as ondergeskik aan godsdiensbeoefening. In die verhaal "Die jaar van die vote" (1996:68) word daar by monde van Mavhetha gesê dat die politieke aktiwiteite van die kinders in 1994 hulle "wild" gemaak het en tot kommer by die ouers gelei het. Wanneer politieke organiseerders vir Mavhetha vra vir die gebruik van sy kerk, weier hy:

Hoe nou? vra hulle. Dis dan die jaar van die political freedom en hoe kan ek so praat? Hulle kyk my vas. Ek kan niks anders sê nie, al wil ek. Die kerk kan hulle nie kry nie, dis die Here se kerk (Le Roux 1996:70).

Ook in die verhaal "Die RDP" (1996: 95) word politieke bedrywigheede uitgebeeld as 'n versteurende invloed op godsdiensoefening. Mavhetha moet naamlik van sy gemeentelede aanspreek wat laat kom vir kerk omdat hulle by 'n vergadering van die Heropbou-en-ontwikkelingsprogram was. Die belangrikheid van politieke aktivisme vir die omverwerping van 'n koloniale bestel word dus ontken, terwyl 'n godsdienstige lewenswyse positiewer waardeer word.

Mavhetha, as gekoloniseerde subjek, sou moontlik beskryf kon word as 'n "mimic man" in Bhabha (1994:86) se terminologie. Mavhetha se navolging van Westerse kulturele patrone beantwoord aan die koloniseerder se begeerte na 'n herkenbare, hervormde ander. Die gekoloniseerde se nabootsing lyk byna dieselfde as die koloniserende self, maar steeds verskillend. Volgens Bhabha kan hierdie verskil die verhouding tussen die self en ander destabiliseer, omdat daar in die nabootsing 'n bedreiging af te lees is. Die nabootsing of mimiek is dus 'n teken van verskil tussen gekoloniseerde en koloniseerder wat die invloed van koloniale mag bevestig, maar terselfdertyd ook die geïnstitusioneerde kennis en mag kan ondermyn. Die vraag ontstaan of die konstruksies (soos hierbo bespreek) van Mavhetha as kinderlik opreg en onderdanig, die veroordeling van politieke aktivisme en die ondergeskikstelling van politiek aan godsdiensoefening, kan dui op 'n magsuitoefening vanuit die koloniale diskoers om die bedreiging te besweer wat subjekte soos Mavhetha se mimiek inhou vir 'n perpetuering van koloniale mag. Eerder as wat die destabiliserende invloed wat Mavhetha se mimiek moontlik kan hê op die koloniale gesag in die verhale bevoorgrond en uitgebuit word, sodat die koloniale mag ondermyn kan word, word Mavhetha se onderdanigheid deurgaans beklemtoon. Die bedreiging waarvan Young in die volgende passasie praat, is nie maklik merkbaar in die representasie van Mavhetha se mimiek nie:

The mimic man, insofar as he is not entirely like the colonizer, white but not quite, constitutes only a partial representation of him: far from being reassured, the colonizer sees a grotesquely displaced image of himself. Thus the familiar (...) becomes uncannily transformed, the imitation subverts the identity of that which is being represented, and the relation of power, if not altogether reversed, certainly begins to vacillate (...) The surveilling eye is suddenly confronted with a returning gaze of otherness and finds that its mastery, its sameness, is undone (Young 1990:147).

Hierdie bedreigende, ondermynende aspek is grootliks afwesig in die representasie van Mavhetha se nabootsing. Die vraag kan dus wel gevra word of die representasie van Mavhetha as 'n nabootser van die Westerse kultuur en Christelike godsdiens wel enigins gelees sou kon word as 'n postkoloniale ondermyning van die binariteit van apartheid. Dit is moontlik dat die klem op Mavhetha se aanhang van Westerse kulturele waardes eerder die superioriteit van die koloniserende kultuur bevestig. Die konstruksie van die gekoloniseerde kultuur in die bundel as primitief en eksoties anders as die Westerse kultuur, sou eerder gelees kon word as 'n diskursiewe reaksie om koloniale mag te herbevestig in die lig van moontlike sinkretistiese neigings wat die binariteit van kolonialisme kan versteur.

Die verwoording van die Venda-kultuur in Le Roux se bundel inskribeer dus wel 'n gemarginaliseerde kultuur in die dominante Afrikaanse diskoers. Dit is egter te betwyfel of hierdie herinskripsie die binariteit en magsverhouding van die koloniale diskoers in Afrikaans op postkoloniale wyse ondermyn. Die Venda-kultuur word eerder vanuit 'n dominante posisie benader met 'n onderliggende goedgunstigheid van die Weste, om 'n tradisionele kultuur te red van ondergang deur aan 'n "outentieke" verteenwoordiger daarvan 'n stem te verleen. Sodoende word die Venda-kultuur gerepresenteer as staties en essensialisties, en nie in staat tot voortbestaan in die huidige vorm of evolusie deur transkulturele verbintenisse sonder hulp van die Weste nie.

Uit bostaande ontledings van enkele Afrikaanse kortverhale wat na 1994 verskyn het, blyk dit dat hoewel verskeie van hierdie verhale gelees kan word as herinskripsies van gemarginaliseerde kulture in die dominante diskoers, voortgesette magsuitoefening vanuit 'n koloniale sentrum steeds in sulke herinskripsies teenwoordig kan wees. Daar is egter ook gewys op verhale waarin die gekoloniseerde se lotgevalle vanuit 'n posisie in die dominante literêre diskoers verwoord word sonder dat dit die kulturele ander tot 'n minderwaardige posisie beperk. Deurdat die gekoloniseerde se kulturele identiteit in van hierdie verhale ook geskakel word met die posisie van ander gekoloniseerdes, byvoorbeeld die vrou, word daar ook in sulke verhale teruggeskryf na ander binariteit wat in die koloniale diskoers tot stand gebring is. Daar is ook voorbeelde genoem van hoe die verteller se posisie binne die teks sigbaar gemaak

word. So 'n verklaring van die magsoopposisie wat saamhang met die rol van mediëring van die ander, dien daartoe dat die totaliserende blik van die koloniale waarneming ondermyn word.

Die verwoording van die kulturele ander – geslaagd as postkoloniale strategie of nie - sou gesien kan word as een manier waarop teruggeskryf word na die kulturele identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde wat tot stand gebring is in die koloniale diskoers. In die volgende hoofstuk sal ondersoek ingestel word na twee breë kategorieë waarvolgens postkoloniale terugskrywings gelees kan word.

HOOFSTUK 4

POSTKOLONIALE TERUGSKRYWING EN HERKONSTRUKSIE VAN KULTURELE IDENTITEIT

The job facing the cultural intellectual is therefore not to accept the politics of identity as given, but to show how all representations are constructed, for what purpose, by whom, and with what components (Said 1993:314).

4.1 Twee vorme van ondermyning

Die terugskrywing teen die diskoers van apartheid het reeds lank voor die letterlike, temporale oorgang na demokrasie in 1994 begin. In tekste wat sedert 1994 in Afrikaans verskyn het, word steeds gepoog om die koloniale binariteit van apartheid ongedaan te maak of dit op so 'n manier te konstrueer dat daar 'n verskuiwing van diskursiewe mag plaasvind. Daar word dus vanuit die gekoloniseerde posisie "teruggeskryf" teen die koloniale diskoers in. Hierdie terugskrywing in literêre tekste kan verskeie vorme aanneem, onder meer die herskrywing van amptelike geskiedenis (wat weer op verskeie maniere kan geskied, soos Ashcroft (1996:198) aantoon) omdat geskiedskrywing deel uitgemaak het van koloniale epistemiese geweld (Ashcroft 1996:194); die parodiëring van kanonieke tekste⁶⁴ van die koloniseerder; of 'n eksplisiete anti-koloniale verset.

Hoewel terugskrywings van 'n verskeidenheid stilistiese tegnieke gebruik maak, is daar al aangetoon (deur onder andere Ashcroft (1996:196) en Rushdie (1991:301))

⁶⁴ Shakespeare se *The Tempest* is een van die bekendste voorbeelde van 'n teks wat onderwerp word aan postkoloniale parodie. 'n Suid-Afrikaanse voorbeeld van hierdie terugskrywing-deur-herskrywing is J.M. Coetzee se *Foe*, 'n herskrywing van Defoe se *Robinson Crusoe*, terwyl daar ook in Nederlandstalige tekste voorbeelde aangetoon kan word (vergelyk D'haen 1996). In Afrikaans het hierdie herskrywing ook plaasgevind deur byvoorbeeld die herskrywing van die plaasromangenre, wat egter eerder binne die medepligtige as opposisionele postkolonialisme tuishoort (vergelyk Van Coller 1995, Francken 1996 en Wasserman 1997).

dat magiese realisme in die besonder geskik is om koloniale aannames oor die status van waarheid en die wyse waarop kennis geproduseer word, te ondermyn⁶⁵.

Deel van die proses van postkoloniale terugskrywing is 'n betwisting van die koloniseerder se genealogieë van oorsprong wat lei tot bewerings van kulturele superioriteit. Die monumentaliteit van die historiese geheue of die sosiologiese totaliteit van die geskiedenis word nie binne hierdie postkoloniale diskoers erken nie, nóg die homogeniteit van kulturele ervaring (Bhabha 1994:157). Deur ander geskiedenis in te voeg by dit wat veronderstel was om 'n eenstemmige, ongedifferensieerde beweging van historiese tyd te wees, word kulturele homogeniteit of meerderwaardigheid ondermyn. In die Afrikaanse letterkunde is dit onder meer te bemerk in die talle herskrywings van die geskiedenis (as raamwerk waarbinne kulturele identiteit vasgestel word), die invoeging van mini-narratiewe en die bewusmaking daarvan dat geskiedenis bestaan uit gemedieerde feite wat beïnvloed is deur die strukture van mag (vergelyk Viljoen 1993 en Van Heerden 1994 vir voorbeelde uit die Afrikaanse letterkunde). Deur die byvoeging van ander geskiedenis is die oorgelewerde idee "nasie" ook gedestabiliseer. 'n Eensydige beeld van die verlede agter die masker van nasionale tradisies – tradisies wat dikwels bepaal is deur koloniale vooroordele ten opsigte van gender, godsdiens of ras – word dus verwerp (Ashcroft 1998:155).

Die postkoloniale reaksie op die koloniale diskoers is nie eenvormig nie, maar geskied op 'n verskeidenheid maniere. Spivak (1994:147) wys daarop dat hierdie postkoloniale diskursiewe verzet nie gesien moet word as 'n lineêre, enkellynige proses nie. Sy beklemtoon dat die ondermyning van die identiteit wat in die koloniale diskoers daargestel is 'n veelvlakkige proses is, sonder 'n teleologiese

⁶⁵ Ashcroft sê van magiese realisme: "This is a particularly potent tactic, because it simply circumvents specific arguments about the status of the real, and demonstrates the provisionality of those assumptions about the real which underlie historical, and even philosophical, narratives about the world" (1996:196), terwyl Salman Rushdie (1991:301) meen magiese realisme is 'n ontwikkeling uit die surrealisme wat 'n duidelike Derde Wêreldse bewussyn weerspieël. Dit hang vir hom saam met die ervaring dat die waarheid so dikwels gemanipuleer is dat dit onmoontlik is om te agterhaal. "The only truth is that you are being lied to all the time". Dit merk die ontstaansruimte van sulke literatuur as onderworpe aan gebeure so ekstreem dat dit onwerklik voorkom wanneer dit gekontrasteer word met die realiteitsbeskouing van die koloniseerder. Said (1993:276) meen egter dat magiese realisme ingaan teen die lineêre narratief wat in diskoerse van nativisme - die strewe om terug te keer na pre-koloniale inheemse tradisies – gebruik word. Volgens hom wys magiese realisme op 'n onsuivere vermenging van werklikheid en onwerklikheid en problematiseer dit dus maklik herwinbare pre-koloniale essensies. Die moontlikheid bestaan natuurlik ook dat inheemse gebruike wat nie ooreenstem met Westerse nosies van die "werklike" nie, as magies-realisties beskryf word vanuit 'n Westerse oogpunt, terwyl dit deel sou kon vorm van die gekoloniseerde se alledaagse werklikheid.

noodwendigheid in die proses van subjekvorming: "(T)he itinerary from colonial through national to post-colonial and/or migrant subjects is complex, diverse, many-levelled". Dit wil egter wel voorkom asof Spivak nasionalistiese subjekte sien as 'n voorstadium vir "postkoloniale" of "migrante" subjekte, terwyl nasionalisme ook sulke "postkoloniale" subjekte produseer, hoewel sy toelaat vir die moontlikheid dat hierdie proses nie doel-gerig is nie, maar dat die verskeie momente gelyktydig kan bestaan. Nietemin is haar waarskuwing dat die verskillende vorme van postkoloniale terugskrywing nie teenoor mekaar gestel moet word nie, van belang. Daar moet eerder gepraat word van verskillende momente binne dieselfde proses, soos Hall (1992:252) dit doen. Hierdie momente is volgens hom konstant besig om te oorvleuel en te vervleg, terwyl Loomba (1998:180) maan dat die spesifieke postkoloniale kontekste in ag geneem moet word.

Dit is om hierdie rede dat Viljoen (1996:162) voorstel dat 'n metanarratief van die postkolonialisme, soos in Ascroft et al. (1994) se *The Empire Writes Back*, vervang moet word met "kleiner narratiewe wat die historiese omstandighede van die verskillende postkoloniale literature meer noukeurig omskryf en breë veralgemenings vermy". Viljoen meen dat die Afrikaanse postkoloniale diskoers beskou kan word as wat Mishra en Hodge (1994:277) 'n "fused postcolonial" noem, naamlik 'n letterkunde wat gelees kan word in terme van sowel 'n opposisionele as medepligtige postkolonialisme. Hierdie twee vorme van postkoloniale terugskrywing na die sentrum word onderskei op grond van die literatuur se verhouding met die koloniale mag. In 'n opposisionele postkolonialisme word 'n duidelike verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde beklemtoon. Kenmerke van so 'n postkolonialisme is 'n strewe na outonomie en politieke onafhanklikheid van die imperium, en 'n bemoeienis met ras, 'n tweede taal en politieke stryd (Mishra en Hodge 1994:286, vergelyk Viljoen 1996:162). Daarenteen word 'n medepligtige postkolonialisme gekenmerk deur 'n nouer verbondenheid met die imperiale sentrum, en spruit die verset wat geleë is in hierdie postkolonialisme eerder uit die fragmentasie, diskontinuiteit en onstabieliteit onderliggend aan die koloniale diskoers self (Mishra en Hodge 1994:277). Waar die identiteit van gekoloniseerde en koloniseerder binne die opposisionele postkolonialisme as afsonderlik gekonstrueer word, word die onstabieliteit onderliggend aan die koloniale diskoers se pogings om die identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde afsonderlik te hou, binne 'n medepligtige

postkolonialisme op die voorgrond geplaas. Waar die koloniale binariteit dus in 'n opposisionele postkolonialiteit omgekeer word, word die verdeling van kulturele subjekte volgens 'n stel binariteit in 'n medepligtige postkolonialisme geïmplementeër.

Die kulturele identiteit wat binne 'n opposisionele postkolonialisme gekonstrueer word, hang dikwels saam met 'n postkoloniale nasionalisme, waarbinne daar gestreef word na 'n herontginning van mites, verhale en simbole uit 'n pre-koloniale era of die herkonstruksie van hierdie pre-koloniale identiteit volgens wat Spivak (1990:11-12) noem 'n strategiese essensialisme. Binne 'n medepligtige postkolonialisme word kulturele identiteit eerder gesien as nie-essensialisties en die produk van prosesse van subjekvorming wat nooit heeltemal afgeslote is nie. Kulturele identiteit binne 'n medepligtige postkolonialisme sou dus ooreenstem met Bhabha (1994) se omskrywing van 'n kulturele hibriditeit, waarvolgens die grense van kultuur en identiteit onderhandel word in 'n Derde Ruimte van benoeming (1994:37). Die versetsmoment van so 'n postkolonialisme is geleë in wat Bhabha benoem met die terme "mimiek" (1994:86) en "ambivalensie" (1994:71), naamlik 'n destabilisering van die koloniale mag vanuit 'n posisie in die koloniale diskoers self.

Indien hierdie twee breë vorme van postkolonialisme gebruik word as die raamwerk waarbinne postkoloniale literêre tekste gelees word, sou die konstruksie van kulturele identiteit binne sulke tekste ook binne 'n tweedeling beskou word. Die twee momente in die konstruksie van kulturele identiteit waarop Hall (1994: 393) wys, sou gesien kon word as samehangend met Mishra en Hodge se tweedeling van 'n opposisionele en medepligtige postkolonialisme. Hall meen dat kultuur óf gesien kan word as 'n statiese, stabiele raamwerk van betekenis of as 'n gefragmenteerde, diskontinue raamwerk. Binne eersgenoemde moment - wat geplaas sou kon word binne 'n opposisionele postkolonialisme, hoewel Hall nie spesifiek na Mishra en Hodge se tweedeling verwys nie - word kulturele identiteit volgens Hall gesien in terme van 'n gedeelde kultuur, 'n kollektiewe "ware self" wat mense met 'n gemeenskaplike geskiedenis en genealogie met mekaar in gemeen het. Kulturele identiteit reflekteer dan die gemene historiese ondervindings en gedeelde kulturele kodes wat aan hierdie groep 'n stabiele, onveranderende en kontinue raamwerk van betekenis en verwysing verskaf, ten spyte van die verdelings en wisselvallighede van die geskiedenis. Hierdie

“eenheid” wat onderliggend is aan die oppervlakkige verskille, is die essensie van ‘n bepaalde kulturele groep, byvoorbeeld van die “swart ondervinding”. So ‘n siening van kulturele identiteit speel volgens hom ‘n belangrike rol in alle postkoloniale stryde van opposisie, byvoorbeeld in die geval van die Négritude⁶⁶ van Césaire en Senghor en die Pan-Afrika projek (dus die soort diskoers wat Mishra en Hodge benoem as ‘n “opposisionele” postkolonialisme). In hierdie soort postkoloniale diskoers word daar gesoek na ‘n verlore kulturele identiteit wat deur koloniserings onderdruk of vernietig is. Die vraag wat dan ontstaan, is of só ‘n identiteit werklik herontdek kan word, intakt, argeologies, en of dit nie eerder ‘n her-vertel, ‘n produksie in retrospek, is van so ‘n “essensiële” identiteit nie. Maar ook so ‘n imaginêre herontdekking kan volgens Hall ‘n belangrike rol speel in sosiale bewegings (Hall 1994:393). Ook Brah (1992:127) wys op die feit dat kulturele merkers, soos die term “swart” in die Swart Mag-beweging, deel is van ‘n bewustelike *konstruksie* van ‘n erflike verlede en dat opposisionele postkolonialismes nie altyd ‘n pre-koloniale essensiële identiteit onproblematies probeer opdiep asof dit steeds intakt is nie. Daar sal in ‘n volgende onderafdeling van hierdie hoofstuk teruggekeer word na kritiek wat teen opposisionele postkolonialisme en essensiële kulturele identiteit ingebring word.

Die tweede manier om ‘n postkoloniale kulturele identiteit te konstrueer, spruit volgens Hall uit die besef van die verskillende diskontinuiteite in die gekoloniseerde kulturele identiteit. Binne so ‘n diskoers word dus rekening gehou met die nosie dat kulturele identiteit nie homogeen is nie, maar gefragmenteerd. Juis ‘n besondere gefragmenteerdheid kan egter die “uniekheid” van die gekoloniseerde groep konstitueer, soos Hall met betrekking tot die Karibbiese identiteit aantoon. Kulturele identiteit in hierdie sin (wat Hall elders, 1996:2, gelykstel met die diskursiewe benadering tot identifikasie in teenstelling met ‘n naturalistiese, statiese definisie van identifikasie) is eweseer ‘n proses van wording (*becoming*) as van syn (*being*). So ‘n kulturele identiteit is nie transendent bo plek, tyd of geskiedenis nie. Kulturele

⁶⁶ Schipper (1989:31) som die kenmerke van Négritude in literêre tekste (sy fokus op poësie) as volg op: ‘n klem op *lyding* (van swart mense onder die hand van die wit kolonis, dikwels uitgebeeld deur die geskiedenis te herroep en aan te toon hoe die gekoloniseerde se kultuur vernietig is en die vreemde kultuur opgelê is); die aandrag op *rebellie*, opstand, wraak; die *idealiserings van Afrika* (die prekoloniale tyd word verheerlik); en *dialoog* (waar die vorige 3 temas verband hou met ‘n beklemtoning van verskil tussen die gekoloniseerde self en die koloniale ander, is daar wel soms begeerte tot dialoog onder die gekoloniseerdes merkbaar, meen Schipper, of ‘n begeerte om met ander verdruktes in dialoog te tree). Vir ‘n historiese oorsig en voorbeelde, sien Killam en Rowe (2000:174).

identiteit kan wel gewortel wees in die ondervindings, rituele en herinneringe van die verlede, maar dit is gerig op die toekoms en ondergaan dus verandering, onderworpe aan die prosesse van die geskiedenis en verskuiwende magsrelasies, soos Hall aantoon:

Far from being grounded in mere 'recovery' of the past, which is waiting to be found, and which when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past (Hall 1994:394).

Binne hierdie siening van kultuur as proses, is kulturele identiteit nie 'n soort onvernietigbare gees binne die subjek waarop die geskiedenis nie sy merk kon maak nie, dit bestaan nie eens en vir altyd nie, en is nie 'n vaste oorsprong waarheen teruggekeer kan word nie. Kulturele identiteit, gesien binne hierdie tweede moment waarna Hall verwys, is nie 'n essensie nie, maar 'n posisionering ten opsigte van die geskiedenis (wat wel 'n appèl op die subjek behou) en die toekoms, met die besef dat die breuk met die verlede finaal is. Kulturele identiteit word dan altyd *gekonstrueer* deur herinnering, fantasie en mite, maar is nog steeds 'n politieke posisionering. Hierdie siening van kulturele identiteit is volgens Hall moeiliker en kompleks as 'n essensialistiese een, en opereer tussen twee vektore – die vektor van kontinuïteit en eendersheid en die vektor van verskil en breuk. 'n Sekere fundering bestaan nog in die verlede, maar daar is ook 'n breuk en verskil wat ingetree het (Hall 1994:395-396).

Kulturele identiteit as iets wat voortdurend in 'n proses verkeer, kom dan ooreen met Derrida se *différance* – (kulturele) betekenis kom wel tot stand weens die verskil tussen die (kulturele) betekenaars onderling, maar daardie verskil is nooit voltooid, afgehandel of finaal nie, maar word voortdurend onderwerp aan nuwe inskripsies en verbindings – soos die betekenaars kulturele verskil artikuleer, word hulle self ook weer verander deur ander artikulasies. Die stabiliteit van die kulturele betekenisraamwerk word voortdurend versteur. Vir kulturele identiteit om politieke betekenis te hê, is dit egter wel nodig dat hierdie oneindige semiosis op 'n gegewe moment stopgesit word – hierdie beëindiging, hierdie posisionering ter wille van politieke betekenis, word dan beskou as 'n arbitrêre en pragmaties-toevallige einde van semiosis. Dis 'n strategiese kulturele posisionering en daarom bly daar altyd 'n

surplus van betekenis oor. Dus is kulturele identiteit binne so 'n raamwerk nooit heeltemal finaal nie, selfs al word 'n stasis ter wille van politieke doeleindes bewerkstellig (Hall 1994:397).

Hall wys daarop dat binne die siening van kulturele identiteit as 'n proses, 'n Afrika-identiteit (soos Césaire en Senghor se "Présence Africaine") slegs 'n betekenaar sou wees wat saam met tallose ander meespeel in die betekende proses wat nou 'n nuwe, postkoloniale kulturele identiteit vorm. Deur 'n "oorspronklike" Afrika-identiteit daar te stel wat in die tyd vasgelê en onveranderlik is, is om dieselfde strategie toe te pas as wat 'n koloniserende Westerse hegemonie doen – dit "vries" 'n Afrika-kultuur binne 'n tydlose sone van die primitiewe sodat dit geapproprieer kan word. "Afrika" bly in die kulturele identiteit van die voormalig gekoloniseerde 'n betekende rol speel, maar dit kan nie herwin word sonder dat die kontemporêre betekenis waarin dit gewikkel is, ook betrek word nie (Hall 1994:395-398).

Said (1993:xxv) onderskei ook op 'n soortgelyke manier as Hall tussen twee perspektiewe op kulturele identiteit binne 'n postkoloniale diskoers, naamlik óf as unitêr en homogeen óf as kompleks en verwickeld. Eersgenoemde perspektief het 'n lineêre historiografie as basis, laasgenoemde 'n "kontrapuntale en nomadiese" historiografie – dit wil sê 'n besef van gelyktydige, oënskynlik disparate maar tog wedersyds geïmpliseerde geskiedenis van koloniseerder en gekoloniseerde. Said meen egter dat slegs die komplekse siening van kulturele identiteit werklik getrou is aan die realiteit van historiese ervaring, omdat alle kulture hibried is en daarom 'n knooppunt is van diverse geskiedenis (1993:xxv). Volgens Said het daar aan die einde van die twintigste eeu 'n neiging ontstaan na die tweede siening van kulturele identiteit. Kulture word nie meer gesien as monolities of outonoom nie, maar inkorporeer meer "vreemde" elemente as wat hulle uitsluit. Daar is dus 'n siening dat kulture voortdurend heruitgevind word (1993:16). Hierby sluit aan die mening van Appadurai (1994:336-337) dat kulture as gevolg van globalisering al minder gesien word as streng plaaslik, grens-georiënteerd, holisties en primordiaal. Volgens hom het globalisering tot gevolg gehad dat kulture vandag fundamenteel gefragmenteerd is, sonder grense, strukture of reëlmatigheid, al is dit moontlik dat sommige kulturele fragmente kan oorvleuel.

Bogenoemde tweedeling beteken egter nie dat daar net twee vorme van postkolonialisme of konstruksies van kulturele identiteit is nie. Binne hierdie twee benaderings verleen verskeie kritici verskillende aksente en word daar ook kritiek gelewer teen bepaalde aspekte van hierdie tweedeling. Eerder as dat literêre tekste by wyse van etikettering in een van hierdie twee postkolonialismes gedwing word, moet daar voortdurend gesoek word na bykomende skakerings, nuanses en uitsonderings.

Op grond van Young (1995:24) kan byvoorbeeld verbande gelê word tussen die twee momente in die konstruksie van kulturele identiteit wat Hall (1992) aantoon en Bakhtin se twee vorme van hibriditeit. Young meen dat Bakhtin se model van 'n organiese hibried - naamlik die samesmelting en kreolisering van kulture en die uitwissing van verskil - van toepassing gemaak kan word op die homogenisering wat plaasvind in die moment van essensialisering ter wille van anti-hegemoniese weerstand. Daarteenoor meen Young dat Bakhtin se intensionele hibried verder uitgewerk word in Bhabha se teorie oor kulturele hibriditeit, wat dui op die opsetlike uitbuiting van ambivalensie, teenstrydigheid en tussenposisies in die koloniale diskoers ten einde koloniale gesag te ondermyn. Anti-hegemoniese kulturele politiek beweeg dus tussen hierdie twee gebruike van hibriditeit (Young 1995:24).

Wanneer postkoloniale terugskrywing en die konstruksie van kulturele identiteit beskou word, is dit egter belangrik om dit nie te sien as uitsluitlik 'n reaksie van die gekoloniseerde op magsuitoefening van die koloniseerder nie. Williams en Chrisman (1994:16) meen dat aandag ook gerig moet wees op die wyses waarin die subaltern die sentrum bepaal. In die Suid-Afrikaanse situasie sou dit daarom ook lonend kon wees om na te gaan in watter mate die konstruksie van kulturele identiteit 'n impuls is wat ontstaan het in die periferie, en nie slegs in reaksie op die kennisproduksie van apartheid nie.

Vervolgens sal beide postkolonialismes wat deur Mishra en Hodge geïdentifiseer is en die gepaardgaande konstruksies van kulturele identiteit in meer besonderhede bespreek word.

4.2 Oppositionele postkolonialisme

Volgens Oliphant (1999:8) kan die koloniale opposisie tussen self en ander nie meer in 'n demokratiese Suid-Afrika geld nie:

(T)he advent of majority rule produced a cultural situation in which the divided aesthetics of the past were rendered obsolete. Consequently, narratives of the racial Other, which informed colonial writing, or of the oppressed Self in the writing of the colonised, are no longer possible as stories of social actuality. The collapse of this order shifted the ground to open the field of local writing to an infinite number of alternative possibilities and themes.

Terwyl toegegee moet word dat die fokus van literêre tekste in 'n postapartheid Suid-Afrika kon verskuif het van die preokkupasies wat dit onder apartheid gehad het, ontstaan vroeë nietemin aan die hand van Oliphant se opmerkings. Eerstens kan die vraag gevra word of daar nie reeds as deel van die postkoloniale literêre diskoers voor demokratisering in 1994 'n problematisering van hierdie koloniale tweedeling tussen self en ander begin plaasvind het nie. Aangesien hierdie studie slegs fokus op tekste in Afrikaans wat na 1994 verskyn het, sal hierdie stelling egter nie verder in besonderhede ondersoek word nie. Tweedens kan daar gevra word of die tweedeling tussen die rassige ander en koloniserende self nie steeds in sommige tekste bemerk sou kon word wat na 1994 verskyn het nie. Die feit dat Suid-Afrika 'n demokratiese bestel binnegegaan het, beteken nie dat die diskursiewe magsuitoefening nie moontlik geperpetueer kan word in Afrikaanse literêre tekste van na 1994 nie. Literêre tekste moet steeds krities geles word vir 'n moontlike voortsetting van koloniale digotomieë.

'n Derde moontlikheid is dat in postkoloniale terugskrywings teen die koloniale diskoers die koloniale opposisies óók in stand gehou word ten einde 'n onderskeid te tref tussen die voormalig gekoloniseerde self en die voormalige koloniale bewindhebber as die ander. Só 'n konsolidasie van verskil maak deel uit van die konstruksie van 'n oppositionele postkoloniale kulturele identiteit wat steeds geskied binne literêre tekste wat na 1994 verskyn het.

Mishra en Hodge (1994:284) meen dat 'n opposisionele postkolonialisme die "mees overte" is in na-onafhanklike kolonies in die historiese fase van ('n letterlike, temporale) post-kolonialisme. Volgens hulle word wit setlaar-kolonies gewoonlik nie gekenmerk deur hierdie soort postkolonialisme nie, omdat daar nie 'n appropriasie-en-fragmentasie van die koloniseerder se taal plaasvind nie. Daar is reeds gewys op die problematiek verbonde aan die onderskeid tussen die koloniseerder en gekoloniseerde se taal wanneer die Afrikaanse letterkunde beskou word. Terwyl daar in postkoloniale tekste in Afrikaans wel voorbeelde aangetoon kan word (sien die volgende hoofstuk van hierdie studie) van 'n verwringing van die standaardtaal ten einde anti-hegemoniese verset te bied, is daar ook voorbeelde aan te toon van tekste wat in die standaardtaal geskryf is, maar binne 'n opposisionele eerder as medepligtige postkolonialisme gelees sou kon word. Daar is wel ook voorbeelde van literêre tekste wat eerder binne 'n medepligtige postkolonialisme gelees sou kon word en waarin die standaardtaal gehandhaaf word, maar dit beteken, soos reeds vroeër in hierdie studie genoem, nie dat laasgenoemde soort tekste beskou moet word as "setlaar"-tekste nie, aangesien daar in die Afrikaanse letterkunde geen bande meer is met 'n moederland waarvan afstand gedoen kan word nie. Ook wanneer daar van nie-standaardtaalvorme gebruik gemaak word in opposisionele postkoloniale tekste in Afrikaans, is dit nie in dieselfde mate 'n verwringing van 'n meesertaal deur nie-sprekers van die taal as in byvoorbeeld die Engelse postkoloniale tradisie in voormalige Europese kolonies nie. Die taal van die koloniseerder in die Afrikaanse konteks is, soos reeds in hoofstuk 2 aangetoon, ook die taal van 'n bepaalde gekoloniseerde groep, al is dit dan soms 'n gemarginaliseerde variant van Afrikaans. Die onderskeid tussen 'n setlaar- en nie-setlaar-letterkunde gaan dus nie op in die Afrikaanse konteks nie.

In opposisionele postkolonialismes⁶⁷ word daar deur die herskrywing van die geskiedenis en die aangryp van mites en verhale uit die gekoloniseerde kultuur gepoog om nasionalisme of ander vorme van sosiale binding te versterk waardeur die gekoloniseerde sy verskil van die koloniale sentrum beklemtoon. Waar inheemse

⁶⁷ Soos reeds in die vorige hoofstuk van hierdie studie genoem, sou daar binne 'n opposisionele postkolonialisme gepraat kon word van 'n terugskrywing *teen* die koloniale diskoers, terwyl 'n medepligtige postkolonialisme eerder die karakter het van 'n terugskrywing *na* die koloniale diskoers, omdat in laasgenoemde die koloniale diskoers steeds teenwoordig is. Daar word in 'n medepligtige postkolonialisme dus in 'n mate gebly binne die tradisies en konvensies van die koloniale diskoers, byvoorbeeld deur die parodiëring van bekende vorme en genres. 'n Opposisionele postkolonialisme word deur verskeie kritici 'n anti-koloniale diskoers genoem, weens die verwerping van koloniale mag en die strewe om plaaslike beheer deur die gekoloniseerdes te herstel (Ashcroft et al. 1998:14). Die terme opposisionele postkolonialisme en anti-koloniale diskoers word in hierdie studie dus as sinonieme gebruik.

verhale in die koloniale diskoers deur die koloniseerder geappropriëer is ten einde die gekoloniseerde as eksoties en daarom minderwaardig uit te beeld, word die gekoloniseerde se eie verhale in hierdie postkoloniale diskoers weer deur hom gebruik om homself te definieer, maar hierdie keer sonder dat die eie mites bloot as fetisjes optree. Voormalige gekoloniseerdes poog om subjekte van hul eie geskiedenis te word deur 'n pre-koloniale bestaan in teks of vertelling in herinnering te roep (Boehmer 1995:194, 202). Die talle herskrywings van die geskiedenis wat eie is aan die postkoloniale literatuur, getuig hiervan. 'n Trots word nou gekweek in 'n eie identiteit wat los staan van dié van die koloniseerder⁶⁸.

Die inkorporering van elemente uit die tradisionele orale literatuur vorm byvoorbeeld deel van 'n swart bewussyn en herontdekking van tradisie in sommige postkoloniale tekste in Suid-Afrika (Schipper 1989:96). Maar ook hierdie gebruik van inheemse verhale ten einde die marge se verskil van die sentrum te beklemtoon, word reeds gekenmerk deur 'n hibriede "onsuiwerheid" van kultuur, meen Boehmer (1995:203). Volgens Boehmer is hierdie sinkretisme onafwendbaar. Dit is onmoontlik om weer 'n pre-koloniale essensie terug te vind. Boehmer wys daarop dat ook hierdie sinkretisme in opposisionele postkolonialismes egter gebruik kan word as magtige simboliese gereedskap vir anti-hegemoniese verset. Eerder as wat sinkretistiese elemente 'n verswakking van die gekoloniseerde se kulturele identiteit sou aandui, kan dit gebeur dat in sekere opposisionele postkolonialismes die aandag daarop gevestig word om aan te toon in watter mate die koloniseerder se veronderstelde meerderwaardige, suiwer diskoers geappropriëer is deur die gekoloniseerde. Die appropriëring van kanonieke tekste uit die koloniseerder se kultuur kan 'n teken van onafhanklikheid word:

Representing the present in symbols derived from the indigenous past was a decolonizing strategy, but the same was true of the adaptation and mutation of colonial Europe's tales. (...) Take-over or appropriation was in its way a bold refusal of cultural dependency. It signified that the powerful paradigms represented by Europe's canonical texts were now mobilized in defence of what

⁶⁸ Thabo Mbeki se begrip "African Renaissance" sou gesien kan word as so 'n poging om so 'n trots in 'n eie kulturele identiteit te kweek wat gepaard gaan met 'n beklemtoning 'n verskil van die koloniseerder. Laasgenoemde sou in sy geval dui op byvoorbeeld die koloniserende belange van die kapitalistiese Eerste Wêreld wat Afrika in 'n onderdanige posisie hou. Sien ook Van Kessel (1999) vir kritiek op die eksklusiwistiese potensiaal van Mbeki se konsep.

had once been seen as secondary, unorthodox, deviant, primitive (Boehmer 1995:205).

‘n Opposisionele postkolonialisme poog dus om mites en tradisies van die gekoloniseerde te heraktiveer in ‘n diskoers, hoewel daar nie altyd aanspraak gemaak word op die suiwerheid van hierdie mites en tradisies nie. Dit is moontlik dat gekoloniseerdes juis hul kulturele “onsuiwerheid” of vermenging – maar dan met positiewe waarde gelaai – kan gebruik as merker van verskil tussen hulle kulturele identiteit en dié van die koloniseerder se “suiwer” kultuur. Hierdie beklemtoning van kulturele sinkretisme waarop Boehmer wys wat in diskoerse van opposisie gebruik word om verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde aan te dui, moet onderskei word van diskoerse waarin kulturele hibriditeit bevoorgrond word om te dui op die ambivalensie in die koloniale binariteit. In medepligtige postkolonialismes word daar juis gewys op hierdie hibriditeit ten einde ‘n rigiede afsonderlikheid tussen koloniseerder en gekoloniseerde te ondermyn. Daar sal later in hierdie hoofstuk uitgebrei word op die konsep van kulturele hibriditeit, soos dit veral deur Homi Bhabha gebruik word en meesal geassosieer word met ‘n medepligtige postkolonialisme. ‘n Opposisionele postkolonialisme word egter meesal geassosieer met kulturele essensialisme en ‘n strewe na outonomieit en afsonderlikheid van die koloniseerder se kultuur (Mishra en Hodge 1994:284, Viljoen 1996:162).

Die vroegste eksponente van ‘n opposisionele postkolonialisme waarbinne ‘n nativisme – die begeerte om terug te keer na inheemse praktyke en kulturele vorme soos hulle in ‘n prekoloniale gemeenskap bestaan het (Ashcroft et al. 1998:159) – en essensialisme in mindere of meerdere mate teenwoordig is as deel van ‘n nasionalistiese strewe, is Frantz Fanon, C.L.R. James, Amilcar Cabral en Aime Césaire (vergelyk Ashcroft et al. 1998:99). Hoewel dit belangrik is om nie hierdie kritici te homogeniseer nie, aangesien daar verskille in hul benaderingswyses is, het hulle in gemeen die herkonstruksie van ‘n gekoloniseerde identiteit wat ‘n duidelike verskil toon met dié van die koloniseerder en ‘n sterk klem op verzet. Die

identiteitskrisis⁶⁹ wat deur die koloniale epistemiese geweld veroorsaak is, word die hoof gebied deur nuwe waarde te heg aan die gekoloniseerde identiteit en dit te gebruik as merker van verskil in 'n diskoers van verset. Volgens Ashcroft et al. (1998:16) word die herwinning van 'n prekoloniale identiteit egter gesien as deel van 'n historiese proses van identiteitskonstruksie eerder as 'n statiese, begrensde essensie waarna sonder meer terugkeer kan word. Dit blyk dus uit die werk van die vroeë eksponente van opposisionele postkolonialisme dat so 'n postkolonialisme nie noodwendig hoof vas te val in die aangryp van statiese kulturele essensies nie.

Die omkering van die binariteit tussen koloniale self en gekoloniseerde ander binne diskoerse van opposisionele postkolonialisme spruit uit die oortuiging dat daar geen manier is waarop die koloniseerder en gekoloniseerde die kloof tussen hulle kan oorbrug nie. Die ervaringswêreld van koloniseerder en gekoloniseerde, word in so 'n siening veronderstel, is te verskillend om 'n kulturele identiteit te konstrueer wat beide pole inkorporeer. Aimé Césaire, een van die eksponente van die Négritude-teorie, waarvolgens klem gelê word op die uniekheid en afsonderlikheid van die Afrika-persoonlikheid en -kultuur (Ashcroft et al. 1998:161), het dit as volg uitgedruk:

Between colonizer and colonized there is room only for forced labour, intimidation, pressure, the police, taxation, theft, rape, compulsory crops, contempt, mistrust, arrogance, self-complacency, swinishness, brainless élites, degraded masses. No human contact, but relations of domination and submission which turn the colonizing man into a classroom monitor, an army sergeant, a prison guard, a slave driver, and the indigenous man into an instrument of production. My turn to state an equation: colonization = 'thingification' (Césaire in Williams en Chrisman 1994:177).

Die katalisator vir 'n opposisionele postkoloniale terugskrywing teen die binariteite van kolonialisme is dus die epistemiese geweld van die koloniale diskoers self (Hall

⁶⁹ Fanon (in sy *Wretched of the Earth*, opgeneem in Donald en Rattansi 1992:222) se verwoording van die identiteitskrisis wat ontstaan wanneer die gekoloniseerde gekonfronteer word met die koloniseerder se konstruksie van sy identiteit, lui as volg: "On that day, completely dislocated, unable to be abroad with the other, the white man, who unmercifully imprisoned me, I took myself far off from my own presence, far indeed, and made myself an object. What else could it be for me but an amputation, an excision, a haemorrhage that spattered my whole body with black blood?" Hy probeer hierdie nuwe besef van wat hy (in die koloniseerder se oë) is, te bowe kom deur die revitalisering van verhale van oorsprong, al is hierdie identifisering dan ook met sy voorouers as gekoloniseerdes: "But I rejected all immunization of the emotions. I wanted to be a man, nothing but a man. Some identified me with ancestors of mine who had been enslaved or lynched: I decided to accept this" (Fanon 1992:222).

1992:255). Die koloniale binariteit word in opposisionele verset omgekeer: “(T)he discourse of antiracism had often been founded on a strategy of reversal and inversion, turning the Manichean aesthetic of colonial discourse up-side down” (Hall 1992:255). Die essensies wat aan die gekoloniseerde groep toegeskryf is in die koloniale diskoers, as ‘n stel onvervreembare, definiërende kenmerke wat al die lede van die groep in gemeen het en wat gemik was op die representasie van die gekoloniseerde as minderwaardig (Ashcroft et al. 1998:77), word nou toegeëien deur die gekoloniseerde.

Binne ‘n opposisionele postkolonialiteit word etniese en kulturele verskille tussen verskillende gekoloniseerde individue en gemeenskappe dikwels geïgnoreer of ondergeskik gestel aan ‘n gekonsolideerde, homogenerende identiteit. Die identiteit van gekoloniseerdes word in sommige postkoloniale nasionalismes selfs oor politieke en geografiese grense gehomogeniseer ten einde solidariteit te verkry (Lomba 1998:211). In koloniale diskoerse is kulturele identiteit egter ook gesien as voorafgegewe en inherent, en daarom gerepresenteer as iets eksoties wat verwant is aan biologiese verskille in die gekoloniseerde subjekte. Binne ‘n opposisionele postkolonialisme, wat die vorm kan aanneem van ‘n nasionalistiese strewe, word hierdie veronderstelde inherente verskil nou ‘n bron van trots. Verskeie geskiedenis, tradisies en etnisiteite vorm dan ‘n enkele raamwerk teen die rassistiese hegemonie (Stuart Hall 1992:252).

Volgens Cohen (1992:73) vind daar in die proses van die omkering van die binariteit ‘n maskering plaas van die interne verdelings in die onderdrukte groep met die oogmerk om ‘n verbeelde gemeenskap te konstrueer. Disparate geskiedenis in die onderdrukte groep word “uitgestryk” deur ‘n genealogie te skep wat die huidige generasie laat identifiseer met die stryd van die voorouers, ‘n ongebroke lyn van afstamming vanaf sekere kodes en praktyke wat die gemeenskap se “wortels” moet konstitueer. Alternatiewelik word individuele verhale van wreedheid en onderdrukking openbaar gemaak, “monuments in the living museum of collective memory”, waarmee onderdrukte kan identifiseer ten einde ‘n gemeenskaplike geskiedenis te konstrueer.

Hierdie opposisionele proses het reeds voor 1994 in die Afrikaanse letterkunde 'n aanvang geneem. Malan (1987:19) wys daarop dat daar reeds in die jare tagtig in Afrikaanse literêre tekste kritiek gelewer is teen apartheid in terme van 'n opposisionele postkolonialisme. Hy dui aan hoe die koloniale binariteit omgekeer is deur die satirisering, ontmaskering en humorisering van mites onderliggend aan rassistiese ideologieë deur onder andere 'n herskrywing van die geskiedenis. In hierdie tekste is daar volgens hom gekonsentreer op die omkering van binêre opposisies, maar is daar ook dikwels verval in karikature⁷⁰.

Saam met die kwessie van 'n strategiese essensialisme hang ook dié van outentisiteit, waarna in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie verwys is – die idee dat 'n kultuur slegs verteenwoordig kan of moet word deur iemand wat self deelagtig is aan die essensie van hierdie kultuur. Volgens Ashcroft et al. (1998:21) bring die idee van 'n outentieke kultuur en die herstel van pre-koloniale tradisies en gewoontes dikwels 'n essensialistiese posisie mee waarvolgens sekere praktyke as outentiek inheems aanvaar sal word en ander verwerp sal word as hibried of gekontamineer.

Voorstanders vir die behoud van 'n binariteit in diskoerse van postkolonialisme, soos Aijaz Ahmad (en in sekere gevalle⁷¹ ook Gayatri Spivak), meen dat so 'n posisie meer geskik is vir politieke aksie as 'n model (soos die een wat Mishra en Hodge noem medepligtige postkolonialisme) waarbinne die oorvleueling van kulturele grense en vervloeiing van die identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde beklemtoon word (vergelyk John 1998, wat eersgenoemde posisie vereenselwig met internasionalistiese sosialisme). Spivak (1990:11) meen dat essensialisme wel soms strategiese nut kan hê om anti-koloniale mag uit te oefen. Ten spyte van post-strukturalistiese kritiek (waarop hieronder teruggekom sal word) teen die toekenning van vaste betekenis aan konsepte soos kultuur en tradisie, meen sy dat die retoriese verbintenis tot anti-essensialisme en anti-universalisme teen-produktief kan wees in die stryd teen kolonialisme. Elders meen Spivak (1987:228) dat die aanname van 'n opposisionele

⁷⁰ Malan se uitspraak, waarin hy ook verwys na die wyse waarop sulke protesliteratuur literêre strategieë benut, sou egter self gekritiseer kon word as 'n waarde-oordeel wat in die konteks van verzet te sterk steun op estetiese kriteria en te min waarde heg aan die anti-hegemoniese funksie van sulke tekste.

⁷¹ Spivak meen dat 'n diskontinuiteit tussen verskillende teoretiese posisies moontlik en soms ook wenslik is. "I really think that, given all that I have said about strategic choices of essentialism and so on, the irreducible but impossible task is to preserve the discontinuities within the discourses of feminism, Marxism and deconstruction" (1990:15). Young (1990:157) noem Spivak se werk "heterogeen" op grond van hierdie verskillende, diskontinue posisies in haar werk.

subjekposisie deur die gekoloniseerde van nut is vir “reversing, displacing and seizing value-coding”. Die kennisuitsprake wat dus in die koloniale diskoers gemaak is met die oog op die representasie van die gekoloniseerde as minderwaardig, word in so ‘n postkoloniale diskoers van ander betekeniswaardes voorsien, sodat die magsuitoefening verbonde aan hierdie uitsprake omgekeer word ten gunste van die gekoloniseerde.

Matsikidze (1996:140) toon aan in watter mate daar in Suid-Afrikaanse postkolonialismes al gebruik gemaak is van so ‘n opposisionele diskoers. Daar is reeds in hoofstuk 2.1.1 van hierdie studie aangetoon dat daar verskillende koloniale tydperke in Suid-Afrika was. Omdat apartheid as ‘n koloniale bestel tot stand gekom het as deel van ‘n postkoloniale diskoers teen Britse kolonisasie, is daar ook in hierdie (post)koloniale Afrikanernasionalistiese diskoers gesteun op mitevorming ten einde die Britse oorheersing teen te werk. Dit beteken dat in ‘n postapartheid diskoers daar weer gepoog moet word om dié mites van Afrikanernasionalisme ongedaan te maak. Renders (1996:254) wys daarop dat historiese mites - soos dié van rasse-suiwerheid en die grootsheid van die Afrikanergeskiedenis, die Afrikanergroep as ‘n uitverkose volk en apartheid as ‘n natuurwet - ondermyn word in Afrikaanse literêre tekste wat verzet bied teen apartheid. Daar sal egter ook gevra kan word in watter mate die hervertel van verhale uit die Anglo-Boereoorlog binne die hedendaagse konteks Afrikanernasionalistiese strewes sou kon heraktiveer deur die oproep van ‘n verromantiseerde Afrikaner-kulturele identiteit⁷². So ‘n identiteit sou dan kon funksioneer in ‘n diskoers van verzet teen ‘n veronderstelde nuwe imperialisering in ‘n postapartheid Suid-Afrika, waar Afrikaners en Afrikaans hul bevoorregte status verloor het. Die herontdekking van mites en verhale uit dié oorlog kan naamlik daartoe dien dat Afrikaanssprekendes binne ‘n nuwe bedeling, waar hulle nie meer in dieselfde magsposisie as onder apartheid is nie, weer identifiseer met ‘n geskiedenis van koloniserings deur Engelssprekendes. Etienne van Heerden wys in dié verband daarop dat die Anglo-Boereoorlog ‘n mitologiese ruimte kan word vir “diegene wat hulself opnuut binne Suid-Afrika en sy hede moet posisioneer” (1998:11), ook wat

⁷² Anders as wat afgelei sou kon word uit sulke romantiserings, was Afrikanernasionalisme na die Anglo-Boereoorlog nie die eendragtige strewes wat dit dikwels voorgelê word om te wees nie. Selfs onder imperialisme was die veronderstelde eenheid en homogeniteit van die Afrikanernasionalisme nie veel meer as ‘n verenigende mite nie. Hofmeyr (1987:95) toon aan hoe ‘n Afrikanernasionalisme gekonstrueer is aan die begin van die twintigste eeu terwyl die Afrikaanssprekende gemeenskap uiters gefragmenteerd daar uitgesien het tydens en veral na die Anglo-Boereoorlog as gevolg van ‘n sameloop van verskeie sosiale, ekonomiese en politieke faktore.

taalregte betref. Dat hierdie opdiep van mites uit die Anglo-Boereoorlog inderdaad reeds in sekere dele van die Afrikaanse taalgemeenskap as 'n eksklusiwistiese, konserwatiewe verlange na 'n verbygegane magsbedeling ervaar word, spreek uit die bestempeling van helde uit die Anglo-Boereoorlog as die helde van spesifiek die wit deel van die taalgemeenskap, deur byvoorbeeld Heindrich Wyngaard (1999:37). Aangesien die mites en heldeverhale van die Anglo-Boereoorlog, wat nou weer in 'n veranderde konteks opgeroep word, oorspronklik deel gevorm het van die Afrikanernasionalistiese diskoers wat aanleiding gegee het tot apartheid, kan die heraktivering daarvan dus ook weer aanleiding gee tot 'n verdeling en afsonderlikheid van die Afrikaanse taalgemeenskap⁷³. Kortverhale in bundels soos *Boereoorlogstories* (saamgestel deur Jeanette Ferreira, 1998) of *Brandoffer* (Dolf van Niekerk, 1998) moet dus in die lig van hierdie historiese agtergrond krities gelees word ten einde vas te stel wat die implikasies daarvan is vir die konstruksie van 'n postapartheid kulturele identiteit vir Afrikaanssprekendes.

Die omkering van die binariteit in Afrikaans is nie net in sekere literêre tekste merkbaar wat ná 1994 verskyn het nie, maar ook in 'n hele metadiskoers wat ontstaan het ten opsigte van die interne verhouding binne die Afrikaanse taalgemeenskap tussen Afrikaanssprekendes wat behoort tot die voormalig gekoloniseerde groep en diegene wat op grond van hul velkleur in die ou bedeling onder die koloniserende groep getel het. Veral op die gebied van "wit" en "swart" Afrikaanse skrywers het 'n debat ontstaan oor die mate waarin die literêre magsverhoudinge uit die apartheidstyd steeds in stand gehou word, al dan nie. Ook in hierdie konteks bepleit sommige kritici (vergelyk Petersen (1997:34) en Yoyo (1997:49) se voorkeur vir 'n onderskeid tussen swart en wit Afrikaanse skrywers) 'n omkering van die binariteit tussen self en ander. Daarteenoor staan standpunte soos dié van die skrywer S.P. Benjamin (Wasserman 2000a:4) wat sy werk eerder as deel van Suid-Afrikaanse literatuur in die algemeen wil sien as behorende tot literatuur afkomstig uit 'n voormalig gekoloniseerde groep. Die debat oor die term "bruin" versus "swart" is egter een wat nie in hierdie beperkte

⁷³ Hierdie terugkeer na tradisie herinner aan die uitspraak van Marx in sy *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (aangehaal deur Ampie Coetzee 1988:77): "The tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of the living. And just when they seem engaged in revolutionizing themselves and things, in creating something entirely new, precisely in such epochs of revolutionary crisis they anxiously conjure up the spirits of the past to their service and borrow from them names, battle slogans and costumes in order to present the new scene of world history in this time honoured disguise and this borrowed language".

ruimte na behore ondersoek kan word nie. Sien vir 'n uiteensetting van die geskiedenis van hierdie terme February (1981), ook Willemse (1987).

Die opposisies van die koloniale diskoers kan dus op verskeie maniere omgekeer word ten einde weerstand te bied teen die binariteit van apartheid, maar ook teen nuwe vorme van imperialisering. 'n Opposisionele postkolonialisme is egter nie sonder probleme nie.

4.2.1 Probleme verbonde aan opposisionele postkolonialisme

Kritiek teen 'n opposisionele postkoloniale diskoers as 'n wyse van verzet teen die epistemiese geweld van kolonialisme kan in minstens drie hoofpunte verdeel word. Eerstens word beswaar aangeteken teen die instandhouding van die koloniale binariteit en die lewer van verzet binne dieselfde kategorieë as die koloniale diskoers; tweedens word die homogeniserende aard van so 'n diskoers gekritiseer en derdens word die nosie van kultuur, tradisie en identiteit as herwinbaar of herkonstrueerbaar uit 'n prekoloniale toestand bestempel as 'n te statiese siening van kulturele prosesse en 'n ignorering van die gefragmenteerde aard van die subjek.

4.2.1.1 Instandhouding van koloniale kategorieë

Binne 'n opposisionele postkolonialisme word die perifere posisie waarin gekoloniseerdes hulle bevind, uitgelig en as nuwe sentrum gebruik vir verzet teen die koloniseerder, wat nou tot ander gemaak word. Terwyl hierdie fokus waarde kan hê in die bewusmaking van gekoloniseerdes se omstandighede en die mobilisering van voorheen onderdruktes, word kritiek ook soms teen hierdie postkolonialisme uitgespreek weens die implisiete bevoordeling van die koloniale metropool. Deur naamlik voort te gaan om in 'n postkoloniale diskoers te praat van marginaliteit, word die simboliese mag volgens hierdie kritici steeds in 'n groter mate toegeken aan die koloniale sentrum en word gemarginaliseerdes steeds in terme van hierdie sentrum gedefinieer. Die fokus op marginaliteit hou volgens Spivak (1990:156) in dat die gekoloniseerde gefikseer word as 'n maklik hanteerbare konstruksie, sonder dat die

geleentheid hom/haar gegun word om hierdie posisie te bowe te kom. Loomba (1998:104) wys ook op die gevaar dat die ideologiese en historiese funksionering van die koloniale binariteit geperpetueer kan word in 'n omkering van hierdie binariteit. Said (1993:210) meen egter dat die "tragedie" van antikoloniale weerstand is dat daar in 'n sekere mate wel gewerk moet word binne die vorme en strukture wat deur imperialisme daargestel is. Sekere trope van die koloniserende diskoers moet dus noodwendig oorgedra word na die diskoers van weerstand, geapproprieer en hergebruik word. Young (1990:168) verwys ook na 'n "reverse ethnocentrism" wat die gevolg kan wees van opposisionele omkerings van die koloniale binariteit.

(T)hose who evoke the 'nativist' position through a nostalgia for a lost or repressed culture idealize the possibility of that lost origin being recoverable in all its former plenitude without allowing for the fact that the figure of the lost origin, the 'other' that the colonizer has repressed, has itself been constructed in terms of the colonizer's own self-image (Young 1990:168).

Gilroy (1992:50) meen dat die anti-rassistiese projek in Brittanje die absoluutheid van etniese kategorieë, kulture en ervaringsverskille as onoorbrugbaar begin sien het. Dit is om hierdie rede dat Brah (1992:143) waarsku dat etnisiteit as kategorie so gebruik moet word dat dit nie ongelykhede perpetueer of bekragtig nie. Dit kan gedoen word deur voortdurend te waak daarteen dat die bevestiging van 'n histories-spesifieke kollektiewe ervaring ontaard in 'n essensialistiese, natuurlike aanspraak op verskil.

Binne die Suid-Afrikaanse verband is kritiek ook al gelewer teen 'n opposisionele postkoloniale diskoers. Reeds voor die einde van apartheid het Brink (1991:3) gewaarsku dat die denkstrukture van kolonialisme, dit wil sê die aannames wat 'n binariteit van self en ander moontlik maak, eerder vernietig moet word as wat sentrum en marge net plekke omruil. Jolly (1995:18) meen daar moet 'n postkoloniale diskoers gevind word wat buite die binariteit van self en ander sal beweeg: "(W)e need to forge a language beyond apartheid that refuses to hypostatize South Africa as the model in which the colonized black and the settler white eternally confront each other in the 'ultimate racism'" (1995:22). In plaas van 'n antikoloniale digotomie stel Jolly voor 'n "noncolonizing mutual exploration of difference" as 'n postkoloniale strategie (1995:26). (Jolly se standpunte is deur John 1996 gekritiseer as self deel van 'n homogeniserende metropolitaanse kennisproduksie.) Ook in 'n postapartheid-konteks

word voorbehoude uitgespreek. Die voortgesette gebruik van die term “swart” om te dui op gekoloniseerde subjekte, is dikwels in hierdie verband ‘n twispunt, aangesien daar meningsverskil bestaan oor of so ‘n merker die “rasse”-diskoers van apartheid kan perpetueer. Redelinghuis (1997:18) waarsku byvoorbeeld dat ‘n opposisionele postkolonialisme in Afrikaans, waarbinne swart Afrikaanse skrywers ‘n afsonderlike kategorie vorm, teenproduktief kan wees in ‘n postapartheid Suid-Afrikaanse bestel. Ook Malan (1997:50) meen dat die afsonderlike groepering van “swart” Afrikaanse skrywers ná 1994 aanleiding gee tot ‘n marginalisering van wit Afrikaanse skrywers, waarvan baie ook bygedra het tot ‘n diskoers van verzet teen apartheid. Dit veroorsaak ‘n identiteitskrisis by die wit Afrikaanssprekendes wat hulle met die anti-apartheidstryd geassosieer het, aangesien hulle nóg hulself met swart skrywers kan identifiseer, nóg hulself as “Afrikaners” kan beskou, omdat laasgenoemde eksklusiwistiese blanke konnotasies het. Van Wyk (1997:87) meen egter dat daar ná 1994 steeds ruimte is vir die konsep “swart” as teken van verzet teen ‘n homogenisering en koöptering van voormalig gekoloniseerdes en ‘n etniese chauvinisme van die voormalige wit koloniseerders – maar dan om die voormalig gekoloniseerde te heterogeniseer, differensieer en te fragmenteer eerder as om die binariteit in ‘n homogeniserende skuif om te keer.

4.2.1.2. Homogenisering

Daar word dikwels beweer dat ‘n opposisionele postkolonialisme homogeniserend te werk gaan en postkoloniale subjekte hul individualiteit ontnem. Daar word deur sulke kritici beweer dat ‘n opposisionele postkolonialisme verdere imperialiserings in die hand werk, omdat die spesifieke situasies van die onderskeie kleiner groepe binne die gekoloniseerde groep uit die oog verloor word. Dit beteken dat ongelyke magsverhoudinge tussen verskillende voormalig gekoloniseerde groeperinge gemaskeer word, deur byvoorbeeld ‘n homogeniserende term “swart” te gebruik om te dui op gekoloniseerdheid. Brah⁷⁴ (1992:127) meen egter dat die gebruik van die oorkoepelende term “swart” as konsolidering van die gekoloniseerde groep, nie noodwendig ‘n ontkenning impliseer van die diversiteit binne so ‘n groep nie. Om te veronderstel dat die term “swart”, as merker van ‘n bepaalde etniese groep, hierdie groep sou homogeniseer is om te ontken dat ander merkers soos klas en gender in elk

⁷⁴ Brah verwys na die Britse konteks, maar die opmerkings hier sou ook van toepassing gemaak kon word op die Suid-Afrikaanse situasie.

geval die “swart” groep sal diversifiseer. Volgens Young (1990:5) is ‘n onhoudbare homogenisering egter inherent aan ‘n omkering van binêre opposisies. Hy meen dat so ‘n omkering nie voorsiening maak vir die wye reeks posisies van onderdrukking nie. Vanweë die verskeidenheid subjekposisies binne die binariteit koloniseerder:gekoloniseerde (hy gebruik die terminologie meester:slaaf) is dit onmoontlik om verset te bied deur slegs die binariteit om te keer. Hy wys dan ook op die kritiek wat Foucault gelewer het op hierdie binêre denke, deur aan te toon dat mag nie gesetel is in ‘n soewereine instansie soos meester, koning of klas nie en daarom nie maklik omgekeer kan word nie. Foucault het volgens Young eerder aangetoon hoe mag gesetel is in die vertakte optrede van taal, en dus verspreid is oor ‘n groot hoeveelheid instansies.

Volgens Young is die poststrukturalisme die enigste benadering wat daarin slaag om hierdie dialektiek te omseil. Dit is moontlik deur ‘n kritiek op die rasionaliteit as erfenis van die Verligting, waarvan die Hegeliaanse dialektiek ‘n sentrale onderdeel was en waarvoor die opposisies tussen ‘n redelike, verligte self en ‘n ander nodig was. Die rasionaliteit van die Verligting het aanspraak gemaak op ‘n universaliteit van waardes, wat deur kritici soos Foucault uitgewys is as ‘n ideologiese strategie – waardes is slegs universeel as hulle dié is van die magshaber, en mag word uitgeoefen en behou deur juis hierdie sogenaamde universele waardes as norm te implementeer. Filosofe van die postmodernisme soos Foucault en Lyotard het bygedra tot ‘n wantroue in totaliserende kennissisteme, en het singulariteit beklemtoon bo universaliteit. Ook Derrida se dekonstruksie kan volgens Young uit hierdie oogpunt gesien word as tipies postmodern, omdat dit die idee ondermyn van ‘n sentrum van waar outoritêre kennisuitsprake gemaak kan word (Young 1990:19). Young meen dat in plaas daarvan dat die binêre denke van die kolonialisme en die Verligting (as denkraamwerk waaruit dit voortgespruit het) in ‘n diskoers van opposisie voortgesit word met ‘n nuwe sentrum, die denkprosesse waarvolgens hierdie binariteite tot stand gekom het, eerder krities ondersoek behoort te word. Die nosie van taal as iets waarbinne finale betekenis bereik kan word, sou binne so ‘n kritiese ondersoek gewysig word vir ‘n poststrukturalistiese besef van die voorlopigheid van alle betekening en die ondeursigtigheid van taal. Deur bloot nuwe kennisuitsprake te maak waarbinne die gekoloniseerde nou die sentrum bekleed, word die beginsels onderliggend aan die koloniale taalgebruik nie ondermyn nie.

Ook vanuit die gekoloniseerde deel van die Afrikaanse taalgemeenskap word kritiek uitgespreek teen 'n homogenisering van voormalig gekoloniseerdes. Enersyds word daarop gewys dat 'n insluiting van hierdie groepering by 'n breër groep gekoloniseerdes, waarvoor die merker "swart" as onderskeidende kenmerk gebruik sou kon word, kan lei tot 'n nuwe marginalisering van die sogenaamde "bruin" mense onder 'n "swart" regering (Wyngaard 1999b:34). Andersyds sal, selfs indien 'n spesifieke onderskeid gemaak word ten opsigte van "bruin" mense as gekoloniseerdes, die interne heterogene aard van hierdie groep ook in ag geneem moet word. Die veronderstelde eenvormigheid ten opsigte van identiteit en kultuur van hierdie groep was grootliks 'n konstruksie vanuit die magshebbers van die verlede (Wyngaard 1999b:34). Hein Willemsse (in Wyngaard 1999b:35) wys daarop dat identiteit nie gesien moet word as 'n enkelvoudige konstruksie nie, maar dat gekoloniseerde subjekte veelvoudige identiteite vertoon. Dit blyk dus dat 'n *Catch 22*-tipe situasie kan ontstaan ten opsigte van die homogenisering verbonde aan die onderskeid tussen "bruin" en "wit" Afrikaanssprekendes en tussen "bruin" gekoloniseerdes en die res van die groep wat onder apartheid gekoloniseer is. Indien "bruin" mense nie as afsonderlike groep binne die breër geleedere van gekoloniseerdes onderskei word nie, bestaan die moontlikheid dat hulle hulself in 'n nuwe gekoloniseerde situasie kan bevind ten opsigte van 'n "swart" meerderheid, waarvolgens, soos hierbo genoem, die spesifieke kulturele behoeftes van hierdie "bruin" groep nie in ag geneem word nie. Indien daar wel na "bruin" mense as 'n afsonderlike groep verwys word, bestaan die gevaar dat 'n ander homogenisering sal plaasvind, naamlik die ignorering van die sterk heterogene aard van hierdie "bruin" gemeenskap onderling.

Hierdie probleme stem ooreen met die konflik tussen individuele regte en 'n meer oorkoepelende gekoloniseerde identiteit wat volgens Hawley (1996:xvii) kenmerkend is van postkoloniale gemeenskappe in die tydperk wat volg op onafhanklikheid. Volgens hom is die strewe binne 'n opposisionele postkolonialisme verenigd aangesien die afwerp van die koloniale juk die onmiddellike en dringendste oogmerk is. In die tydperk na dekolonisasie (wat, indien Hawley se skynbaar teleologiese fase-indeling nagevolg word, in Suid-Afrika gesien sou kon word as die tydperk na die aanbreek van demokrasie in 1994. Hawley se opmerkings sou egter moontlik ook

reeds in tekste van voor 1994, gelyktydig met ander postkoloniale impulse, gesien kon word) word individuele regte meer belangrik as die belange van die nasie waarop daar binne 'n postkoloniale nasionalistiese diskoers gefokus is. Die nasionalistiese identiteit wat binne 'n opposisionele diskoers gekonstrueer is, word dan onbevredigend om die onderskeie individuele, etniese en "stam"-belange te beteken⁷⁵. Die klasse-ongelykheid wat na dekolonisasie bly voortbestaan, veroorsaak volgens Hawley ook dat individue in botsing kom met 'n kapitalistiese diskoers op nasievlak. Hierdie onvergenoegdheid gee dan volgens Hawley aanleiding tot die ontstaan van 'n ambivalente gevoel teenoor die koloniale heersers wie se mag in 'n opposisionele postkolonialisme ondermyn is. Die gevolg is volgens hom dat baie Derde Wêreld-literature 'n alternatiewe visie buite die koloniale perspektiewe soek. Hiervoor word die insigte van die postmodernisme dikwels gebruik om byvoorbeeld die idee van hegemonie of 'n sisteem aan te val (Hawley 1996:xviii). Ook Matsikidze (1996:139-141) wys daarop dat 'n opposisionele nasionalistiese diskoers dikwels 'n teenreaksie ontlok. Waar gekoloniseerdes binne 'n opposisionele diskoers verenig is deur nasionalistiese belange, ontstaan daar dan 'n onderlinge wantroue: "As power is redistributed, and social institutions restructured, individuals retreat from nationalist positions to personal or group interests" (Matsikidze 1996:141). Die voormalige onderdrukte groep het moontlik homogeen geblyk het in hul verenigde nasionalistiese strewe. Na onafhanklikheid word daar egter in literêre tekste marginaliserende faktore binne hierdie groep op die voorgrond gebring. Voorbeelde hiervan is gender-, etniese en klasseverskille. Sy wys daarop dat in die verdelende fase wat volg op 'n nasionalistiese revolusie, vroue byvoorbeeld weer in die soort stilte gehul is wat kenmerkend was van kolonialisme (Matsikidze 1996:147). Aan die voortgesette marginalisering van die postkoloniale vrou is in hoofstuk 3.3.2.3 aandag gegee.

Bogenoemde onvergenoegdheid met die nasionale identiteit wat die verenigende faktor was in 'n antikoloniale stryd, spruit ook uit die diskontinuiteit tussen die utopie wat in die tydperk van antikoloniale stryd beloof is en die distopie wat geaktualiseer het (Hawley 1996:xix). Daarom word daar volgens Hawley dikwels 'n groter klem gelê op individuele belange in literatuur wat geskryf word na dekolonisasie: "(P)ost-colonial writing (...) increasingly confronts local and personal responsibility, and

⁷⁵ Rushdie (1991:33) wys in hierdie verband op die situasie in Indië, waar nasionalisme oorgegaan het in 'n konflik tussen verskeie fundamentalistiese groepe. Dit het gevolg op die toeëiening van die oorkoepelende Indiese nasionalisme deur Hindoe-fundamentaliste as 'n spesifiek Hindoe-nasionalisme.

actively expresses individual, rather than strictly national, goals" (1996:xx). Hiermee saam hang 'n siening van identiteit as iets wat tot stand kom in verhouding met ander, 'n proses eerder as 'n essensie. Hawley (1996:xxi) meen post-koloniale skrywers huldig dikwels 'n siening van die self wat ooreenkomste toon met die werk van Mikhail Bakhtin en Emmanuel Levinas of die van Norman N. Holland, waarin die self tot stand kom in 'n eindelose reeks transaksies en relasies (1996:xxi). Saam met hierdie nuwe fokus op individuele identiteit na dekolonisasie hang 'n terugkeer na die eie taal, meen Hawley. Hy verwys na skrywers soos Ngugi wa Thiong'o wat ná dekolonisasie in sy eie taal, Gikuyu, begin skryf het, eerder as Engels (1996:xxi). Waar die koloniseerder se taal dus in 'n antikoloniale stryd geappropriëer en omvorm is, vind daar in tekste wat 'n ontugtering vertoon met die opposisionele diskoers 'n herontdekking van die eie taal plaas.

Bogenoemde tendens waarop Hawley wys, kan ook bemerk word in sekere Afrikaanse kortverhaalt tekste wat ná 1994 verskyn het. Terwyl daar wel 'n aantal verhale is wat binne 'n opposisionele diskoers gelees kan word, is daar ook 'n groot hoeveelheid tekste waarin die self inderdaad eerder relasioneel gekonstrueer word, soos Hawley opmerk met verwysing na byvoorbeeld Bakhtin en Levinas. Hierdie tekste sou binne 'n medepligtige postkolonialisme gelees kon word, waarop hieronder in meer besonderhede ingegaan sal word. Daar is egter ook 'n aantal Afrikaanse kortverhaalt tekste wat sedert 1994 verskyn het wat nie binne die medepligtige postkolonialisme gelees kan word nie, maar ook nie deel vorm van 'n opposisionele postkoloniale diskoers nie. Hierdie tekste vertoon 'n onvergenoegdheid met wat gesien word as die distopie wat gerealiseer het na die ondergang van apartheid, in teenstelling met die utopie wat verwag is. In hierdie verhale is daar aanduidings dat 'n magsverskuiwing reeds plaasgevind het sedert die koloniale bestel, maar dat hierdie magsverskuiwing onverkwiklike resultate opgelewer het. In hierdie tekste van onvergenoegdheid word daar nie meer weerstand teen kolonialisme gebied nie. Die verzet is eerder geleë in die ondermyning van utopiese idees oor die postkoloniale samelewing, byvoorbeeld indien hierdie samelewing soos die Suid-Afrikaanse een gekenmerk word deur geweld of voortgesette groot klasseverskille. Daar is in hierdie tekste ook 'n terugkeer na Afrikaans as taal ten spyte van sy assosiasies met onderdrukking en 'n herontdekking van die taal se positiewe potensiaal as merker van kulturele identiteit.

Dit blyk dus dat 'n opposisionele postkoloniale diskoers in Suid-Afrika en spesifiek in Afrikaans problematies is weens die skynbaar onvermydelike homogenisering van so 'n diskoers. Indien daar voortdurend vanuit die Afrikaanse postkoloniale diskoers of die breër diskoers oor Suid-Afrikaanse identiteit gepoog word om totaliserende grense daar te stel waarvolgens onderskei word tussen "binne" en "buite" op grond van kulturele kenmerke, word die onoorkomelike gefragmenteerdheid of heterogeniteit van sowel die Afrikaanse as die Suid-Afrikaanse identiteit ontken. Hierdie ontkenning van die gefragmenteerdheid van postkoloniale subjekte is trouens een van die punte van kritiek wat dikwels vanuit poststrukturealistiese posisies ingebring word teen die opposisionele postkolonialisme. Pogings om Suid-Afrika byvoorbeeld voor te stel as 'n "reënboognasie" sou oënskynlik kon lyk na 'n erkenning van 'n heterogeniteit binne die nasiestaat se grense, maar die effek daarvan is eerder om verskil te bestuur op 'n manier wat kulturele groeperinge afsonderlik hou (vergelyk Van Niekerk 1996). Dit bring onvermydelik mee dat die onderskeie groeperinge binne hierdie "reënboognasie" gehomogeniseer moet word ten einde die verskil te bestuur wat die eenheid van die nasiestaat bedreig. Hierdie bedreiging vir 'n verbeelde eenheid ontstaan volgens Bhabha (1994:148) in die moderne staat waarin minderhede verhoed dat die nasie sonder meer sy eie selfheid kan genereer teenoor ander nasies buite homself. Die nasie word nou gesplete in homself en intern gemerk met die heterogeniteit van sy bevolking. Wanneer die nasie (of ook 'n kleiner groep binne die nasie met aansprake op totaliteit, soos die Afrikaanse taalgemeenskap) self egter gesien word as 'n liminale of voortdurende tussen-in ruimte, is heterogeniteit nie meer 'n bedreiging nie: "Once the liminality of the nation-space is established, and its signifying difference is turned from the boundary 'outside' to its finitude 'within', the threat of cultural difference is no longer a problem of 'other' people. It becomes a question of the people-as-one" (Bhabha 1994:150).

4.2.1.3. 'n Statiese nosie van kultuur

In 'n opposisionele postkolonialisme word die gekoloniseerde kulturele identiteit gekonsolideer deur 'n herontginning en herbewusmaking van die eie kultuur. Dit vind dikwels plaas deur die heraktivering van tradisies, mites en verhale (Boehmer 1995:202). Hierdie herontginning van die gekoloniseerde kultuur ten einde dit in

opposisie te stel teenoor die kultuur van die koloniseerder, het egter al telkens kritiek ontlok.

Die besware is grootliks gerig teen die hantering van 'n statiese nosisie van kultuur. Kultuur, word in hierdie kritiek beweer, word binne 'n opposisionele postkolonialisme gesien as iets wat essensieel of inherent deel is van gekoloniseerde subjekte en wat herwin kan word. Die kritiek is dus gerig teen die veronderstelling dat kultuur onveranderd kan bly al word dit onderdruk in kolonialisme, en dat daar teruggekeer kan word na die prekoloniale, "suiwer" toestand waarin kultuur verkeer het. Hierdie besware is gegrond in die oortuiging dat kultuur nie staties of essensieel is nie, maar altyd gewikkel in 'n dinamiese proses van verandering. Die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde kan derhalwe nie teenoor mekaar geplaas word soos in 'n opposisionele postkolonialisme nie, omdat kulture nie begrens kan word nie. Stuart Hall (1994:392) wys daarop dat identiteit nie vanselfsprekend of transparant is nie, maar altyd besig om geproduseer te word. 'n Gekoloniseerde kulturele identiteit kan nie sonder meer herwin en teenoor die kultuur van die koloniseerder geplaas word in 'n daad van verzet nie, omdat identiteit telkens opnuut tot stand kom in die representasieproses self:

Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think, instead, of identity as a 'production' which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation (Hall 1994:392).

Kulturele identiteit lê dus nie êrens in 'n prekoloniale toestand en opgesluit, gereed om in 'n stel nuwe, veranderde representasies gebruik te word ten einde die postkoloniale subjek te konstrueer nie. Die siening dat kulturele identiteit 'n vaste gegewe is wat eie is aan subjekte en bloot herontdek of heraktiveer kan word, kan 'n essensialistiese siening van kultuur tot gevolg hê. Aschroft et al. (1998:77-78) wys daarop dat essensialisme, die aanname dat groepe, kategorieë of klasse een of verskeie definiërende kenmerke het wat uitsluitlik aan al die lede van die bepaalde kategorie behoort, op kulturele gebied saamhang met die Cartesiaanse uitspraak *cogito ergo sum* (ek dink daarom is ek), waarvolgens die koloniale self sy subjektiwiteit verkry het deur 'n kontras met 'n ander. Die klem op individuele bewussyn en die sentraliteit

van die idee van die menslike subjek was volgens Ashcroft et al. (1998:219) kenmerkend van Verligtingsdenke en humanisme. Daarvolgens is 'n self geskei van 'n ander, subjek van objek, denke van realiteit. Sosiale verhoudinge en die rol van taal in die vorming van die self is onderbeklemtoon ten gunste van die idee van 'n outonome self. So 'n gebruik van subjektiwiteit het saamgehang met die nosie van universalisme, naamlik dat daar sekere waardes en kenmerke van menslike bestaan is wat buite die bepalings van spesifieke kulturele kondisies bestaan (Ashcroft et al. 1998:235). Die kennissisteme van die Verligting staan volgens Loomba (1998:66) so nou in verband met kolonialisme dat sy meen dat die sentrale figuur van Westerse humanistiese en Verligtingsdiskoerse eintlik 'n wit manlike kolonialis is. Die koloniale produksie van kennis het naamlik 'n botsing met en marginalisering van die kennissisteme van gekoloniseerdes en van dissidente in die koloniale moonheid self ingehou (Loomba 1998:66). Die humanistiese siening van subjektiwiteit is egter ondermyn deur poststrukuralistiese nosies wat die idee van die individuele, isoleerbare subjek vervang het met die siening dat subjektiwiteit gevorm word deur 'n veeltal prosesse wat nooit finaliteit bereik nie en 'n gefragmenteerde subjek produseer waarvan die identiteit versprei is oor 'n aantal subjekposisies⁷⁶.

Paradoksaal genoeg het die Verligtingsdenke, met die klem op 'n unversalistiese rasionaliteit, ontstaan as 'n kritiek teen die religieuse onverdraagsaamheid geërf van die Hervorming in die sestiende eeu (Appiah en Gates 1997:209). Die hoop op sosiale vooruitgang deur die rasionale strukturering van die samelewing was onderliggend aan die Verligtingstrewes (Appiah en Gates 1997:209), en as sulks nie bloot sonder meer gelyk te stel aan koloniale magsuitoefening en onderwerping nie.

Terwyl 'n essensialistiese siening van kulturele identiteit deel gevorm het van imperialistiese diskoerse, kan dit ook teruggevind word in diskoerse soos "multikulturalisme", "kulturele uitruiling" of soortgelyke liberalistiese kulturele modelle (Ashcroft 1998:60). In al hierdie diskoerse word kulturele identiteit gesien as staties en totaliseerbaar, inherent aan subjekte, afsonderlik eerder as verspreid oor verskillende subjekposisies en voortdurend in 'n proses van osmose. Indien kulturele identiteit as staties en essensialisties gesien word, sal 'n postkoloniale samelewing eerder bestempel word as gekenmerk deur kulturele diversiteit as kulturele verskil, om

⁷⁶ De Kock (1993:53) meen egter dat 'n omkering van die koloniale binariteit nie gekritiseer moet word deur te wys op poststrukuralistiese logika nie. Hy meen dat die aanname van 'n subjektiwiteit op identiteitsgronde nie noodwendig logosentries of essensialisties is nie

Bhabha (1994:20) se terminologie te gebruik waarna ook in die vorige hoofstuk (3.4.2.2) verwys is (sien ook Aschroft et al. 1998:60-61). Said (1993:310) meen dat die wêreld vandag nog grootliks gekenmerk word deur essensialiserings, met die Westerse “beskawing” en lewenstyl steeds dominant en bedreig deur ‘n kulturele ander, soos uitgedruk deur beelde van “terrorisme” en “fundamentalisme”. Hierdie essensialiserings moet volgens hom teengewerk word deur ‘n nuwe kulturele politiek wat eerstens erken dat daar geen natuurlike of “godgegewe” ruimtes, essensies of voorregte bestaan nie. Pleks van ‘n klem op essensies moet daar volgens Said eerder gestreef word na interpretasie van die disparate maar vervlegte en interafhanklike, oorvleuelende strome van die menslike geskiedenis. Teenoor die idee van kulturele essensies staan die siening (wat verband hou met ‘n twintigste-eeuse etnografie, volgens Clifford 1998:93) van die gekultiveerde subjek binne ‘n lokaliteit en nie binne ‘n universele telos vir die mensheid nie (Clifford 1988:93). Identiteit word nie meer gesien as gefundeer in ‘n “natuurlike” kultuur en taal nie, maar binne ‘n proses van heteroglossia en sinkretisme:

These objects and epistemological grounds (taal en kultuur - HW) are now appearing as constructs, achieved fictions, containing and domesticating heteroglossia. In a world with too many voices speaking all at once, a world where syncretism and parodic invention are becoming the rule, not the exception, an urban, multinational world of institutional transience (...) - in such a world it becomes increasingly difficult to attach human identity and meaning to a coherent ‘culture’ or ‘language’ (Clifford 1988:95).

Sommige kritici meen dat die klem wat in ‘n opposisionele postkolonialisme gelê word op die verskil tussen die kulture van die koloniseerder en gekoloniseerde, dieselfde essensialistiese siening van kultuur hanteer as in ‘n koloniale diskoers. Carusi (1989:83) meen byvoorbeeld dat die beklemtoning van verskil tussen Afrika-denkraamwerke en Westerse denkraamwerke koloniale binariteite herbevestig. Carusi (1989:85) meen dat dit onmoontlik is om deur ‘n eenvoudige herwinning van ‘n prekoloniale kultuur ‘n identiteit anders as ‘n gekoloniseerde identiteit te verkry. ‘n Blote bewusmaking van wat die onderdrukte “is”, sou impliseer dat die gekoloniseerde se identiteit slegs iets is wat herwinbaar is, essensieel deel van die gekoloniseerde maar verborge tydens die koloniale bewind, nou herwinbaar in ‘n

suiwer vorm en mobiliseerbaar teen die dominante kultuur. Dit laat buite rekening dat die prekoloniale kultuur, identiteit, bewussyn en oorsprong gehibridiseer geraak het (Carusi 1989:85).

Die herwinning van die prekoloniale verlede vir opposisionele doeleindes, sal egter vanuit die dekonstruktiewe raamwerk wat steun op Derrida se konsep van *différance*, gesien word as problematies, omdat daar geen finale punt bereik kan word in die betekenisproses waarvolgens die verlede geïnterpreteer kan word vir die doeleindes van opposisie nie. Die historiografiese “waarheid” is altyd weer aan dekonstruksie onderworpe, en gevolglik kan geen politieke posisie behou word nie. Daarteenoor staan die dringendheid van ‘n opposisionele postkolonialisme, waar historiese en kulturele betekenis gebruik word as vaste punte waarrondom politieke verset opgebou kan word:

Undecidability, multiple and endless possibilities of meaning, the parody of the past (...) have no place in a context of real political urgency, where there is a need not for endless self-reflexivity, but for definite decisions to be made: in post-colonial literature the past is called upon, not as a parody, but in deadly earnest (Carusi 1989:88).

Daarom meen Carusi dat historisisme eerder in verband gebring moet word met huidige en toekomstige toestande – ‘n herkonstruksie in die hede eerder as ‘n herwinning van die prekoloniale verlede (Carusi 1989:90). Kritici het egter al daarop gewys dat die konsolidering van die gekoloniseerde groep rondom singewende metafore soos ‘n eie kultuur, tradisie of nasie nie noodwendig veronderstel dat hierdie kulturele identiteit absoluut, onveranderlik of intakt is nie. Ten Kortenaar (1995:32) wys byvoorbeeld daarop dat ‘n heraktivering van prekoloniale tradisies as ‘n retoriese politieke strategie dien, terwyl Van Elteren (1995:62) meen dat “tradisie” eerder te make het met die politieke praktyke van die hede as met ‘n intakte essensie in die verlede. Ook Brah (1992:127) meen dat die gebruik van die term “swart” in opposisionele diskoerse soos die Swart Mag beweging, nie noodwendig ‘n voorafgegewe erflike verlede wou terugeis nie, maar juis so ‘n erfenis wou *konstrueer*. Parry (1994:181) verwys na Fanon se klem op die nuwe vormgewing van inheemse tradisies eerder as die agterhaal van pre-koloniale legendes (1994:191) om aan te dui hoe hierdie bewustelike konstruksie deel was van die beginsels van

Négritude⁷⁷. Volgens Parry kan die gekoloniseerde kultuur wat in opposisie met dié van die koloniseerder geplaas word, ook een wees wat rekening hou met die voorlopigheid van kulturele representasie en die dinamiese aard van kulturele prosesse (1994:173). Identiteit kan binne 'n diskoers van antikolonialisme volgens haar steeds gesien word as onderhandeld en veelvuldig, en hoef nie noodwendig 'n homogene karakter te hê nie. Die retoriek van nativisme moet volgens haar nie dadelik afgemaak word as 'n epistemologiese fout, essensialistiese mistifikasie of omgekeerde rassisme nie. Kritiek teen die antikoloniale bewegings as sou hulle die patrone van oorheersing dupliseer, kan volgens haar ook neerkom op die homogenisering van die verskeidenheid nasionalismes en kan dien as 'n ontkenning van die oorspronklikheid en effektiwiteit van sulke teen-diskoerse (Parry 1994:176-178). Pogings om 'n koherente identiteit te skep deur die koestering van veranderde inheemse vorms is dus volgens Parry nie dieselfde as 'n gedoemde poging om ongeskonde prekoloniale kulture te laat opleef nie (1994:179).

Daar word ook soms aangevoer dat die omkering van die koloniale binariteit slegs 'n moment is in die proses van dekolonisering, en dat later in die proses gefokus kan word op die maniere waarop die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde oorvleuel. Ashcroft et al. (1998:79) meen Spivak se keuse om vir strategiese redes soms essensialisme aan te gryp, dui op so 'n siening van postkoloniale terugskrywing as 'n *proses*, waarin 'n essensialisering tydelik nodig kan wees om die gekoloniseerde kultuur se waardigheid te herstel. Die probleme verbonde aan 'n opposisionele diskoers kan dan ingevolge so 'n redenasie oor die hoof gesien word, omdat so 'n diskoers slegs 'n tussenstadium is in die dekolonisasieproses⁷⁸. André P. Brink (1991:2-4) gee ten opsigte van die Afrikaanse postkoloniale literatuur ook 'n fase-indeling waarin hy 'n opposisionele postkolonialisme (in sy terme 'n "uitdagende nasionalisme" sien as 'n "(t)weede fase in die dekolonisering van literatuur" (Brink 1991:2)), gevolg deur 'n fase gekenmerk deur vorme van sinkretisme. Hierdie siening van opposisionele postkolonialisme as 'n stadium in die dekoloniseringsproses wat hibriditeit en sinkretisme voorafgaan, sou gekritiseer kon word op grond daarvan dat

⁷⁷ Vir verdere uiteensettings van hoe Négritude berus het op 'n herkonstruksie van identiteit eerder as die heraktivering van essensies, sien ook Clifford (1988:178), Ashcroft et al. (1998:16) en Said (1993:269).

⁷⁸ Vergelyk Ramdas (1996:211-212) se suggestie dat 'n opposisionele diskoers 'n pragmatiese nut het op 'n bepaalde stadium van die dekoloniseringsproses ten opsigte van koloniserende magsverhoudinge waarin migrante in Nederland hulle bevind. Dit werk egter afsonderlikheid in die hand en verhinder 'n wisselwerking tussen kulturele groepe.

dit 'n liniariteit of noodwendigheid veronderstel, waarteen McClintock (1994:256) waarsku (sien hoofstuk 2.2 van hierdie studie). Daar is reeds vroeër in hierdie hoofstuk (met verwysing na onder andere Spivak (1994:147) en Hall (1994: 393)) daarop gewys dat die verskillende postkolonialismes eerder gesien moet word as momente in dieselfde proses wat gelyktydig kan bestaan. So 'n saambestaan van 'n medepligtige en opposisionele postkolonialisme sou bestempel kan word as 'n saamgestelde postkolonialisme, oftewel die "fused postcolonial" waarna Mishra en Hodge (1994:278-288) verwys en wat Viljoen (1996:164) meen 'n raamwerk is waarbinne die Afrikaanse literatuur gelees kan word.

Vervolgens dan 'n bespreking van die ander vorm van postkoloniale terugskrywing binne so 'n saamgestelde postkolonialisme, naamlik 'n medepligtige postkolonialisme en die representasie van kulturele identiteit wat daarmee saamhang.

4.3 Medepligtige postkolonialisme

In 'n medepligtige postkolonialisme is daar 'n nouer verbondenheid met die imperiale sentrum as in 'n opposisionele postkolonialisme, en spruit verset eerder uit die fragmentasie, diskontinuiteit en onstabieleit onderliggend aan die koloniale diskoers self (Mishra en Hodge 1994:277). Binne 'n medepligtige postkolonialisme word die onstabieleit onderliggend aan die koloniale diskoers se pogings om die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde afsonderlik te hou, op die voorgrond geplaas. Hierdie nosie van die gefragmenteerdheid van die postkoloniale subjek, as produk van verskeie diskoerse eerder as 'n soewereine entiteit, stem dus ooreen met poststrukuralistiese nosies oor subjektiwiteit. John (1996:2) wys ook daarop dat kritici wat die koloniale binariteit wil transendeer, binne die raamwerk van poststrukuralisme funksioneer en die klem laat val op die oorvleueling van kulturele grense en die interafhanklikheid van die historiese narratiewe van koloniseerder en gekoloniseerde.

Die verset wat in 'n medepligtige postkolonialisme teen die koloniale binariteite gebied word, neem dus nie die vorm aan van 'n omkering van die binariteite nie. Die koloniale binariteit word eerder ondermyn deur die inherente onstabieleit daarvan,

voortspruitend uit die feit dat die twee pole van die binariteit nie maklik te skei is nie, maar betrokke, “medepligtig”, by die konstruksie van mekaar se kulturele identiteit. Sodoende word koloniale aansprake op die meerderwaardigheid van een kultuur bo ‘n ander ondermyn. In so ‘n postkolonialisme is die veronderstelling dus dat daar nie bloot deur die gekoloniseerde teruggeskryf kan word teen die koloniale sentrum op ‘n manier wat outonomie van hierdie sentrum impliseer nie, omdat ‘n postkoloniale terugskrywing in die taal van die koloniseerder nooit heeltemal die “vlekke van medepligtigheid” van die koloniale kultuur kan verwyder nie (Mishra en Hodge 1994:277). In plaas van gemerk te wees deur opstand, rassisme en ‘n tweede taal, is ‘n medepligtige postkolonialisme dus eerder ‘n altyd-teenwoordige “onderkant” van kolonialisme self (Mishra en Hodge 1994:284). Binne só ‘n diskoers is daar ‘n groter kontinuïteit tussen kolonialisme en postkolonialisme, in die sin dat verset geles word as reeds teenwoordig in die koloniale diskoers eerder as ‘n duidelike, overte teenstand daarteen:

In some ways the postcolonial is really a splinter in the side of the colonial itself and the kinds of rebellion that we find in the postcolonial are not unlike the reactions of the child against the law of the father (Mishra en Hodge 1994:288).

Said (1993:240) beklemtoon dat die weerstand wat teenwoordig is in die koloniale diskoers self, nie verwar moet word met tekste waarin kritiek slegs op die *praktiese uitvoering* van kolonialisme gerig was, maar die kulturele superioriteit van koloniseerders steeds gehandhaaf is nie⁷⁹. Said wys op gekoloniseerdes wat op ‘n “voyage in” hul toegang tot die metropool gevind en in die strukture van die koloniseerder die koloniserende diskoers begin teëgaan het. Met die taal, tegniek, diskoers en kritiese apparaat wat voorheen vir koloniseerders gereserveer is, is die koloniale diskoers ondermyn (vergelyk ook Lomba 1998:173-174). Hierdie vorm van verset het dus gepaard gegaan met ‘n bepaalde oorvleueling van kulture, aangesien die koloniseerder se kultuur binnegedring en van binne-uit gekritiseer is deur verteenwoordigers van die gekoloniseerde kultuur (Said 1993:244).

⁷⁹ Van Doorn (1995:37-38) meen dat selfs die beroemde kritiek op die Nederlandse koloniale bewind in Ind(ones)ie, Multatuli (Egbert Douwes Dekker) se *Max Havelaar*, nie anti-koloniaal van aard was nie, maar eerder gerig op ‘n meer etiese koloniale bewind. Aanhangers van die sogenaamde “ethisch imperialisme”, soos Multatuli, was volgens hom steeds oortuig van die kulturele superioriteit van Nederland.

Volgens Mishra en Hodge (1994:289) is 'n medepligtige postkolonialisme tipies van koloniserende gemeenskappe soos die wit setlaarkolonies (byvoorbeeld Australië of Nieu-Seeland) waar 'n setlaarletterkunde ontstaan het, maar waar die letterkunde van die inheemse bevolking deur die setlaars onderdruk is. Omdat onafhanklikheid nooit 'n opsie was nie, het die inheemse letterkunde in 'n simbiotiese vorm bestaan met die setlaarletterkunde en dit ook begin beïnvloed. Daar is dus 'n soort medepligtigheid merkbaar in die sin dat opposisie gepaard gegaan het met 'n mate van samewerking met die koloniale strukture. Die gevolg was 'n kulturele sinkretisme tussen die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde (Mishra en Hodge 1994:287). So 'n kulturele wisselwerking is volgens Pratt (1992:6) deel van enige ontmoeting tussen koloniseerder en gekoloniseerde. Volgens haar het nie net die sentrum deur middel van diskoers die identiteit van die periferie bepaal nie, maar is daar in 'n proses van transkulturasie ook vanuit die periferie invloed uitgeoefen oor die sentrum (1992:6). Die ontmoeting van kulture in 'n "kontakstone" (Pratt 1992:4) waar hierdie transkulturasie plaasvind, is egter nie op gelyke basis nie, maar dikwels in asimmetriese verhoudings van mag. Pratt se konsep van transkulturasie kan vergelyk word met Bhabha (1994) se nosie dat kultuur in 'n tussenposisie vasgestel word, 'n teorie waarop hieronder in meer besonderhede ingegaan sal word. Volgens Bhabha vind daar 'n wisselwerking of onderhandeling plaas tussen kulture waarvolgens die grense vasgestel word tussen hulle. Hierdie grense word egter nooit finaal vasgestel nie, maar ossilleer voortdurend.

Modelle soos dié van Pratt, waarin kulture nie binne 'n binariteit gesien word nie, spruit uit 'n oortuiging dat die binêre opposisie van 'n self en 'n ander nie voldoende is om die geskakeerdheid van verskil tussen kulture in 'n postkoloniale omgewing te inkorporeer nie (Schipper 1994:135). Eerder as om die koloniale binariteite ongedaan te maak deur die binariteit van self en ander om te keer en in opposisie teenoor mekaar te hou, word kulturele verskil dan gesien binne 'n model waarin die self en ander vervang word deur verskuivende subjekposisies, met die klem op die onderhandeling van verskil.

In verskeie Afrikaanse literêre tekste is daar sprake van 'n besef dat outonomieit van die koloniale sentrum van apartheid nie moontlik is nie. Derhalwe word die ambivalensies in die koloniale diskoers eerder bevoorgond ten einde die

meerderwaardige representasies van die koloniale kultuur te ondermyn. Koloniseerder en gekoloniseerde kom dan nie teenmekaar te staan as twee pole van 'n kulturele opposisie nie, omdat hulle gesien word as indiskrete eenhede wat nie maklik uitmekaar gehaal kan word nie (Viljoen 1996:164). Van Niekerk (1996:32) wys ook ten opsigte van die breër Suid-Afrikaanse postkoloniale konteks daarop dat die kompleksiteit en versnydings van bondgenootskappe en identiteite in dié land 'n bipolarêre konflik onmoontlik maak. Daar is ook reeds verwys na Brink (1991:7) se verwysing na die postkoloniale Afrikaanse literatuur as deel van 'n proses wat "weerskante toe" werk en "oor en weer begin *deel en gee*" eerder as 'n opposisionele appropriëring. Die feit dat Afrikaanse tekste dikwels binne so 'n medepligtige postkolonialisme gelees kan word, sou moontlik herlei kon word na die feit dat diegene in die "wit" deel van die taalgemeenskap wat weerstand gebied het teen apartheid nie bereid was om gemarginaliseer te word binne 'n opposisionele postkolonialisme waarbinne "swart" subjekte hul kragte konsolideer nie. Om hierdie rede vertoon tekste wat duidelik deel is van 'n "wit" postkoloniale diskoers (dit wil sê wanneer daar vanuit 'n diskursiewe posisie van bevoorregting gepoog word om die binariteit van apartheid te ondermyn) eerder 'n nie-rassige solidariteit waarbinne daar gestreef word na die verdwyning van die rassige terme "wit" en "swart" (Malan 1997:58).

Die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde word binne 'n medepligtige postkolonialisme gesien as gekenmerk deur 'n interne onstabiliteit. 'n Medepligtige postkolonialisme sou derhalwe beskryf kon word as die altyd-teenwoordige neiging tot subversie in enige literatuur wat deur 'n sistematiese proses van kulturele oorheersing onderwerp word deur imperiale magstrukture (Viljoen 1996:162). Hierdie interne verset in die koloniale diskoers, teenwoordig vanaf die eerste benoeming van die koloniale verhouding, kan benoem word met die begrip ambivalensie.

4.3.1 Ambivalensie en mimiek

Die term ambivalensie, met sy oorsprong in die psigo-analise (Ashcroft et al. 1998:12) dui op die gelyktydige aantrekking en verwerping tussen die pole van 'n binariteit, 'n begeerte en afkeer wat tesame teenwoordig is (Young 1995:161). Ambivalensie veroorsaak dat die gekoloniseerde en koloniseerder nooit heeltemal

geopponeer is nie. Terwyl die koloniseerder enersyds die gekoloniseerde verwerp as minderwaardig, is daar terselfdertyd ook 'n aantrekkingskrag, begeerte of toenadering merkbaar in die verhouding. Hierdie aangetrokkenheid is dikwels in die vorm van seksuele begeerte, soos Young (1995) aantoon. Die koloniale verhouding word gekenmerk deur die teenstrydigheid waarna in die hoofstuk oor stereotipering (3.3.1.1) verwys is, naamlik dat die gekoloniseerde sowel deur die koloniseerder "beskaafd" gemaak moet word, as in 'n posisie van andersheid gefikseer moet word (Loomba 1998:173). Homi Bhabha (1994) het hierdie insig van toepassing gemaak op die koloniale diskoers, deur te wys op die manier waarop ambivalensie - vanaf die begin soos 'n soort onderbewuste van die koloniale diskoers self aanwesig (Young 1990:148) - die koloniale diskoers destabiliseer en magsuitoefening ondermyn.

Binne 'n medepligtige postkolonialisme neem weerstand die vorm aan van 'n risoom. Dié botaniese term dui daarop dat imperiale mag en weerstand daarteen uitgeoefen word deur 'n vertakte stelsel, op verskeie punte, dinamies, lateraal en wisselvallig eerder as vertikaal, van bo-af in 'n enkele proses van imperium na marge. Derhalwe kan die weerstand wat binne 'n medepligtige postkolonialisme gebied word, vergelyk word met die vertakkinge van 'n bywortelsisteam eerder as 'n penwortelsisteam (Ashcroft et al.1998:207). Hoewel magstrukture hulself aankondig in terme van eenhede, hierargieë en binariteite, opereer kulturele hegemonie volgens Ashcroft et al. (1998:207) deur 'n onsigbare netwerk van verbindings, psigologiese internalisasies en onbewuste assosiasies. Die binariteit van koloniseerder en gekoloniseerde is dus volgens hierdie siening diffuus en die beeld van mag as monolities eintlik 'n mite. Daarom slaag opposisionele postkoloniale diskoerse dikwels nie volledig daarin om koloniale magsverhoudinge ongedaan te maak nie, omdat dit op komplekse maniere opereer en nie in 'n enkele omkering van die binariteit ondermyn kan word nie (Ashcroft 1998:208).

Hoewel ambivalensie ontken moet word deur die koloniale instansie ten einde mag te kan uitoefen, is daar volgens Bhabha tog in die koloniale geskiedenis diskursiewe momente van besluiteloosheid te bemerk, wanneer besef word dat die heersende diskoers van mag en teleologie bedreig word deur diachroniese vorme van geskiedenis en ander narratiewe. Bhabha meen dat die koloniale diskoers dus nie almagtig is nie, maar self krake vertoon, en kritiseer Said se siening van koloniale

diskoers in *Orientalism* dat dit nie genoeg gee aan die destabiliserende potensiaal van ambivalensie nie (Bhabha 1994:71).

Terwyl die koloniseerder se verhouding tot die gekoloniseerde gemerk is deur 'n ambivalente kombinasie van afkeer en begeerte, word ambivalensie in die gekoloniseerde se verhouding teenoor die koloniseerder deur Bhabha benoem met die term "mimiek". Dit dui op 'n bedreigende ingesteldheid in die gekoloniseerde se onderdanigheid aan die koloniseerder. Die koloniseerder neem die gekoloniseerde waar vanuit 'n posisie van mag, en deur 'n proses van goedkeuring en afwysing bepaal hy die gewenste identiteit van die gekoloniseerde, wat geskoei is op die navolging van die koloniale kulturele kodes. Die veronderstelling in die koloniale diskoers was dat gekoloniseerdes nooit die koloniale kultuur ten volle sou kon oorneem nie en dat hierdie ontoereikendheid hul onderdanigheid sou bevestig (Loomba 1998:173). Reeds in hierdie aandrang deur die koloniseerder dat die gekoloniseerde sy kulturele gedrag aanpas by die dominante kultuur, is volgens Bhabha (1994:61-62) egter 'n besef te bemerk dat die gekoloniseerde kultuur alreeds 'n invloed op die dominante kultuur uitgeoefen het.

Die gekoloniseerde, bewus van die blik van die koloniseerder, pas wel sy gedrag by hierdie veronderstellings aan. Die nabootsing van die koloniale gedragspatrone en waardestelsels het egter 'n venynige karakter. Die koloniale kodes word nooit volledig nageboots nie, maar word in 'n verwronge vorm na die koloniseerder teruggekaats (Boehmer 1995:173). Die gekoloniseerde vertoon in hierdie proses dus byna dieselfde geïnternaliseerde kulturele kodes as die koloniseerder, maar nie heeltemal nie: "(T)hey inscribe the colonial text erratically, eccentrically across a body politic that refuses to be representative, in a narrative that refuses to be representational" (Bhabha 1994:88).

Die koloniale verhouding is dus altyd gekenmerk deur 'n ambivalensie en onstabieleit, en die koloniseerder vertoon 'n onvermoë om volledig gesag oor die gekoloniseerde te kan uitoefen. Die koloniale diskoers besit dus die kern van sy eie vernietiging (Aschroft et al. 1998:140). Agentskap is dus volgens hierdie siening nie geleë in gekonsolideerde opstand deur gekoloniseerde subjekte nie, maar versprei in 'n reeks posisies van verzet wat teenwoordig is in elke poging deur die koloniseerder

om mag uit te oefen deur die gekoloniseerde in 'n posisie van minderwaardigheid en onderdanigheid te fikseer. Mishra en Hodge (1994:288) se benaming van só 'n postkolonialisme as “medepligtig” is dus gepas: die koloniseerder is medepligtig aan die ondermyning van die koloniale sentrum, omdat hierdie opstand deur die koloniale diskoers self geproduseer word. Terselfdertyd is die gekoloniseerde ook medepligtig aan die koloniale diskoers waarvolgens hy gedwing word om deel te word van die koloniale hiërargie, omdat hy hierdie koloniale kulturele kodes naboots en nie aktiewe verzet daarteen lewer nie:

(T)he whole question of agency gets moved from a fixed point into a process of circulation: the colonizer performs certain strategies in order to maintain power, but the ambivalence that inevitably accompanies the attempt to fix the colonized as an object of knowledge means that the relation of power becomes much more equivocal (Young 1990:148).

Wat die postkoloniale diskoers in Afrikaans betref, sou die term medepligtigheid ook kon dui op die verzet wat afkomstig is vanuit die groep wat op grond van hul ras behoort tot die koloniserende groep. Die weerstand word dus gelewer deur subjekte wat self in 'n sin “medepligtig” is aan dit waarteen hulle in opstand kom.

Mimiek impliseer ook dat die identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde vergly en nie afsonderlik bly nie (Young 1990:148). Volgens Boehmer (1995:173) is postkoloniale mimiek 'n illustrasie van poststrukuralistiese insigte oor die onmoontlikheid van beheer oor betekenis. Hoewel die koloniale diskoers poog om deur gesagsvolle kennisuitsprake die gekoloniseerde binne die koloniale kulturele raamwerk te fikseer, word hierdie veronderstelde vaste betekenis deur die gekoloniseerde verplaas in 'n proses van mimiek. Ironie, parodie en satire kan dien as stylfigure wat mimiek in literêre tekste na vore bring. Hutcheon (1989:154,163) wys byvoorbeeld daarop dat ironie, vanweë die inherente paradoksale, semanties dubbele aard daarvan, 'n manier is om die dominante diskoers te kritiseer terwyl daar steeds binne die kodes van die dominante diskoers gebly word. Dit bevoorgoed – dikwels deur self-refleksiwiteit – die beperkinge van die dominante diskoers, en ondermyn sodoende die magsinstansie (Hutcheon 1989:16), terwyl 'n mate van medepligtigheid aan die koloniale diskoers aanvaar word.

Hutcheon sien hierdie vorm van postkoloniale kritiek dus as voortspruitend uit die postmodernisme, vanweë laasgenoemde se voorliefde vir 'n parodiëring van die geskiedenis, wat ook 'n vorm van ondermyning van gesag is binne die kodes van die heersende diskoers. Ironie as troep resoneer dus vir haar met aspekte van die postmodernisme (Hutcheon 1989:164). Slemon (1989:5) meen ook dat parodie sowel 'n verandering as 'n kulturele kontinuïteit in diskoers sinjaleer. Parodie as stylfiguur, met ironie as sy toonaard, gebruik die strategieë van die dominante kultuur om hierdie kultuur se diskursiewe prosesse van binne-uit uit te daag.

Die ambivalente kombinasie van deernis en afkeer ten opsigte van die koloniale bestel van die verlede is volgens Viljoen (1996:170) in die Afrikaanse letterkunde teenwoordig omdat 'n volledige breuk met die verlede onmoontlik is. Omdat die diskoers van teenstand nog nou verbonde is met die strukture van onderdrukking, bly die koloniale altyd in 'n mate teenwoordig in die postkoloniale verset. Hierdie ambivalensie in die Afrikaanse postkoloniale diskoers stem dus ooreen met Mishra en Hodge (1994:288) se tipering van 'n medepligtige postkolonialisme as soortgelyk aan die opstand van 'n kind teen sy ouers. 'n Volledige breuk met die ouers is onmoontlik. Kinders wat in opstand kom teen hul ouers en dit wat hul ouers verteenwoordig, dra ook 'n deel van die ouers saam met hulle, en die postkoloniale verset van die kinders was reeds implisiet teenwoordig in die ouers (Viljoen 1996:171).

Wat mimiek betref as 'n wyse waarop hierdie ambivalensie in die houding van die gekoloniseerde teenoor die koloniseerder na vore kom, wys Gerwel (1987:95) daarop hoe Adam Small in die Afrikaanse letterkunde so 'n bedreigende mimiek verteenwoordig het. Small het volgens Gerwel deur die mimiek van die stereotipe van die "jollie Hotnot" onthullende satire op die blanke samelewing gelewer (vergelyk ook Van Wyk 1999:87-92). Daar sal in die volgende hoofstuk voorbeelde aangetoon word van mimiek in Afrikaanse tekste wat na 1994 verskyn het.

4.3.2 Kulturele hibriditeit en kultuur as proses

Soos vroeër in hierdie hoofstuk genoem, meen Hall dat kulturele identiteit óf gesien kan word as die refleksie van kultuur as 'n stabiele, onveranderde raamwerk van betekenis wat alle lede van 'n gekoloniseerde groep in gemeen het (die "eerste

moment” in postkoloniale herkonstruksies van identiteit, volgens hom), óf as dit wat geproduseer word binne kultuur-as-proses, daarom voortdurend onderworpe aan verandering, gefragmenteerd eerder as homogeen. Waar kulturele identiteit binne ‘n opposisionele postkolonialisme ooreenkom met wat Hall die “eerste moment” noem vanweë die klem op die herontdekking van prekoloniale tradisies wat essensialisties of inherent aan gekoloniseerdes is, sien ‘n medepligtige postkolonialisme die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde as meer vervleg en oorvleuelend. Die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde is volgens só ‘n siening eerder voortdurend gewikkel in ‘n proses van onderhandeling ten einde die grense tussen hulle vas te stel. Die onderskeie kulture is ook onderworpe aan historiese prosesse en gewikkel in magsrelasies. Kulturele identiteit is dus eerder ‘n posisionering ten opsigte van die verlede eerder as voortspruitend uit ‘n onproblematiese herontdekking daarvan (Hall 1994:394).

Hall (1992:254) wys daarop dat hierdie “tweede moment” merkbaar is in die Britse estetiese diskoers rondom ras en etnisiteit. Waar daar aanvanklik ‘n essensialisering van die swart subjek plaasgevind het, het daar later ‘n verskuiwing plaasgevind na ‘n beligting van die maniere waarop identiteite kultureel gekonstrueer word. Dit stem ooreen met die klem wat Homi Bhabha plaas op kultuur as diskursief bepaald eerder as ‘n inherente, essensialistiese eienskap van koloniale en postkoloniale subjekte. Omdat kulturele verskil nie vasgestel is in essensialistiese oorspronge nie, meen Bhabha (1994:1) dat daar in konstruksies van kulturele identiteit wegbeweeg moet word van die narratiewe van oorsprong en eerder gefokus word op die momente of prosesse wat kulturele verskil artikuleer. Volgens hom word kulturele identiteit onderhandel in ‘n tussenruimte tussen koloniseerder en gekoloniseerde, die sogenaamde “Third Space of enunciation” (Bhabha 1994:37). Hierdie tussenruimtes verskaf die terrein waarop strategieë van selfskap (individueel of gemeenskaplik) tot stand kan kom, waarvolgens nuwe tekens van identiteit en definisies van gemeenskap geproduseer kan word (1994:2). Die tussenruimte tussen vaste of gefikseerde identifikasies open die moontlikheid van ‘n kulturele hibriditeit wat verskil akkomodeer sonder ‘n hiërargie gebaseer op die afsonderlikheid van kulture (Bhabha 1994: 4), omdat kulturele identiteit nie a priori vasgestel is in ‘n oorsprong, wat mimeties gerepresenteer kan word nie. Volgens Young (1995:22-23) vind Bhabha se

siening van hibriditeit aansluiting by die subversiewe potensiaal wat ook in Bakhtin se konsep van hibriditeit teenwoordig is:

Bakhtin's intentional hybrid has been transformed by Bhabha into an active moment of challenge and resistance against a dominant cultural power. Bhabha then translates this moment into a 'hybrid displacing space' which develops in the interaction between the indigenous and colonial culture which has the effect, he suggests, of depriving 'the imposed imperialist culture, not only of the authority that it has for so long imposed politically, often through violence, but even of its own claims to authenticity (Young 1995:23).

Deur die bevoorgronding van hibriditeit in 'n postkoloniale diskoers word die koloniale kultuur dus ontnem van sy aansprake op outentisiteit, afsonderlikheid en daarom meerderwaardigheid, omdat die eggo's van die ander reeds in die outoritêre stem van die self aanwesig is.

Vanweë die siening dat subjekte nie inherente verskille het nie, maar dat hierdie verskille gekonstrueerd en histories bepaald is, verkies Hall om van "etnisiteit" as 'n merker van verskil te praat. Terwyl die term "ras" gebaseer is op 'n essensialistiese, biologiese siening van verskil, veronderstel die term "etnisiteit" 'n kulturele en historiese konteks waarbinne identiteit geproduseer word:

If the black subject and black experience are not stabilized by Nature or by some other essential guarantee, then it must be the case that they are constructed historically, culturally, politically – and the concept which refers to this is 'ethnicity'. The term ethnicity acknowledges the place of history, language and culture in the construction of subjectivity and identity, as well as the fact that all discourse is placed, positioned, situated, and all knowledge is contextual. Representation is possible only because enunciation is always produced within codes which have a history, a position within the discursive formations of a particular space and time (Hall 1992:257).

Die verskil waarop die konstruksie van etnisiteit gebaseer is, is volgens Hall nie meer die verskil wat 'n radikale en onoorbrugbare skeiding daarstel tussen self en ander nie, maar 'n verskil wat posisioneel, voorwaardelik en aansluitend is. Die nuwe etnisiteite

en kulturele identiteite wat so ontstaan, lê nie verskil vas vir tyd en ewigheid nie, maar onderhandel voortdurend verskil aan die hand van nuwe posisionaleiteite, terwyl dié verskil altyd voorwaardelik bly (Hall 1992:258).

Die term hibriditeit binne die postkoloniale teorie is dus 'n oorkoepelende begrip vir al die maniere waarop afsonderlikheid ondermyn word (Loomba 1998:173), of nuwe transkulturele vorme binne 'n koloniale kontaksone geskep word (Ashcroft et al. 1998:118). Hierdie hibriditeit word egter sistematies ontken deur koloniseerders en postkoloniale nasionaliste wat gesag gaan soek in 'n oorsprong, wat 'n kulturele essensie konstrueer as 'n wapen om 'n binariteit tussen self en ander op te stel (Bhabha 1994:120).

Daar is reeds hierbo (afdeling 4.3) daarop gewys dat 'n medepligtige postkolonialisme tipies is van letterkundes waarbinne politieke outonomieit van die koloniale sentrum nie moontlik is nie. Boehmer (1995:229) wys daarop dat die konsep van kulturele hibriditeit dikwels deel uitmaak van sulke postkolonialismes. Registers word gekruis en vaste verwysingspunte word ondermyn, in 'n poging om die onvermydelikheid van "onsuiwerheid" op alle vlakke aan te gryp (Boehmer 1995:230). Viljoen (1996:171) wys met betrekking tot die Afrikaanse letterkunde daarop dat die koloniale binne die Suid-Afrikaanse konteks "nie bloot deur 'n eenvoudige daad van politieke amnesie weggedink kan word uit die postkoloniale nie". Volgens John (1996:12) het die Afrikaanse letterkunde in sy breuk met die verlede, waarin Afrikanernasionalisme die heersende diskoers was waarteen in opstand gekom is, die vorming van nuwe totaliserende en verenigende projekte vermy. Terwyl voorheen gemarginaliseerde groepe soos gekleurdes, vroue en gays tekste geproduseer het wat buite die voormalige sentrum tuishoort, het hierdie produksie nie die vorm aangeneem van 'n omkering van 'n binêre opposisie nie.

Karikaturale opposisionele teenstand word vermy (John 1996:13). Terwyl daar met die koloniale verlede gebreek word, blyk steeds 'n bepaalde verbondenheid daarmee.

The readings of Afrikaans literature (...) point to a number of interrelated tendencies and concerns in the literature: a number of fissiparous impulses, contradictorily united around a principle of distributed dis- and re-affiliation, with the primary aim of

dismantling the cultural and discursive bases on which the discourses of apartheid and nationalism were erected and maintained. At the same time these oppositional impulses co-exist and coincide with more positive, affirmative tendencies (John 1996:14).

Viljoen (1996:65) wys ook op die heterogeniteit van die Afrikaanse postkoloniale projek en meen, soos John, dat nuwe vorms van imperialisme en veralgemenings vermy word⁸⁰. Tog is daar terselfdertyd 'n neiging merkbaar van voorheen gemarginaliseerdes om hul kragte te konsolideer, soos in hoofstuk 4.2 van hierdie studie aangetoon is. Dit wil dus inderdaad voorkom asof die Afrikaanse letterkunde binne 'n "fused postcolonial" oftewel saamgestelde postkolonialisme gelees kan word, soos Viljoen (1996:171) meen. Daar sal in die volgende hoofstuk weer ingegaan word op hierdie kwessie.

Die siening van kultuur as 'n proses waarbinne identiteit onderhandel word - dus Bhabha se konsep van hibriditeit soos hierbo bespreek - veronderstel dat identiteit slegs relasioneel, in verhouding met 'n ander, gekonstrueer kan word. Identiteit kan dus nie op sigself as essensiële kategorie gevind word nie, maar kom tot stand in 'n wederkerige verhouding. In hierdie opsig is daar ook al deur teoretici opgemerk dat in die Afrikaanse postapartheid letterkunde so 'n relasionele siening van identiteit bemerk kan word. Renders (1996:257) wys byvoorbeeld op die besef in Afrikaanse tekste dat 'n identiteit gevind moet word in relasie tot Afrika as kontinent en tot diegene wat binne apartheid tot 'n teenoorgestelde pool van 'n binariteit behoort het.

Hierdie kwessies sal verder aandag geniet wanneer Afrikaanse voorbeeldtekste in die volgende hoofstuk bespreek word.

⁸⁰ Pechey (1994:167) meen, met betrekking tot die breër Suid-Afrikaanse literatuur (dus nie net in Afrikaans nie) dat tekste wegbeweeg van die omkering van die binariteit. Hy verwys byvoorbeeld na die werk van Njabulo Ndebele as "post-nasionaal", omdat dit breek met die posisie van protes, "insisting that the endlessly rehearsed pathos of injustice and its redress starves the social imagination of the oppressed, and advocating instead a conscious 'rediscovery of the ordinary'" (1994:167). Pechey tipeer die Suid-Afrikaanse literatuur as "a dialogue of creoles of all 'colours' overheard by the world" (1994:167).

4.3.3. Hibriditeit en multikulturalisme

Die nosie van kultuur as hibridies, as 'n proses waarbinne grense altyd voorlopig is, het ook implikasies vir 'n diskoers oor kulturele saambestaan in 'n postkoloniale samelewing. Die kwessies en probleme rondom 'n diskoers van multikulturalisme is reeds in hoofstuk 3.4.2.2 van hierdie studie bespreek, maar dit is tog ook in die konteks van die onderskeid tussen opposisionele en medepligtige postkolonialisme, veral ten opsigte van laasgenoemde se assosiasies met die diskoers van kulturele hibriditeit, ter sake. Daar kan hier weer vlugtig verwys word na Bhabha (1994:20-34) se onderskeid tussen kulturele verskil en kulturele diversiteit en hoe dit skakel met die genoemde twee vorme van postkolonialisme wat Mishra en Hodge identifiseer.

Volgens Bhabha veronderstel 'n diskoers van kulturele diversiteit dat kultuur 'n epistemologiese objek is waarvoor empiriese kennisuitsprake gemaak kan word. Dit impliseer 'n relativistiese siening van kulture as afsonderlike, getotaliseerde eenhede wat naasmekaar kan bestaan in 'n multikulturele bestel en selfs kulturele tekens kan uitruil – maar altyd afsonderlike eenhede bly⁸¹: “Cultural diversity is also the representation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures that live unsullied by the intertextuality of their historical locations, safe in the Utopianism of a mythic memory of a unique collective identity” (Bhabha 1994:34). 'n Diskoers van kulturele verskil suggereer egter 'n fokus op die manier waarop kulturele kennis tot stand kom in 'n proses van benoeming. Kulturele verskil word dus nie in taal gereflekteer nie, maar in talige benoemings tot stand gebring. Kulturele gesag berus dan nie in gefikseerde, diverse objekte nie, maar in die proses waarop hierdie objekte tot stand gekom het. Die klem op die diskursiewe aannames en voorwaardes waarvolgens kulturele kennisuitsprake gemaak word, beklemtoon dat kulturele kennis

⁸¹ Binne so 'n diskoers van kulturele diversiteit is dit moontlik dat 'n dominante kultuur as norm daargestel word en kulturele verskil gemeet word in terme van dit wat van hierdie norm afwyk. Volgens Anil Ramdas is dit die geval in Nederlandse diskoerse oor kulturele diversiteit, waar die merker “etnisiteit” geheg word aan minderheidsgroepe. Die implikasie is dat die normerende kulturele identiteit nie ook voortdurend gekonstrueer word deur verskeie in- en uitsluitingsmeganismes soos die geval is met minderheidsgroepe nie: “Tegenwoordig lijkt cultuur bijna automatisch bij etnische minderheden te horen, zij worstelen met hun identiteit, zij zijn, zoals het woord al zegt, etnisch. Blanke Nederlanders daarentegen zijn ‘normaal’. De bestrijding van vreemdelingenangst zal zinloos zijn, zolang zoiets belangrijks als ‘culturele identiteit’ eigendom blijft van buitenlanders” (Ramdas 1996:167). Binne so 'n diskoers het 'n kulturele identiteit wat afwyk van die norm selegs bestaansreg op die gebied van ontspanning en nie op institusionele vlak nie: “(I)n Nederland verpauperden migranten niet, ze kregen zelfs alle gelegenheid om in traditionele klederdracht in het buurthuis te dansen. Maar de verdere sociale mobiliteit bleef voor migranten geblokkeerd” (1996:211).

ook in verhouding staan tot ideologiese mag. 'n Diskoers van kulturele verskil vertrek dus vanuit 'n skepsis oor kulturele gesag en die gebaseerdheid daarvan op beskrywings van kulture as totaliteite (Bhabha 1994:20, vergelyk ook Ashcroft et al. 1998:60-62).

Die tweedeling kulturele diversiteit en kulturele verskil sou dus oënskynlik ook gekoppel kon word aan die tweedeling opposisionele en medepligtige postkolonialisme, soos in hierdie hoofstuk tot dusver bespreek. Binne 'n opposisionele postkolonialisme word kulture min of meer as afsonderlik, verskillend en essensieel gesien (ook al word hulle selfbewus as sodanig gekonstrueer). Binne 'n medepligtige postkolonialisme word die onstabieleit in pogings om die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde apart te hou, bevoorgrond.

Die heraktivering van prekoloniale kulturele essensies in nativistiese diskoerse veronderstel 'n opposisie tussen verskillende kulturele identiteite en kom in dié mate klaarblyklik ooreen met 'n diskoers van kulturele diversiteit. Dit kan ook die geval wees binne diskoerse van multikulturalisme, waarin die akkommodasie van naasmekaarbestaande, afsonderlike en geslote kulturele tekensisteme kan aanleiding gee tot 'n hiërargie van waarde. Daarvolgens kan sekere kulture as die norm en ander as eksotiese afwykings daarvan geïntroduseer word in die meesterkultuur.

In die opsig dat die siening van kultuur as onderhandelingsproses eerder as afgeslote essensie ook 'n nosie van uitstel en onafgehandeldheid veronderstel, sou ooreenkomste aangetoon kon word tussen 'n medepligtige postkolonialisme en die diskoers van kulturele verskil waarop Bhabha (1994:20) wys. Kulturele verskil word, anders as in diskoerse van diversiteit of multikulturalisme, as werkwoord gesien, as 'n proses waarin verskillende tekensisteme met mekaar in verhouding tree en kulturele kennis voortdurend onderhandel word.

Binne so 'n diskoers word die suiwerheid van kulture onmoontlik en nosies oor kulturele meerderwaardigheid problematies. Dan kan daar wel van kulturele verskil gepraat word sonder om essensiële kategorieë te veronderstel, soos ook Clifford aantoon:

(C)ollectively constituted *difference* is not necessarily static or positionally dichotomous (...) There is no need to discard theoretically all conceptions of 'cultural' difference, especially once this is seen as not simply received from tradition, language, or environment but also as *made* in new political-cultural conditions of global relationality (Clifford 1988:274, kursivering oorspronklik).

Kulturele verskil is binne so 'n diskoers dus relasioneel van aard. Die konsep van kulturele hibriditeit is, in die fokus daarvan op relasionaliteit eerder as 'n analise van diskrete objekte, 'n tipies twintigste-eeuse bemoeienis⁸² wat spruit uit die erfenis van strukturalisme en post-strukturalisme (Ashcroft et al. 1998:121).

Soos daar reeds vroeër in hierdie hoofstuk genoem is, moet opposisionele postkolonialismes nie gehomogeniseer word nie. Daar moet egter wel krities gekyk word na opposisionele postkolonialismes ten einde vas te stel of hulle die nosie hanteer van kulture as afsonderlik, staties en essensieel. So 'n beskouing kan

⁸² Die toenemende klem op kulturele verskil as 'n onderhandelingsproses eerder as gewortel in essensialistiese kategorieë, hang saam met laat-twintigste eeuse, wêreldwye migrasiepatrone wat dit toenemend moeilik maak om aan kulture binne nasionalistiese verband te dink. Die naasmekaar bestaan van kulturele groeperinge en die invloed daarvan op die vestiging van 'n eie, nasionale identiteit, is volgens Loomba (1998:203) 'n wêreldwye kwessie. Die verhouding tussen dominante en gedomineerde kultuur is nie beperk tot lande wat 'n formele koloniale oorheersing ondergaan het nie. In dié opsig bestaan koloniale verhoudings op verskeie vlakke waar mag deur 'n kulturalistiese diskoers uitgeoefen word: "In 'metropolitan' nations as well as 'third world' ones, the difficulty of creating national cultures that might preserve, indeed nourish internal differences has emerged as a major issue in our time (...) (N)ations, like other communities, are not transhistorical in their contours or appeal, but are continually being re-imagined" (Loomba 1998:203). Ook Clifford (1988:13) wys daarop dat kulturele verskil nie meer in die hedendaagse wêreld beskou kan word as iets wat buite die eie kultuur (soos vervat in die homogeniserende konsep van 'n nasiestaat) lê nie, maar reeds intern is daaraan: "This century has seen a drastic expansion of mobility, including tourism, migrant labor, immigration, urban sprawl. More and more people 'dwell' with the help of mass transit, automobiles, airplanes. In cities on six continents foreign populations have come to stay – mixing in but often in partial, specific fashions. The 'exotic' is uncannily close. (...) One no longer leaves home confident of finding something radically new, another time or space. Difference is encountered in the adjoining neighborhood, the familiar turns up at the ends of the earth" (Clifford 1988:13-14). Binne so 'n migratoriese toestand word kulturele identiteit dikwels deur middel van herinnering gekonstrueer. Ander invloede word egter ook vanuit die hede uitgeoefen op hierdie herinnerde identiteit: "Twentieth-century identities no longer presuppose continuous cultures or traditions. Everywhere individuals and groups improvise local performances from (re)collected pasts, drawing on foreign media, symbols, and languages" (Clifford 1988:14). Homi Bhabha (1994:139) beskryf hierdie proses as volg: "I have lived that moment of the scattering of the people that in other times and other places, in the nations of others, becomes a time of gathering. Gatherings of exiles and *émigrés* and refugees; gathering on the edge of 'foreign' cultures; gathering at the frontiers, gatherings in the ghettos of cafés of city centres; gathering in the half-life, half-light of foreign tongues, or in the uncanny fluency of another's language; gathering the signs of approval and acceptance, degrees, discourses, disciplines; gathering the memories of underdevelopment, of other worlds lived retroactively; gathering the past in a ritual of revival; gathering the present. Also the gathering of people in the diaspora: indentured, migrant, interned; the gathering of incriminatory statistics, educational performance, legal statutes, immigration status (...)". Of soos Rushdie (1991:10) dit stel: "(W)riters in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge (...) that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind".

ooreenkomste toon met 'n diskoers van multikulturalisme, waarbinne kulture nie op mekaar inwerk nie, maar as intakte eenhede gekonstrueer word, terwyl die asimmetriese magsbalanse tussen hulle in stand gehou word. Dié diskoers hang saam met 'n nosie van kulture as afsonderlike essensies waarbinne identiteit 'n gegewe is, en wat in 'n pluralistiese samelewing in harmonie met mekaar kan saamleef (vergelyk Donald en Rattansi 1992:2).

'n Diskoers van multikulturalisme impliseer dikwels 'n aanpassing van minderheidskulture by 'n dominante kultuur (vergelyk Kaldenbach (1995:38) en Van Doorn (1995:124) vir 'n illustrasie van die diskoers van multikulturalisme en integrasie in Nederland). Ten opsigte van die Suid-Afrikaanse situasie sou die diskoers van 'n "reënboognasie" wat tot stand sou gekom het ná demokratisering in 1994, gesien kan word as so 'n konseptualisering van nosies van multikulturalisme. Die gevare verbonde aan so 'n diskoers is reeds uitgewys deur onder andere Van Niekerk (1996), en bespreek in hoofstuk 3.4.2.2 van hierdie studie.

Said (1993:332) meen dat 'n hibridiese siening van kultuur 'n alternatief kan bied vir 'n separatistiese kulturele identiteit of die diskoerse van multikulturalisme en dié van minderhede wat ook gerig is op afsonderlikheid. So 'n nosie van kultuur sal volgens hom weerstand teen kolonialisme verskuif van 'n diskoers van opposisie na gedesentreerde kulturele impetusse en kleiner, marginale narratiewe wat die imperiale omgewing versteur. Deur 'n diskoers van hibriditeit kan aangetoon word dat die dominante kultuur nie op afsonderlikheid, gesag of oorspronklikheid kan aanspraak maak nie, en daarom ook nie mag ten opsigte van ander kulturele groeperinge kan uitoefen nie. Oorspronge⁸³ kan dus nie meer binne 'n diskoers van hibriditeit as 'n volledige bron van kulturele identiteit dien nie, en "ras" en "identiteit" word dan betwisbare kategorieë (Donald en Rattansi 1992:5). Derhalwe sal moderne nasiestate nie meer kan streef na 'n homogenisering van kultuur nie, maar binne 'n diskoers van kulturele hibriditeit poog om voortdurend nuwe inhoud te gee aan die kulturele identiteit van sy inwoners. Die nosie dat 'n nasiestaat bestaan uit mense met 'n gedeelde identiteit, gemeenskaplike waardes en uniforme konsensus moet dan plek

⁸³ Van Doorn (1995:81) wys op die Nederlandse benaming waarvolgens minderheidsgroepe in Nederland beskryf word, naamlik "allochtoon" ("elders geborene"). Oorsprong bepaal dus steeds kulturele identiteit eerder as die huidige posisie waarvolgens grense tussen kulturele groeperinge in 'n dinamiese proses onderhandel word.

maak vir 'n akkomodasie van verskil, 'n solidariteit gebaseer op diversiteit (Rosaldo 1994:239). 'n Diskoers van kulturele hibriditeit sal meebring dat nasionale identiteit nie beskou word as gefikseerd en finaal nie. Verskillende kulturele groeperinge staan dan relasioneel tot mekaar eerder as afsonderlik soos die geval in 'n diskoers van multikulturalisme sou wees, en die grense tussen nasionaliteit en etnisiteit word dan voortdurend onderhandel:

(T)he interplay between state citizenship, the national community, and ethnic nationality involves conflict and complex processes of negotiation more than stable conceptions of identity and community. Such situations test, at once reflecting and redefining, the often tacit boundaries where official national communities draw lines of inclusion, marginalisation and exclusion (Rosaldo 1994:244).

Hierdie verskuiwende grense tussen nasie en etnisiteit sou ook van toepassing gemaak kon word op die postkoloniale Suid-Afrika, waar die kulturele magsverhoudinge van apartheid steeds ondermyn en verplaas word, onder meer in die literêre diskoers. In hierdie tydperk van kulturele magsverskuiwings moet daar ook in literêre tekste nuwe inhoud gegee word aan die konstruksie van nasie, waarvolgens geen grense (hetsy taal, genalogie of grondgebied) as gegewe beskou kan word nie (vgl. Gunew 1997:35).

Volgens Renders is daar reeds in Afrikaanse literêre tekste tekens merkbaar van 'n nuwe diskoers waarin die kulturele identiteit van Afrikaanssprekendes relasioneel onderhandel word. Hy meen dat daar in onlangse historiese romans 'n fusie merkbaar is tussen Europese en Afrikakulture wat die fondament vorm vir 'n inklusiewe toekomstige identiteit (Renders 1999:16). So 'n positionering van Afrikaanssprekendes as kulturele groepering word volgens Renders (1995:345) binne prosawerke gedoen met die wete dat 'n eng groepsdefinisie laat vaar moet word. Indien Renders korrek is, sou dit dui op die begin van 'n verwesenliking van Gerwel (1999:12) se aandrang op 'n heterogenisering van 'n kulturele identiteit vir Afrikaanssprekendes. Gerwel bepleit 'n "gemoeidheid met en sorg vir die verskynsel van Afrikaanssprekendheid met sy wye en insluitende inhoud en vorme" binne die postkoloniale Suid-Afrika, eerder as die bemoeienis met 'n eng groepsidentiteit. Gerwel stel 'n kulturele identiteit voor wat altyd in relasie verkeer met onderskeie

kulturele groeperinge en sodoende op dinamiese wyse nuwe invloede inkorporeer (1999:12).

Daar sal in die volgende hoofstuk van hierdie studie aan die hand van enkele voorbeeldtekste ondersoek ingestel word na die mate waarop hierdie hibriediese en dinamiese siening van kultuur in Afrikaanse kortverhale wat na 1994 verskyn het, na vore kom. Dit is egter ook nodig om eers te let op kritiek wat gelewer kan word teen so 'n diskoers van hibriditeit en 'n medepligtige postkolonialisme waarvan dit deel vorm.

4.3.4. Kritiek teen medepligtige postkolonialisme en kulturele hibriditeit

Mishra en Hodge (1994:287) meen dat 'n onkritiese viering van pluralisme, waarvolgens sinkretisme en hibriditeit beskou word as die belangrikste elemente van 'n postkoloniale diskoers, die behoefte kan ignoreer wat by sommige postkoloniale samelewings bestaan om diskoerse van opstand in stand te hou. Hulle meen dat 'n diskoers wat ongemaklik is met rassige en sosiale teorieë van postkolonialisme, in sy bevoorgroding van hibriditeit en sinkretisme die ongelykhede tussen kultureel of rassige formasies kan maskeer.

Ook Coombes (1994:92) wys daarop dat die onderhandeling tussen kulture waarop Bhabha se konsep van hibriditeit betrekking het, nie beskou moet word as 'n onderhandeling tussen kulture met gelyke simboliese mag nie. Daarom moet daar altyd ook gestreef word na 'n blootlegging van die maniere waarop kulturele verskil gekonstitueer word en opereer binne diskoerse van onderdrukking. Kulturele hibriditeit moet volgens haar ook nie binne 'n teleologie gesien word, as 'n fase wat volg op die omkering van die binariteit nie. So 'n teleologiese siening kan lei tot 'n onkritiese viering van transkulturele kontak sonder dat voortgesette ongelyke magsverhoudinge in ag geneem word. Ook Loomba (1994:308) meen dat 'n keuse vir 'n opposisionele diskoers, waarin die rigiditeit van die koloniale binariteit gehandhaaf word ten einde sosio-ekonomiese referente van die koloniale ontmoeting daar te stel, nie teenoor diskoerse van kulturele hibriditeit gestel moet word nie. Loomba meen dat daar selfs in opposisionele postkoloniale diskoerse 'n uitbuiting plaasvind van die ambivalensies en teenstrydighede van die koloniale diskoers, en daarom kan die

konsep van hibriditeit ook bruikbaar wees in opposisionele diskoerse. Sy kritiseer egter Bhabha dat hy te gou universele uitsprake maak en dat hy van partikuliere voorbeelde altyd-geldende uitsprake aflei (Loomba 1994:314).

Ashcroft et al. (1998:119) meen dat daar niks inherent aan die term hibriditeit is wat noodwendig veronderstel dat die onderhandeling van kulturele identiteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde op gelyke voet plaasvind nie. Kritiek van die aard word wel dikwels teen die diskoers van hibriditeit ingebring. Daar is vroeër gewys op byvoorbeeld Pratt (1992:4) se beklemtoning van die feit dat transkulturasie, waaraan die konsep van hibriditeit verwant is, nie op gelyke basis plaasvind nie.

Chandra Talpade Mohanty, Benita Parry en Aijaz Ahmad se kritiek op die tekstuele aard van koloniale diskoersanalise in die breë (Ashcroft et al. 1998:119), waarna reeds in hoofstuk 3.2 van hierdie studie verwys is, is ook gerig teen die konsep van hibriditeit. JanMohamed (1985:59-61) se kritiek op Bhabha is 'n voorbeeld van die breë konsensus tussen bogenoemde kritici (hoewel hulle onderling uiteraard verskeie verskille vertoon). Al hierdie kritici beklemtoon naamlik dat die materiële aspekte van die koloniale verhouding nie uit die oog verloor moet word nie.

Die vernaamste kritiek teen die konsep van hibriditeit is gerig teen die historiese assosiasie van die term met die koloniale diskoers. Hibriditeit is in die koloniale diskoers enersyds gebruik om te dui op die appropriasie van kulturele artefakte van die gekoloniseerde en die opvoering daarvan as rariteite binne 'n metropolitaanse diskoers. Andersyds het dit ook betrekking gehad op bloedvermenging, met gepaardgaande nosies van rassige minderwaardigheid. Coombes (in Barker et al. 1994:90) wys daarop dat die term hibriditeit, as noemer waaronder so 'n oënskynlike transkulturele transaksie plaasvind, 'n geskiedenis het van appropriasie van 'n gekoloniseerde kultuur deur 'n imperiale sentrum. Robert Young (1995:9) wys op die gebruik van die term hibriditeit in die imperiale en koloniale diskoers as 'n rassistiese term om te dui op die vermenging van "rasse" wat sou lei tot verswakking van 'n superieure ras en terugkeer na primitiewe oorspronge. Deur die gebruik van die term hibriditeit word die Victoriaanse verregse woordeskat volgens hom weer opgeroep, wat eerder gemoeid was met splitsing en afsonderlikheid as fusie en assimilasie (Young 1995:18). Ook Coombes verwys na die geskiedenis van die term hibriditeit in

die Britse etnografie van die laat 19de eeu, toe die diskoers rondom "hibriditeit" neergekom het op 'n angs vir rassevermenging en verswakking van rassesuiwerheid (Coombes 1994:93). J.M. Coetzee (1988:152) het, soos reeds genoem, gewys op die vrees vir bloedvermenging in die Suid-Afrikaanse koloniale diskoers. Die konsep hibriditeit kan dus steeds imperialisme onderskryf, ook al vorm dit oënskynlik deel van diskoerse van postkoloniale pluralisme en toleransie (Ten Kortenaar 1995:40).

Ashcroft et al. (1998:120) meen egter dat daar 'n onderskeid gemaak moet word tussen die prosesse van hibriede vermenging of kreolisasie waarmee koloniale diskoers behep was, en die bewuste en polities gemotiveerde gebruik van die term in 'n diskoers wat homogeniteit met opset wil versteur. Laasgenoemde opset is volgens hulle teenwoordig in Bhabha se toepassing van Bakhtin se konsep van intensionele hibriditeit.

Postkoloniale literêre tekste wat binne 'n medepligtige postkolonialisme gelees kan word, het ook op 'n ander vlak in die Suid-Afrikaanse en spesifiek Afrikaanse konteks kritiek ontvang. Mpahlele (1987:49) sprek byvoorbeeld kritiek uit teen tekste wat nie 'n duidelik opposisionele posisie teenoor apartheid inneem nie. Hy meen met verwysing na die werk van die Sestigters (hoewel hy uitsonderings maak vir Breytenbach, Brink en Elsa Joubert) dat Afrikaanse skrywers van dié tydperk nie radikale veranderinge in die sosiale orde in hul werk in die vooruitsig stel nie, maar slegs versigtig akkommodasie vir swart mense bepleit. Sulke skrywers kon volgens hom nie hul eksklusiwiteit ontgroei nie en het steeds gewortel in 'n "stamgevoeligheid" gebly. February (1981:116) wys wel op teen-hegemoniese werk wat deur die Sestigters gelewer is, maar meen ook (1981:130) nes Mpahlele dat die werk van die Sestigters uiteindelik steeds nie met die blanke "stam" kon breek nie en steeds vir 'n eksklusiewe wit gehoor geskryf het. Die kritiek wat February en Mpahlele lewer teen die Sestigters sou beskou kon word as tekenend van die problematiek verbonde aan die medepligtige postkolonialisme, naamlik dat die verbondenheid met die koloniale diskoers 'n betekenisvolle ondermyning daarvan bemoeilik. 'n Medepligtige postkolonialisme word dus soms beskou as koöptering eerder as verset.

HOOFSTUK 5

POSTKOLONIALE TERUGSKRYWING IN AFRIKAANSE TEKSTE

Literary texts are crucial to the formation of colonial discourses precisely because they work imaginatively and upon people as individuals. But literary texts do not simply reflect dominant ideologies; they also militate against them, or contain elements which cannot be reconciled to them (Lomba 1998:74).

In hierdie hoofstuk sal enkele Afrikaanse kortverhale wat verskyn het ná 1994, bespreek word ten einde vas te stel op watter manier hulle geles kan word as postkoloniale terugskrywings teen of na⁸⁴ die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. Daar sal nagegaan word op watter wyse 'n postapartheid kulturele identiteit in hulle gekonstrueer word en hoe hierdie kulturele identiteit die koloniale diskoers oor kultuur ondermyn. Die tekste sal hoofsaaklik geles word binne Mishra en Hodge (1994) se tweedeling van opposisionele en medepligtige postkolonialisme wat in die voorafgaande hoofstuk bespreek is. Die moontlikheid dat sekere verhale geles kan word binne 'n bykomende kategorie, dié van 'n postkoloniale ontnugtering met die bestel wat gevolg het op koloniale oorheersing, sal ook ondersoek word.

Hierdie is egter nie 'n empiriese studie van kortverhaalt tekste wat ná 1994 verskyn het nie, en daarom sal daar nie gepoog word om byvoorbeeld vas te stel in hoeveel kortverhaalt tekste die postkoloniale problematiek voorop gestel word en of die meerderheid tekste van hierdie tydperk binne 'n opposisionele of binne 'n medepligtige postkolonialisme geles kan word nie. Kortverhaalt tekste sal slegs eksemplaries gebruik word ten einde te illustreer hoe die postkoloniale teorie wat in die voorafgaande hoofstukke uiteengesit is, op Afrikaanse kortverhaalt tekste ná 1994 toegepas kan word. Die doel van hierdie hoofstuk is dus nie om tot 'n empiriese, omvattende slotsom aangaande die kwantitatiewe voorkoms van bepaalde postkoloniale teoretiese aspekte in alle Afrikaanse kortverhale in die gegewe tydperk

⁸⁴ Die onderskeid tussen terugskrywing *teen* en terugskrywing *na* is reeds voorheen in hierdie studie bespreek.

te kom nie. Daar sal eerder gepoog word om aan die hand van enkele Afrikaanse kortverhaalt tekste van ná 1994 Mishra en Hodge se raamwerk van postkoloniale terugskrywing te toets. Dit sal inhou 'n ondersoek na die toepasbaarheid van Mishra en Hodge se konsep van 'n saamgestelde postkolonialisme, oftewel 'n "fused postcolonial", op Afrikaanse kortverhaalt tekste wat ná 1994 verskyn het, soos wat Viljoen (1996) ten opsigte van enkele Afrikaanse kortverhaalt tekste van voor hierdie tydperk aangetoon het. Gepaard daarmee sal die konstruksie van kulturele identiteit in hierdie verhale ondersoek word, volgens die korrelasie tussen essensialisme of hibriditeit en die twee tipes postkolonialismes, soos in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie aangetoon.

Ten einde bogenoemde teorieë aan die hand van Afrikaanse kortverhaalt tekste na 1994 te toets, is 'n aantal kortverhale gekies waarin postkoloniale tematiek klaarblyklik voorop gestel word. Dit is moontlik dat kortverhale gouer sosiale veranderinge kan registreer as romans, omdat hulle vanweë hul korter omvang vinniger kan verskyn as meer omvattende vorme soos novelles of romans. Danksy hul vorm is kortverhale ook geskik vir die lewer van politieke kommentaar, omdat vinnig by die tersaaklike boodskap uitgekom kan word, soos Mpahlele (1987:53) opmerk ten opsigte van kortverhale geskryf deur anti-apartheid skrywers. Kannemeyer (1998:17) meen dat in die Afrikaanse letterkunde van 'n dekade of selfs langer voor 1998 'n voorkeur vir die kortverhaal, "sowel kwantitatief as kwalitatief" bemerk kan word. Smuts (1997) merk op dat die kortverhaal 'n gewilde genre vir debutante is, en merk op (2000:20) dat 'n nuwe generasie kortverhaalskrywers na vore begin tree. Hy meen selfs dat van die kortverhaalbundels wat in resente jare deur gevestigde skrywers gepubliseer is, afsteek by die "dinamiese werk" wat deur etlike debutante gelewer is. In die keuse van voorbeeldmateriaal vir hierdie studie is verhale uit debuutbundels soos Jaco Fouché se *Paartjie by Jakes* (1997), Johan Botha se *Groot Vyf* (1997), Izak de Vries se *Kom slag 'n bees* (1998) en S.P. Benjamin se *Die lewe is 'n halwe roman* (1999) dan ook betrek. Hierdie bundels verskaf elk 'n besondere perspektief op Suid-Afrika ná 1994, waarin kwessies soos die Waarheids-en-versoeningskommissie (in Botha se bundel), interkulturele gesprek (De Vries) en die materiële agterstand van die voormalig gekoloniseerde (Benjamin) ter sprake kom. Voorts het daar ook sedert 1994 'n aantal versamelbundels verskyn waarvan eksplisiet aangedui is dat die samestellers werk van voorheen gemarginaliseerde skrywers daarin wou opneem, of

skrywers uit verskillende kulturele agtergronde se ervarings van postapartheid Suid-Afrika wou weergee. Onder hierdie bundels tel *Keerpunt* (1995) saamgestel deur Linda Rode en Jakes Gerwel; *Taxi* (1996), onder redaksie van G.A. Jooste; en *Die stukke wat ons sny* (1999), saamgestel deur Hein Willemse. Die opset van hierdie bundels, naamlik om die kulturele grense van apartheid aan 'n postkoloniale herondersoek te onderwerp deur die keuse van bydraes, het hulle uitermate geskik gemaak vir ondersoek in hierdie studie.

Die werk van meer gevestigde skrywers is ook gekies ter illustrasie, ten einde die postkoloniale tekste ook te laat aansluit by 'n langer tradisie. Die verhale van P.J. Bosman (1998) sluit byvoorbeeld aan by die plaastradisie in Afrikaans, terwyl Abraham de Vries se bundels *'n Plaaswinkel naby oral* (1994) en *Skaduwees tussen skaduwees* (1997) as illustreer hoe sy werk van ná 1994 aansluit by 'n ideologiekritiese tendens in sy vroeër werk (vergelyk Kannemeyer 1990:319).

Weens die ruimtebeperking moes 'n keuse uiteraard gemaak word, en moet hierdie keuse nie gesien word as poging om 'n oorsig te gee oor al die verhale wat sedert hierdie datum verskyn het nie. Die doel is eerder om voorafgaande leesbenadering aan die hand van die Afrikaanse letterkunde te toets. Die hoofstuk wat volg, kan dus gesien word as 'n illustratiewe lesing van enkele Afrikaanse kortverhale in die postapartheid-tydvak. Daar is reeds in hoofstuk 3 van hierdie studie na enkele kortverhale gewys waarin die binariteite van apartheid steeds in stand gehou word. Daar sal dus nie in hierdie hoofstuk verder aandag gegee word aan die perpetuering van die koloniale diskoers in 'n tydperk wat oënskynlik, as gevolg van die temporale breuk met die koloniale verlede wat die eerste demokratiese verkiesing in 1994 verteenwoordig, letterlik post-koloniaal (spesifiek met 'n koppelteken geskryf, vergelyk hoofstuk 2.2 van hierdie studie) is nie.

'n Bykomende kategorie word egter hier voorgestel waarbinne sommige Afrikaanse kortverhale na 1994 gelees sou kon word. Dit is naamlik 'n postkoloniale verzet teen nuwe vorme van imperialisering, wat spruit uit 'n ontnugtering met postapartheid Suid-Afrika. Hierdie diskoers van onvergenoegdheid moet onderskei word van 'n nostalgie na die tydperk van kolonialisme en blanke bevoorregting. Terwyl daar wel post-1994 tekste in Afrikaans verskyn het wat gelees kan word as 'n perpetuering van

die koloniale diskoers (sien hoofstuk 3 van hierdie studie), is die tekste wat binne hierdie voorgestelde kategorie gelees kan word, eerder 'n bewys dat die postkoloniale weerstandspreses nooit afgesluit kan word nie. Verset ontstaan voortdurend sodra nuwe manifestasies van imperialisering hulle in nuwe diskursiewe omstandighede voordo. Dit stem ooreen met die tendens wat Hawley (1996:xix) aantoon en wat in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie in meer besonderhede bespreek is, naamlik dat die diskontinuiteit tussen die utopie wat in die tydperk van antikoloniale stryd in die vooruitsig gestel is en die distopie wat geaktualiseer het, aanleiding gee tot 'n ongemak met anti-koloniale diskoerse soos nasionalisme. Dit kan ook verwag word dat die kulturele identiteit wat binne so 'n diskoers van onvergenoegdheid gekonstrueer word, meer gediversifiseer en individualisties sal wees as die oorkoepelende identiteit eie aan byvoorbeeld postkoloniale nasionalismes of nativismes, as teenreaksie teen hierdie diskoerse. Etniese en klasbelange verkry byvoorbeeld 'n hernieude fokus (vergelyk Matsikidze 1996:139-147).

5.1 Oposisionele postkolonialisme

Verskeie Afrikaanse kortverhale wat na 1994 verskyn het, kan gelees word binne die raamwerk van 'n oposisionele postkolonialisme soos dit in die vorige hoofstuk van hierdie studie bespreek is. Daar kan in die literêre produksie van na 1994 'n spesifieke verskuiwing bemerk word na verhale wat handel oor voorheen gemarginaliseerdes en sodoende die gekoloniseerde na die sentrum van betekenis verskuif. Die uitgewery Kwela is in hierdie verband veral opvallend as 'n produksiekanaal wat gemik is op die "teruggee van 'n stem aan die stemloses" (vergelyk Adriaan van Dis se tipering van dié uitgewery as sulks, in Wasserman 2000b:4). Hierdie tendens het buitelandse kritici al genoop om op te merk dat die voormalige onderdruktes nou self aan die woord kom (Francken 1995: 70) en die Afrikaanse literatuur nou die "reënboognasie" helderder as voorheen reflekteer (Renders 1998:547).

Soos voorheen in hierdie studie genoem, moet daar egter ook gewaak word teen 'n voortydige viering van inklusiwiteit in die Afrikaanse literatuur ná 1994. In verskeie kortverhale word die voortgaande uitsluitings van die voormalig gekoloniseerdes juis op die voorgrond geplaas. Dit is byvoorbeeld die geval in tekste soos "Die oudisie" van Anton Basson, opgeneem in die versamelbundel *Taxi* (1996) en "Op soek na 'n

somer” van S.P. Benjamin, uit sy bundel *Op soek na 'n somer*, wat hieronder bespreek word. Hoewel die feit dat die perpetuering van marginalisering in sulke kortverhaalt tekste verwoord word, as argument sou kon dien dat die subaltern wel in die postkoloniale diskoers in Afrikaans aan die woord kom, sou die teendeel ook waar kon wees. Hierdie verwoordings van marginaliteit sou ook gelees kon word as 'n aanduiding van die mate waarin die Suid-Afrikaanse gemeenskap ná 1994 steeds gepolariseerd is en steeds opereer in terme van gevestigde meganismes van in- en uitsluiting, waarvolgens die subaltern steeds as magtelose gefikseerd bly. Vervolgens 'n bespreking van enkele kortverhaalt tekste wat binne 'n opposisionele postkolonialisme gelees kan word.

Hein Willemse: “'n Donker meisie in Tepotzlán” (1995).

Willemse se verhaal is opgeneem in die bundel *Keerpunt*, waarvan die subtitel is “Stories vir 'n nuwe Suid-Afrika”, wat reeds uit die staanspoor die lesersverwachting skep dat die postkoloniale tematiek prominent in die verhale sal voorkom. In hierdie betrokke verhaal word daar dan ook eksplisiet verwys na postkoloniale kwessies. In Willemse se verhaal word 'n parallel getrek tussen die koloniserings van Mexiko en die koloniserings van Suid-Afrika onder apartheid. Hierdie vereenselwiging van gekoloniseerdes in 'n bepaalde omgewing met die soortgelyke situasie van gekoloniseerdes in 'n ander land, is tipies van die homogeniserende strewe van opposisionele postkolonialismes (vergelyk die verwysings na Hall (1992:252) en Loomba (1998:211) in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie). Die klem wat in die verhaal gelê word op tradisie en die opwekking van 'n trots op elemente wat deel uitgemaak het van 'n pre-koloniale kulturele identiteit, sou gesien kan word as deel van 'n gekoloniseerde nasionalisme. Kulturele identiteit word binne hierdie verhaal geëssensialiseer as iets onvervreembaar. Selfs al identifiseer die ek-verteller in die verhaal met die *situasie* van ander gekoloniseerdes binne 'n ander kultuur en bevind hy homself ook in 'n ander geografiese, kulturele en staatkundige omgewing, behou hy steeds sy eie identiteit as swart Suid-Afrikaner. Ook die volgehoue onderdrukking van hierdie identiteit binne die koloniale diskoers van apartheid wat die agtergrond van die verhaal vorm, kon nie daarin slaag om hierdie identiteit van die vertellende karakter te vervreem nie. Hierdie aspek van die verhaal stem ooreen met wat Stuart Hall (1992:252-254) noem die “eerste moment” in die herkonstruksie van 'n

gekoloniseerde kulturele identiteit, naamlik die siening van kulturele identiteit as staties en intakt, en wat herontdek kan word na koloniserings.

Die verteller van die verhaal is 'n swart⁸⁵ Suid-Afrikaner, soos afgelei kan word uit die verwysings na sy verlede in die Bo-Kaap. Die verteller is in die verhaalhede egter 'n banneling in Mexiko, waar hy politieke teorie doseer aan die Sentrum vir Asië- en Afrikastudies aan die Colégio de México (1995:29). Wanneer hy in Mexiko deur 'n vriendin op 'n uitstappie geneem word na die dorpie Tepotzlán, vertel sy vir hom die geskiedenis van die koloniserings van Mexiko deur die Spanjaarde. In haar vertelling lewer sy onder meer skerp kritiek op die rol van die kerk in die koloniseringsproses: "Ek kan nie aan die Kerk dink sonder om te dink aan ons mense se lyding nie," sê sy, en meen "Dit was eintlik die Kerk wat ons gekoloniseer het" (1995:31).

Haar vertelling oor die koloniserings van Mexiko word in die teks onderbreek deur aanhalings uit 'n koerantartikel wat in die verhaal ingevoeg word. In hierdie koerantartikel maak 'n Mexikaanse joernalis rassistiese uitsprake oor swartmense in Suid-Afrika, onder meer binne die koloniale diskoers van beskaafdheid. Uit die staanspoor word die joernalis se uitsprake deur die verteller veroordeel. Die verteller noem die joernalis, ene Escobar, byvoorbeeld 'n "verskoning vir 'n joernalis" (1995:29) en 'n "blerrie rassis" (1995:29), en daar word verwys na 'n vorige geleentheid toe die verteller 'n brief van beswaar aan hom gestuur het. By dié geleentheid het die verteller as 't ware die koloniserende taal geapproprieer deur die brief in (weliswaar ontoereikende) Spaans te skryf (1995:30). Die uitsprake van die joernalis soos in die verhaal aangehaal, pas heel duidelik binne 'n koloniale diskoers. Daar is reeds in hoofstuk twee van hierdie studie genoem dat die troep van beskaafdheid deel uitmaak van koloniale diskoerse. Hierdie troep keer terug in uitsprake deur die joernalis soos:

⁸⁵ Binne die apartheidskategorisering sou die verteller waarskynlik as "gekleurd" of "bruin" geklassifiseer word. Die term "swart" word hier gebruik in ooreenstemming met die uitspraak van Willemsse (1987:205) waarna voorheen verwys is, naamlik dat hierdie begrip ontwikkel is deur die benoemdes self en die weerstand verteenwoordig van die kategorieë van apartheid. Terwyl die gebruik van die term "bruin" enersyds die binariteit van apartheid kan perpetueer, sou dit andersins ook homogeniserings van gekoloniseerdes kon verhoed. Binne die opposisionele diskoers waarvan hierdie verhaal deel vorm, is die term "swart" meer gepas. Die verteller stel in die verhaal juis sy ondervinding as Suid-Afrikaanse gekoloniseerde gelyk met dié van ander gekoloniseerdes, as deel van 'n homogeniserende, solidêre strewe oor grense heen.

Voordat meerderhede egter gelyke regte gegee word, moet hulle eers weet hoe om daardie nuwe regte te gebruik. Vryheid bo alles. Ja, maar ook bevryding van onbeskaafdheid en onopgevoedheid (1995:29).

Bogenoemde uitspraak veronderstel naamlik dat die gekoloniseerde meerderheid in Suid-Afrika onopgevoed en onbeskaafd is omdat hulle optrede nie ooreenstem met die kulturele maatstawwe van die koloniseerder – hier sowel die Suid-Afrikaanse wit minderheidsregering as die Spaanse koloniseerder met wie Escobar geassosieer word – nie. Die aandrang op assimilasië van etniese minderhede by ‘n dominante kultuur, ‘n tema wat deel uitmaak van die diskoers van multikulturalisme (sien hoofstuk 3 en 4 van hierdie studie), kenmerk ook die aangehaalde uitsprake van die joernalis:

Maar watter swartes moet vrygestel word? Dié wat agtergebly het in die Steentydperk of dié wat soos die Jode in Rusland, of die Wes-Indiërs in Suid-Londen, saam met wit mense leef? As swartes in Afrika onbeheers wil aanwas, gun hulle dan die vryheid om hulself uit te wis. Ondervinding leer ons dat hulle dit met groot smaak sal doen (1995:31).

Bogenoemde uitspraak suggereer dat swart mense slegs vryheid gegun kan word indien hulle hul veronderstelde minderwaardige en onbeskaafde kultuur ondergeskik stel aan dié van wit mense, soos in die genoemde stedelike sentra gebeur het.

Die verteller verset hom hewig teen hierdie menings van die joernalis. Sy reaksie suggereer dat ‘n weiering om hom teen Escobar se uitsprake te verset, gelyk gestel kan word aan ‘n aanvaarding van imperiale diskriminasië soortgelyk aan apartheid (1995:30). Verbande word dan getrek tussen die Mexikaanse vrou Nikki se reaksies teen kolonialisme in Mexiko en die imperialistiese siening van die joernalis ten opsigte van Suid-Afrika. Die ooreenkomste tussen die Suid-Afrikaanse en Mexikaanse postkoloniale situasies word duidelik gemaak deur die jukstaponeering van die koerant-aanhalings met vertellings deur die Mexikaanse vrou, sowel as soms meer eksplisiete vergelykings tussen die twee postkoloniale situasies. ‘n Voorbeeld van hierdie eksplisiete vergelyking is die antwoord wat die verteller-karakter gee op Nikki se uitspraak (1995: 31) dat dit eintlik die Kerk is wat Mexiko gekoloniseer het. Daarop antwoord die Suid-Afrikaanse verteller: “Dit ken ons ook” (1995:32).

Die Mexikaanse vrou brei dan uit op hierdie ooreenkoms tussen die twee lande:

‘Ja, ek weet. Hoe sê julle biskop Tutu nou weer: Ons het die land gehad en die setlaars die Bybel. Nou het ons die Bybel en die setlaars die land’. Nikki gee ‘n diep lag van herkenning (1995:32).

Die rol van die kerk waarop gewys word binne die koloniale bestel van onderskeidelik Mexiko en Suid-Afrika, is ‘n erkenning deur die personasies van die epistemologiese of diskursiewe aspek van koloniserings. Die kennisuitsprake wat deur die kerk gemaak is, het naamlik koloniale gesagsuitoefening gelegitimiseer. Die verwysing hierna deur die personasies in Willemse se verhaal, is ‘n beklemtoning dat koloniale gesag gefunksioneer het in relasie tot (in hierdie geval, Christelike) taalgebruik. Die Christelike geloof het deel uitgemaak van die koloniale diskoers van beskaafdheid, soos in hoofstuk twee van hierdie studie aangedui is. Eurosentrisme was teenwoordig in die aannames en praktyke van die Christendom wat deur sendingwerk en opvoeding op gekoloniseerdes afgedwing is (Ashcroft et al. 1998:92). Die nosie van beskaafdheid vorm ook deel van die rassistiese uitsprake van die Mexikaanse joernalis wat in Willemse se verhaal aangehaal word. Hierdie diskursiewe aspek van koloniserings word egter deur die verteller in die verhaal nie los gesien van materiële oorheersing deur byvoorbeeld wapengeweld nie. Dit blyk uit sy waarneming van die kerk se argitektuur: “Die uitgekalkwerde messelwerk lyk soos ontsteekte wonde” (1995:31) meen hy, ‘n metafoor wat binne die konteks van die karakters se gesprek heenwys na die gewelddadige magsuitoefening waarmee die koloniale diskoers in verband staan.

Die woede wat by die verteller opbou wanneer die uitsprake van sy Mexikaanse vriendin hom herinner aan die Suid-Afrikaanse situasie, het uiteindelik tot gevolg dat die verteller besluit om terug te keer na Suid-Afrika. In die gesprekke wat hierdie besluit voorafgaan, blyk dit dat die vertellende persoonasie sowel as die Mexikaanse vrou, Nikki, nasionalistiese sentimente huldig. Hierdie nasionalistiese sentimente is, behalwe die klem op verset waarop reeds geui is, ‘n verdere aanduiding dat die verhaal binne die opposisionele postkolonialisme gelees kan word. Hierdie nasionalistiese trots by die Mexikaanse personasies is merkbaar in die begeleidende opmerkings wanneer daar aan die Suid-Afrikaner ‘n tradisionele gereg voorgesit word: “Dis pre-Columbiaans (...) en eg Indiaans” (1995: 30). Hierdie herontdekking

van prekoloniale tradisies roep dan by die man ook 'n trots op in die kultuur van die gekoloniseerdes in sy eie land:

Anders as die soele Nikki, 'n ewebeeld van die aktrise Sonia Braga, roep die vrou op 'n manier my verlede in die Bo-Kaap op; iets van die hartlikheid, iets van die kleurryke Moslemvroue met hulle Saterdag-samosastalletjies aan Waal-straat (1995:30).

Hoewel die beskrywing van die Moslemvroue assosiasies oproep met die koloniale diskoers (die klem op skouspel in die woord "kleurryk", eggo's van die stereotipiese gul moederlikheid in die woord "hartlik" en selfs die eksotiese Oosterse konnotasies van samosas), keer die verteller hierdie stereotipering om. Hierdie reduktiewe beskrywing van die gekoloniseerde kultuur word nou gebruik tot die voordeel van die gekoloniseerde deur die opwekking van 'n trots in gemarginaliseerde kulturele praktyke.

Die tradisionele Mexikaanse gereg as kulturele merker word nie net gebruik as 'n bevestiging van 'n tradisionele, nasionalistiese identiteit nie, maar ook as 'n merker van onderskeid tussen klasse. Nikki beklemtoon naamlik dat dit goedkoop kos is: "Dit kos niks om te pluk nie, en nog minder om voor te berei (...)" (199:31). Daar word dus 'n implisiete onderskeid getref tussen enersyds die bourgeoisie wat later in die verhaal (1995:33) vergelyk word met toeriste, wat op hul beurt as koloniseerders beskou word, en andersyds die eintlike draers van die onvervreembare Mexikaanse identiteit, naamlik die arm, gekoloniseerde werkersklas, die "mense".

Ofskoon die verteller hom identifiseer met die lot van die gekoloniseerdes van Mexiko, bly hy nietemin kultureel bepaald, en daarom 'n buitestaander in die Mexikaanse kultuur. Sy kulturele identiteit is onvervreembaar en essensieel. Dit blyk uit sy onvermoë om die Mexikaanse eetgewoontes aan te leer – sy eie kulturele vooroordeel is onvervreembaar. Hoewel die verhaal dus ooreenkomste tref tussen die ervarings van gekoloniseerdes uit verskillende kulture, word die verskillende gekoloniseerde kulture nie volledig gehomogeniseer nie. Hy gee wel aanduiding daarvan dat kulturele vooroordeel gekondisioneer is. Hoewel die verteller se

kulturele vooroordeel aangeleerd is, is dit op 'n essensialistiese wyse inherent aan hom, en kan hy nie daarvan ontslae raak nie:

Ek eet langtand en sukkel om nie my afkeer te wys nie. As hulle my ongemak gesien het, steur hulle hulle nie daaraan nie. Nikki bestel 'n volgende een en nog een. Daar is nie 'n hond naby om my ongesiens van my porsie te verlos nie. Net goeie maniere dwing my om die vormlose mengsel op die pienk plastiekbordjie af te sluk en my skuld te betaal aan die Indiaanse voorgeeste. Nikki geniet haar besoek. Sy bestel nog, dié keer *flor da clabaza*, groente en tortilla. Selfs al lyk dié dis beter, kan ek nie van my kondisionering ontslae raak nie. Ek skaam my vir my vooroordele (1995:31).

Die verteller se kulturele bepaaldheid blyk verder uit 'n episode in 'n kerk, wanneer hy nie die kulturele kodes verstaan ten opsigte van 'n tweede huwelik nie. Kulturele kodes word slegs gedeel deur diegene wat ook ontologies deel is van die bepaalde groep. So 'n siening kom ooreen met die ontologiese eksklusivisme (wat Said (1986:229) noem 'n "possessive exclusivism", sien hoofstuk 3 van hierdie studie) van 'n opposisionele postkolonialisme.

'Dis haar tweede troue,' sê Nikkie skielik.

'Hoe weet jy?'

'Sosiale kodes, 'n *Mexikaan ken dit*. Dis haar rok en die soort troue.' (1995:33, my kursivering).

Die verset teen koloniale oorheersing wat uit bogenoemde uitsprake van Nikki blyk, word ook uitgebrei om neo-imperialisme in die vorm van toerisme in te sluit. Wanneer die verteller kla oor die feit dat daar nie genoegsame inligting vir toeriste gegee word nie, reageer Nikki heftig deur in toerisme 'n herhaling te sien van die imperialistiese patrone van uitbuiting binne die nuwe wêreldorde se internasionale verdeling van arbeid:

Uiteindelik is dit alles vir onself. As die toeris daarby baat vind, is dit goed. Dis ten eerste vir onself. Dis oor ons selfstandig wil wees. Sien jy die put en die kantele daarbo? Ironies, vandag moet ons onself beskerm teen die imperialiste net soos die monnike vroeër teen die Indiane (1995:33).

Hierdie siening van toerisme as neo-kolonialisme wat in Willemse se verhaal bevoorgrond word, kom ooreen met die oortuiging van teoretici dat 'n globaliseringsproses besig is om in die wêreld plaas te vind, waarin die mag uitgaan vanaf Westerse beelde, artefakte en identiteite (Van Elteren 1995:59, vergelyk Spurr 1993). Ddie homogeniserende werking van globalisering het egter ook 'n nuwe waardering van verskil en 'n nuwe belangstelling in spesifieke kulturele lokaliteite te weeg gebring. Van Elteren (1995:59) wys byvoorbeeld op die toenemende belangstelling in eksotiese toerisme en wêreldmusiek. Hierdie toeristiese belangstelling sal egter ook in sekere gevalle gesien kan word as 'n nuwe eksotiserende diskoers van neo-imperialisme, omdat die mag steeds grootliks in Westerse hande is. Hierdie magsposisie maak dit moontlik vir die Weste om ander kulture te kommodifiseer in 'n internasionale asimmetriese verdeling van die middele tot produksie, soos Gunew (1997:38) aantoon in verband met etniese groepe in Australië. Dié groepe word getipeer as behorende tot 'n "museumkultuur" wat van waarde is vir die toerismebedryf eerder as dat daar pogings aangewend word vir die politieke legitimisering van hul kultuur. Die nuwe belangstelling in die periferie onder invloed van globalisering hanteer soms die valse nosie dat nie-Westerse samelewings op die periferie afgeslote, "etnies suiwer" en "kultureel tradisioneel" is, sonder om 'n invloed van buite te ondergaan het. Daarom moet pogings om nie-Westerse kulture uit te skuif na die verledes van die mensdom, wat onder die invloed van globalisering al meer homogeen begin voorkom (Clifford 1988:246), vanuit 'n postkoloniale diskoers teengewerk word. 'n Siening van nie-Westerse kulture as "outentiek" of "eksoties" kan die gevolg wees van 'n Westerse fantasie van andersheid (Van Elteren 1995:60), waarbinne toerisme dien as 'n voortsetting wees van die koloniale strewe om te besit deur te ontdek. Die terrein van die ander word gestereotipeer en verpak vir maklike verbruik (Ashcroft et al. 1998:97-98). Ook Van Heerden wys op die ooreenkomste tussen hedendaagse toerisme en koloniale besitname:

Wanneer die joernalis of skrywer uit Europa Suid-Afrika besoek, hou ons hom dikwels agterdogtig dop. Het hy *besit* in gedagte? Wanneer hy in Amsterdam uitasem rapporteer oor die afstande in Suid-Afrika, die grootheid van die land, die ruimtes, dan herken baie Suid-Afrikaners die aptyt vir, die honger ná... (Van Heerden 1998a:4)

In hierdie verhaal deur Willemse blyk die sentimente van 'n opposisionele kolonialisme duidelik uit die Mexikaanse vrou se optrede en dialoog. Haar karakter dien as vergestaltung van die strewe na onafhanklikheid van die koloniseerder as die primêre motief van die postkoloniale diskoers. Daar word 'n duidelike onderskeid getref tussen die kulturele identiteit van die gekoloniseerde en dié van die koloniseerders (hier sowel die vroeë Spaanse conquistadores as toeriste uit die Weste wat verteenwoordigend is van 'n nuwe imperialisme). Hierdie opposisionele identiteite word dan uitgebrei na die Suid-Afrikaanse verteller, by wie daar dan ook weerstand opbou teen onder meer Westerse kapitalisme. Die feit dat Nikki haar en haar mede-gekoloniseerdes ("ons") opstel teenoor "die bourgeoisie" (1995: 33), toon aan in watter mate klas en kulturele identiteit saamhang, soos hierbo ook aangetoon is. Die verteller word uiteindelik gekonfronteer met die vraag of hy hom vereenselwig met die gekoloniseerdes of die koloniseerders. Dié twee pole word verteenwoordig deur onderskeidelik die Mexikane en die toeriste. Hy kies dan vir die gekoloniseerdes, dus teen 'n vereenselwiging met die toeriste, in 'n gesprek waarin die kwessie van nasionalisme – tot dusver implisiet in die verhaal maar nou eksplisiet - geaktiveer word:

Ek het oor Nikki se nasionalistiese drempel getrap, besef ek. (...) 'As jy na vyf jaar hier nog soos 'n toeris voel, dan moet jy nou aandenkings begin koop,' sê sy. 'nee, ek's jammer. Ek het dit nie so bedoel nie' (1995:33).

Daarna word die ooreenkoms tussen die plaaslike inwoners met die gekoloniseerde groepe in Suid-Afrika verder versterk deur nog 'n verwysing na die joernalis se rassistiese betoog. Pas nadat die Mexikaanse vrou besluit om slaaibakke te koop by 'n straatverkoper ("Vir die bourgeoisie is dit kitsch – al hierdie slaaibakke, maar ons hou daarvan. Ons hou van óns kitsch," sê sy (1995: 33)), word die plattelandse, toeristiese tafereel van straatverkopers en die paartjie wat op hul huwelikswaentjie getrek word deur 'n muil, gejukstaponeer met nog 'n aanhaling van die joernalis. Hierdie aanhaling staan in kontras met die landelike eenvoud en die Mexikaanse vrou se nasionalistiese trots op die tradisionele gebruike. Die aanhaling lui:

Die wit mense van Suid-Afrika het geswoeg om een van die ontwikkeldeste ekonomieë in die wêreld tot stand te bring. Dit is hulle goeie reg om trots en

ontoegeeflik te wees. In 'n veraf hoekie van die wêreldskaakbord hou 'n wit kasteel 'n donderende ry swart pionne op 'n afstand. (...) (1995:34).

Laasgenoemde opposisie tussen wit en swart word uiteindelik 'n soort slagspreuk waaronder die verteller besluit om terug te keer na Suid-Afrika, in 'n klaarblyklike daad van verset teen die koloniseerders (die verhaal speel af voor die vrylating van Nelson Mandela). Die wending in die verhaal vind plaas 'n paar paragrawe voor die slot, wanneer die Mexikaanse karakter Nikki aan die Suid-Afrikaner die verhaal vertel van die Maagd van Guadelope (1995:34-35), 'n appropriasie van die Christelike simboliek van die koloniseerders deur die gekoloniseerde Mexikane⁸⁶. Die maagd in dié Christelik-nasionalistiese mite⁸⁷ is die “donker meisie” waarna die titel verwys (hoewel dit ook metafories betrekking het op die Mexikaanse vrou wat die verteller tot insig bring). In die mite het die maagd met 'n Mexikaanse seun in sy eie taal gepraat, 'n bevestiging van sy eie kulturele identiteit deurdat die Christelike simboliek van die koloniseerders in 'n daad van postkoloniale terugskrywing geapproprieer is en omvorm is om aan te pas by die eie kulturele tradisies. Hierdie geapproprieerde Christelike simboliek dien dan as 'n verenigende faktor vir “die hele Latyns-Amerika” (1995:35), dit wil sê die gekoloniseerdes oor nasionale grense heen het hulself homogeniserend verenig in die terugskrywing teen die koloniserende Christelike diskoers. Nietemin word hierdie appropriasie as onderdanigheid beskou deur die Mexikaanse karakter Nikki: “Nou kruip die hele Latyns-Amerika voor ons eie Morenita” (1995:35). Haar verwerping van die Christendom – sy is nie meer 'n Katoliek nie maar hou steeds van die rituele en die gerusstellende atmosfeer in die kerk (1995:34) – hou waarskynlik verband met haar assosiasie van die kerk met die koloniserende kultuur, waarop vroeër gewys is.

Die appropriasie van die Christelike simboliek in die ingebedde verhaal van die Maagd van Guadalupe deur die Mexikane sou ook gelees kon word as dit wat Bhabha met die term mimiek omskryf, naamlik die nabootsing van die koloniseerder se

⁸⁶ Die maagd van Guadalupe is Mexiko se beskermheilige, wat beskou word as die oorsaak van die bekering van die inheemse bevolking na Rooms-Katolisisme. Sy word egter ook geassosieer met die onafhanklikheid van Mexiko van Spanje omdat sy as simbool gebruik is in die stryd van Mexikaanse rebelle teen koloniste (Appiah en Gates 1996:677-678).

⁸⁷ Die term “mite” word hier in sy literêr-teoretiese betekenis gebruik as 'n aanduiding van die sosiale funksie van die verhaal eerder as van die waarheidsgehalte van die verhaal. Volgens Steenberg (1992:312) is mite 'n literêre vorm wat deur middel van 'n verhaal in eenvoudige taal gestalte gee aan 'n standhoudende waarheid oor die wêreld en terselfdertyd gekenmerk word deur 'n veelheid van moontlikhede.

gewoontes, maar met 'n bedreigende karakter wat 'n onstabiliteit introduceer in die rigiede kulturele opposisies tussen koloniseerder en gekoloniseerde (sien die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie). Nikki se negatiewe waardering van hierdie ondermyning van die koloniale kategorieë dui egter daarop dat die raamverhaal gesitueer is binne 'n diskoers van opposisie en nasionalisme. Binne hierdie diskoers word die binariteit van kolonialisme eerder omgekeer as ondermyn deur mimiek. Die verteller se terugkeer na Suid-Afrika kan ook geles word as 'n poging om hierdie opposisie tussen wit en swart om te keer in 'n daad van postkoloniale verset. Nadat hy by Nikki die mite oor die maagd van Guadalupe aangehoor het, herinner hy hom weer die woorde van die joernalis: "n Wit kasteel hou 'n donderende ry swart pionne op 'n afstand" (1995:35). Hy vergelyk dan 'n laaste keer die Mexikaanse omgewing met dié van Suid-Afrika deur 'n ooreenkoms te tref tussen die atmosfeer na die reën in die Mexikaanse dorpie en dié na 'n Karoostorm (1995:35). Dan deel hy Nikki mee dat hy nie weer met haar sal terugkeer na die dorpie toe soos sy beplan nie, maar dat hy teruggaan na Suid-Afrika. Dié besluit volg klaarblyklik uit die verhaal wat Nikki hom na aanleiding van hul besoek aan die dorpie vertel het, want die verteller sê aan haar dat hy bly is dat sy hom juis daarheen gebring het (1995:35). Die gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat die mite oor die Maagd van Guadalupe die verteller geïnspireer het om terug te gaan na Suid-Afrika om die gekoloniseerdes daar te help om hul eie kulturele identiteit te herbou.

Die verhaal speel af voor die vrylating van Nelson Mandela, maar is gepubliseer binne die konteks van 'n bundel wat, soos dit in die voorwoord van die bundel lui (Gerwel 1995:ii), uitdrukking wil gee aan die bewussyn van verskillende groeperinge in Suid-Afrika na die April 1994 verkiesing. Die verhaal van Willemsse moet dus geles word binne 'n projek waarvan die eksplisiet verwoorde doelstelling is om onder meer kulturele identiteit te ondersoek binne 'n post-apartheid samelewing. Hierdie verhaal dien as voorbeeld daarvan dat daar in hierdie post-apartheid samelewing strewes teenwoordig is na outonomie, opposisie en die konstruksie van 'n afsonderlike kulturele identiteit van die voormalig gekoloniseerde.

Anton Basson: "Die oudisie" (1996)

Bogenoemde verhaal van Willemse kan gelees word binne 'n opposisionele diskoers omdat daarin weerstand gebied word teen onder meer die appropriasie van 'n vreemde kultuur deur toerisme, wat dan in verband gebring word met die onderdrukking van 'n inheemse kulturele identiteit deur kolonialisme. Basson se verhaal is opgeneem in die bundel *Taxi*, wat, volgens die voorwoord, Afrikaans se "talle tonge" en "swetterjoel gesigte" aan die leser wil voorhou. Die bundel bevat oorwegend verhale "met 'n hedendaagse gevoel", wat sal aantoon dat "die Afrikaanse teks 'n ontmoetplek van talle stemme en perspektiewe is" (Jooste 1996:i). Die bundel is dus gemik op die representasie van 'n polifoniese veelheid van gesigspunte binne 'n postkoloniale konteks, en maak dit dus 'n waarskynlike keuse vir 'n toetsing van die postkoloniale leesstrategie wat in hierdie studie uiteengesit is.

In Basson se verhaal word die kommodifisering van kultuur ook ondermyn deur die konstruksie van 'n opposisionele gekoloniseerde identiteit. In die verhaal word aangedui hoe 'n voormalig gekoloniseerde kultuur steeds vereksotiseer kan word binne die diskoers van multikulturalisme en veelrassigheid. Die verhaal toon aan hoe 'n diskoers van multikulturalisme, ten spyte van wat op die oog af na 'n ondermyning van die binariteit van apartheid mag voorkom, steeds bepaalde magswanbalanse tussen kulturele groeperinge in stand kan hou. As verset teen die kulturele appropriasie binne 'n diskoers van multikulturalisme en oënskynlike inklusiwiteit, word 'n essensialistiese en afsonderlike kulturele identiteit van die gekoloniseerde dan gekonstrueer.

Die verhaal handel oor 'n jazzsanger en -klawerbordspeler, Jo, en 'n staaltromspeler, Zwile, wat ontmoet en op mekaar verlief raak. Jo se regte naam is Johanna, waaruit afgelei kan word dat sy behoort tot die wit Afrikaanssprekende etniese groepering, hoewel sy (1996:1) heftig reageer wanneer Zwile haar 'n "boer" noem. Uit haar toenadering tot Zwile, waarin sy onder meer haar aangetrokkenheid tot sy tromspel te kenne gee, blyk dit dat sy die rigiede skeidslyne tussen kulture, wat binne die diskoers van apartheid gekoppel is aan onderskeidings tussen "rasse", te bowe wil kom. Daar is in haar optrede 'n strewe te bemerk na 'n hibriediese kulturele identiteit, waarvolgens haar identiteit onderhandel word in relasie tot 'n ander. In hierdie opsig kan musiek in

die verhaal gelees word as merker van kulturele spesifisiteit. Jo vertoon naamlik 'n belangstelling in die musiek wat Zwile maak en hy stel haar daaraan bekend. Sodoende word die kulturele grense tussen hulle verskuif:

Zwile het haar geleer van ritme, nie uit 'n musiekhandleiding nie. Die ritme van Afrika: dié ritme wat elke kind reeds aanleer wanneer hy op sy ma se rug geabba word. Hy het haar geleer van klank: die diep note in die middel van die konkatrom en die hoë note langs die kant. Hy het haar gewys hóé om die oliekonka met 'n hamer te slaan en dan liggies te tik, sodat die trom nie vals is nie Sy het grootoog geluister. Dit was vreemd (1996:1-2).

Musiek dien ook as merker van Zwile se kulturele verskil. Die musiek wat hy op sy tromme maak, is radikaal anders (dit word "vreemd" genoem) as dit waaraan die wit karakter Jo gewoond is, soos blyk uit haar fassinatie met die onderrig wat Zwile haar daarin gee. Zwile se musiek word naamlik in verband gebring met 'n essensialistiese kulturele identiteit, 'n aangebore andersheid. Die ritme wat hy op sy staaltromme speel, word naamlik beskryf as inherent deel van hom, "dié ritme wat elke kind reeds aanleer wanneer hy op sy ma se rug geabba word"⁸⁸, soos dit in bogenoemde passasie (1996:2) gestel word. Zwile beskryf sy musiek dan ook in terme van 'n suiwerheid, as 'n oorspronklike kenmerk van 'n Derde Wêreldse identiteit: "My music is pure. It is pure third world" sê hy (1996:2). Daar word dus 'n trots gevestig in 'n kultuur wat in 'n koloniale diskoers deur die Westerse hegemonie as minderwaardig en onderontwikkeld (vandaar die benaming "Derde Wêreld"⁸⁹) beskou is. Ten spyte van bogenoemde aansprake op suiwerheid, gee die Zwile-karakter tog blyke daarvan dat hierdie aangebore, essensialistiese kulturele identiteit nie staties is nie, nóg dat dit intakt opgeroep kan word uit 'n mitiese prekoloniale verlede. Zwile maak

⁸⁸ Sien Ramdas (1996:133) vir voorbeelde van die wyse waarop hierdie siening van ritme as inherent aan die musiek wat swart mense maak, ook deel kan vorm van 'n eksotiserende koloniale diskoers waarin swart musiek uitgebeeld word as eroties en driftig teenoor sogenaamde "wit" musiek waarin "alle menselijke driften (...) werden omgewerkt tot complexe metaforen" (133). Binne so 'n diskoers word ritme ook geassosieer met swart mense en gestel teenoor die redelikheid van wit mense. Ramdas wys egter ook daarop hoe hierdie binariteit van natuur:kultuur deur swart mense omgekeer is ten einde kapitalistiese markkragte in die diskoers rondom popmusiek te appropriateer: "Zwarte muziek, vonden ze, moest door zwarten worden gemaakt en zoals de zwarte kon dansen kon niemand (...) (D)e wereld van de zwarten (werd) gaandeweg de jaren zestig alleen maar zwarter, lichamelijker, erotischer, (...) schaamtelozer (131)".

⁸⁹ Ahmad (1987:30) redeneer dat die Derde Wêreld juis gedefinieer word deur die ervaring van koloniale en imperialistiese onderdrukking. Volgens hom is dit nie produksiesisteme soos kapitalisme en sosialisme wat die Eerste en die Derde Wêreld onderskei nie, maar hul verhouding tot internasionale oorheersing.

byvoorbeeld voorsiening in sy konstruksie van 'n essensialistiese swart identiteit vir aanpassings aan 'n stedelike omgewing, soos af te lei uit musiek as merker van 'n kulturele identiteit wat evolueer:

Hy het nie skuldig gevoel dat hy tradisionele tromme vir staaltromme verruil het nie.
(...)

Dan het hy haar vertel van afvalstaal wat méér deel is van sy wêreld as tromme wat van beesvelle en hout gemaak word. Hy het haar ook vertel dat genoeg bome afgekap is, en dat te veel beeste die weiveld oorbeweï (1996:2).

Hoewel Zwile se kulturele identiteit dus gekonstrueer word as essensialisties, is dit nie staties nie. In die lig hiervan moet Zwile se opmerking dat sy musiek - as merker van sy kultuur - "suiwer" is, moontlik eerder as ironies gelees word. Deur sy opmerkings oor die inkorporering van nuwe invloede binne sy kultuur, word die konsep van "suiwerheid" juis ondermyn. In die opsig dat Zwile se kulturele identiteit terselfdertyd essensialisties inherent is aan hom, maar ook ander invloede inkorporeer, kom dit ooreen met die soort sinkretisme wat Boehmer (1995:203) identifiseer. Binne sekere opposisionele postkolonialismes word sinkretismes volgens haar op essensialistiese manier geassosieer met die gekoloniseerde kultuur wanneer outomatiese toegang tot prekoloniale mites nie moontlik is nie. Hoewel Zwile se teenwoordigheid tot konflik aanleiding gee met 'n ander groeplid, Rashid (1996:2), verskaf dit 'n geleentheid vir die groep om politiek korrek te vertoon binne 'n diskoers van multikulturalisme. Daar word toenadering by hom gesoek wanneer die groep 'n platekontrak aangebied word, maar die platemaatskappy vereis dat die groep meer kultureel divers moet wees, omdat multirassige groepe beter verkoop in die "nuwe Suid-Afrika" (1996:3). Hierdie versoek bring egter 'n krisismoment te weeg in die verhouding tussen Zwile en Jo, wat kulmineer in Zwile se verwerping van die pogings om sy kultuur te appropriateer deur hom as "window dressing" te gebruik (1996:3). Hierdie verwerping geskied deur die eksklusiwistiese viering van die eie, gekoloniseerde kultuur eerder as om dit in diens te stel van 'n diskoers van multikulturalisme wat funksioneel is binne 'n stelsel van kapitalisme. Wanneer die groep die aand moet optree voor die verteenwoordiger van die platemaatskappy, sluit Zwile hom nie by die groep aan soos hy aan Jo belowe het nie. In plaas daarvan stel Zwile sy konkatromme voor die buitemuur van die jazzkroeg op en begin daar speel. Die verteenwoordiger van die platemaatskappy loop

hom dan daar raak, en so verydel Zwile die groep se hoop op 'n kontrak wat gegrond sou wees op die vermeende feit van hul kulturele diversiteit (Basson 1996:3).

Dit blyk dus uit hierdie verhaal dat die herkonstruksie van 'n gekoloniseerde kulturele identiteit ook die prooi kan wees van nuwe imperialiserings, ten einde aan die koloniserende instansie 'n "alibi" (vergelyk Spivak 1990:61) te verskaf. Die inkorporering van voorheen gemarginaliseerde kulture binne 'n diskoers van multikulturalisme kan, soos uit hierdie verhaal blyk, ooreenkomste toon met die koloniale diskoers van eksotisme. 'n Verset teen die minderwaardige beeld wat van die gekoloniseerde kultuur geskep is in 'n opposisionele diskoers hou dus ook weerstand in teen pogings om die gekoloniseerde kultuur te gebruik om die koloniserende sentrum te legitimeer. Basson se verhaal kan beskou word as 'n omkering van die binariteit van apartheid waarvolgens swart kulture as minderwaardig gerepresenteer word. Die verhaal herkonstrueer die kultuur van die voormalig gekoloniseerde as 'n sentrum van betekenis.

S.P. Benjamin: "Op soek na 'n somer" (1999)

Hoewel Benjamin se verhaal (1999:35) uit sy bundel *Die lewe is 'n halwe roman* primêr handel oor 'n liefdesverhouding, word die leefwêreld van die twee hoofkarakters – 'n plakkerskamp – ook by die verhaaltema betrek as 'n identiteitsproduserende omgewing. Die verhaaltema sou dus nie in die eerste plek opval as 'n postkoloniale terugskrywing teen die koloniale diskoers van apartheid nie. Die gedetailleerde beskrywing van die karakters se lewensomstandighede en die invloed wat dit op hulle identiteit het, sou egter wel gelees kon word as 'n regstelling op die verswyging van gekoloniseerdes in die koloniale diskoers. In hierdie herinskripsie word die kategorieë van die koloniale diskoers van apartheid grootliks in stand gehou, maar die sentrum van betekenis verskuif na een van die gekoloniseerde kategorieë, naamlik "bruin" subjekte. Daarom kan die verhaal gelees word binne die opposisionele diskoers van Mishra en Hodge (1994).

Daar is reeds in hoofstuk 3.3.2.2 van hierdie studie gewys op die noue samehang van ras en klas in die diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid, in so 'n mate dat kritici soos Visser (1997:79) selfs meen dat klas eerder as ras die bepalende beginsel

is waarvolgens mag uitgeoefen is deur die koloniale diskoers. In Benjamin se verhaal gaan betekenis uit vanaf die werkersklasse – dit is húl emosies, ervaringe en denkpatriene wat in besonderhede weergegee en verduidelik word, terwyl die besitters van kapitaal, soos die Niehabers vir wie die karakter Stienie werk, slegs in breë hale geskets word⁹⁰. In die koloniale diskoers was die omgekeerde die geval: die perspektief van die besittersklasse was bepalend vir die narratief, terwyl die gekoloniseerde subjek se ras verduidelik is vanuit sy klasposisie, en vice versa. In “Op soek na ‘n somer” hou hierdie twee kategorieë weer eens verband – die klasseposisie waarin die karakters hulle bevind, hang saam met hul kategorisering op grond van hul ras.

Behalwe die beskrywing van die lewensomstandighede van voormalig gekoloniseerdes (“voormalig” in die opsig van die formele bestel van apartheid, maar ten opsigte van hul klasseposisie steeds in ‘n gekoloniseerde posisie teenoor die besitters van kapitaal), is daar in “Op soek na ‘n somer” ook sprake van die konstruksie van ‘n identiteit wat steeds binne die “rasse”-klassifikasies van apartheid plaasvind. In die karakters se dialoog word daar onderskeid gemaak tussen “bruin”, “swart” en “wit” mense. Binne hierdie raamwerk word die binêre opposisies van apartheid egter omgekeer, sodat ‘n “bruin” identiteit bevestig en positief gewaardeer word in teenstelling met “swart” of “wit” subjekte. In hierdie konstruksie van ‘n opposisionele identiteit is die weergawe van die materiële lewensomstandighede van die voormalig gekoloniseerdes funksioneel. Die armoede wat deel is van die vroulike karakter, Stienie, se lewe, het ‘n invloed op die totstandkoming van haar as ‘n subjek. Stienie se klasse-posisie produseer haar identiteit as “bruin” subjek, wat onderskei word van die “bleddie rykes aan die anderkant van die hoofstraat” (1999:36), die wit egpaar Niehaber by wie sy werk as huishulp (die “wittes” by wie sy werk, 1999:41, waar sy “voor vreemde mense se potte en stowe staan en sweet”, 1999:40). Die bepalende rol wat Stienie se materiële lewensomstandighede speel in die totstandkoming van haar subjektiwiteit word gemetaforiseer in die waarneming van die manlike hoofkarakter, Sylvester, wat by haar op besoek kom. In die beskrywing van die binnekant van haar huis, gefokaliseer deur Sylvester, word dit duidelik dat sy

⁹⁰ Benjamin se verhaal toon dus ooreenkomste met Scheepers se Katriena-verhale soos in die vorige hoofstuk van hierdie studie bespreek in dié opsig dat die verteller ook ‘n huishulp is. In Benjamin se verhaal, anders as in die verhale van Scheepers, is die leefwêreld van die huishulp egter die fokuspunt, terwyl Scheepers se verhale steeds fokus op die blanke gesin in wie se huis die verteller werk.

nie binnenshuise versierings, selfs nie eers haar eie foto's teen die mure, kan bekostig nie. In plaas daarvan is die mure beplak met koerantpapier:

Wat ook opval, is die afwesigheid van raamfoto's van familie en vriende teen die mure, soos hy al gesien het by van die groot baksteenhuise oorkant die hoofpad en op die dorp. Met verloop van tyd raak 'n mens gewoon aan die koerantberigte en – foto's teen die mure. Vreemde gesigte wat soms vir maande aaneen na jou staar. (...) Jou eie foto's, dink hy terwyl sy gesig 'n oomblik agter die handdoek verberg is, jou eie herinneringe hou jy in 'n laai, of sommer in 'n ou skoendoos (Benjamin 1999:37-38).

Stienie se subjektiwiteit (ikonies vergestalt deur foto's), word dus onderdruk as gevolg van haar klasseposisie, aangesien die implikasie in die vergelyking met die “groot baksteenhuise oorkant die hoofpad” kan wees dat sy nie fotorame kan bekostig nie. Klasseposisie in die verhaal is dus ook 'n produsent van identiteit, en hierdie klasseposisie word ook in verband gebring met die binariteit van apartheid.

Daar vind egter nie 'n homogenisering plaas van gekoloniseerdes soos dikwels die geval is in opposisionele diskoerse nie. Die rassige diversifikasies van apartheid word eerder behou ten einde 'n nuwe imperialisering deur 'n voormalige gekoloniseerde meerderheid te vermy. In die verhaal word Stienie se identiteit gekontrasteer met dié van “swart” of “wit” mense. Stienie word wel spesifiek geïdentifiseer as Afrikaanssprekende, maar sy word gekontrasteer met wit Afrikaanssprekendes, hier na verwys met die term “boere”:

Die ou TV wys vanaand ook seker weer net 'n klomp boeregemors, of stories wat sy as gevolg van die vreemde tale nie kan volg nie. En dis ook nie die moeite werd om die Engels onderaan te probeer lees nie. (Benjamin 1999:36).

Hierdie passasie maak dit dus duidelik dat Afrikaanssprekendes sowel onder die gekoloniseerde groep in die apartheidbestel getel het (waarvan Stienie 'n voorbeeld is) as onder die koloniserende groep (die “boere”). Ras as merker van gekoloniseerdheid is dus steeds 'n bepalende faktor by die konstruksie van Stienie se identiteit, aangesien Afrikaanssprekendheid as etniese konstituent nie genoegsaam is

om haar haarself te laat vereenselwig met die “boere” nie. Stienie, as “bruin” karakter, word ook onderskei van ander gekoloniseerdes (binne apartheid se klassifikasiesstelsel “swart” mense), deur die verwysing na die “vreemde tale” (waarskynlik “swart” tale soos Xhosa en Zoeloe, aangesien daar afsonderlik verwys word na Engels) wat sy nie kan volg nie. Terwyl Stienie in die volgende passasie by wyse van dialoog duidelik gesubjektiviseer word as behorende tot ‘n ander groep as die blankes, wat ‘n meer welgestelde klas vorm en polities konserwatief is, word daar ook neerhalend verwys na swart mense as deel van die proses om Stienie se afsonderlike identiteit te beklemtoon. Op ‘n vraag van Sylvester of sy steeds vir ‘n sekere wit gesin werk, antwoord Stienie:

Nee, daardie mense woon nie meer op die dorp nie. Hulle het hul neuse begin optrek vir die swartes wat skielik so Saterdagoggende die strate van die dorp begin vollê het. Ek weet darem nie of daar nog plek is vir sulke mense in hierdie land nie. Ons is net goed genoeg om vir hulle in hul kombuise rond te staan. Maar nou ja, dis seker nie al rede hoekom hulle op die dorp weg is nie. Die bleddie swartes kan mos ook nie hul hande van ander se goed af hou nie (Benjamin 1999:43).

Op grond van passasies soos bogenoemde, kan die verhaal gelees word binne ‘n opposisionele postkolonialisme. Daar word teruggeskryf teen ‘n diskoers wat deel gevorm het van ‘n historiese bevoorregting van blankes en wat veroorsaak het dat mense op grond van hul velkleur materieel minder bevoorreg was en daarom ‘n laer klasposisie bekleed het. Deur te wys daarop dat Afrikaanssprekendes ook onder die gekoloniseerde groep tel, word die etiket van “taal van die onderdrukker” ook ondermyn. Nietemin word die identiteit van die gekoloniseerde Afrikaanssprekende karakters gekonstrueer as afsonderlik en geopponeer teenoor sowel die blanke koloniseerders as ander, “swart” gekoloniseerdes. Deur hierdie konsolidering van ‘n afsonderlike “bruin” identiteit word homogenisering van die gekoloniseerde groep vermy. Hierdie ondermyning van nuwe vorme van imperialisering jeens “bruin” mense kan egter paradoksaal genoeg geskied deur weer “wittes”, “bruines” en “swartes” te stereotipeer en homogeniseer. Daar is reeds verwys na die opmerkings van Wyngaard (1999:37) en Gerwel (1999:112) in die verband van ‘n homogenisering van “bruin” Afrikaanssprekendes na 1994. Bogenoemde verhaal van S.P. Benjamin

kan dus gelees word binne wat Mishra en Hodge (1994) noem 'n opposisionele postkolonialisme, omdat die koloniale binariteit in stand gehou maar omgekeer word. Die verhale dui egter ook veral aan in watter mate konstruksies van ras en klas verband gehou het in die koloniale diskoers en hoe dit aanleiding gegee het tot materiële ongelykhede wat voortduur in die postapartheid tydperk.

Riana Scheepers: "Armband" (1999)

Scheepers se bundel *Feeks*, waarin hierdie verhaal opgeneem is, vorm deel van 'n oeuvre waarin die verhouding tussen Westerse en Afrika kulture telkens ondersoek word (vgl. Viljoen 1999c). In die verhaal "Armband" vind daar ook 'n ontmoeting plaas tussen twee vroue uit verskillende kulture plaas. Die ontmoeting word genarratiseer deur 'n ek-verteller, Maria. Maria word ondervra deur 'n vrou wat hul gesprek op band opneem. Uit die beskrywings van die twee vroue is dit duidelik dat hulle kultureel verskillend geposisioneer is – Maria verwys na haar herkoms uit 'n "stat" (1999:69) en uit haar beskrywing van die onderhoudvoerder blyk die vraagsteller se Westersheid. Wanneer die verteller na die vraagsteller se naellak verwys, word dit byvoorbeeld beskryf as "goed wat sy aangeverf het" (1999:69) en die bandopnemer word enigszins onbegrypend beskryf as "'n masjien" wat "skielik lewe kry" of praat "met haar stem" (1999:69). Die internalisering deur Maria van die koloniale diskoers se nosies van ras, waarvolgens kulturele verskil verbiologiseer is, sou ook afgelei kon word uit die ek-verteller se beskrywing van haar onderhoudvoerder. Maria bring naamlik die onderhoudvoerder se onbegrip vir die ondervraagde se situasie in verband met haar fisiese eienskappe soos haar haarkleur (1999:70): "Wat weet sy tog? Sy met haar blonde hare, die hande nou in die skoot gevou, die armbande stil".

Die onderhoudvoerder vra Maria uit oor haar ervaringe van 'n oorlog. Uit die vraagstelling, waarop die verteller verontwaardig reageer, word dit gesuggereer dat haar kinders dood is in die oorlog (1999:70). Na afloop van die gesprek tussen die twee vroue, waartydens die ek-verteller herhaaldelik melding maak van die

vraagsteller se armbande⁹¹, bied die vraagsteller haar armbande aan die ek-verteller (1999:70). Die verteller wys egter woordeloos die aanbod van die hand deur haar rug op die vraagsteller te draai en weg te loop. Dit blyk uit die slotsin (“Hoe sal ek tog lyk met armbande aan dié stompies”, 1999:70), dat die ek-verteller haar arms verloor het, en uit die verhaalkonteks kan afgelei word dat dit as gevolg van die oorlog is. Daar word reeds vroeër in die verhaal gesinspeel op hierdie verminking, wanneer Maria waarskynlik om die oorsaak daarvan gevra word: “Maria, hoe het dit gebeur dat...” (1999:70). Die feit dat die vraagsteller haar armbande aan die verminkte vrou bied, kan gelees word as ‘n uiterste voorbeeld van onbegrip en misplaaste empatie met die gekoloniseerde vrou. Die poging om kennis aangaande die gekoloniseerde te bekom, spruit dus nie uit ‘n werklike identifisering met haar lotgevalle nie, of indien so ‘n identifisering tog teenwoordig is, bly dit onmoontlik en futiel.

Vanweë die skerp kontras wat daargestel word tussen die posisie en kulture van die vraagsteller – ‘n blanke, Westerse vrou wat ‘n posisie van gesag beklee – en dié van die magtelose, verminkte gekoloniseerde vrou wat die objek van die koloniseerder se nuuskierigheid is, kan die verhaal gelees word binne ‘n opposisionele postkolonialisme. Die gekoloniseerde bied weerstand teen haar konstruksie as die objek van Westerse kennis en die veronderstelde behoefte wat sy sou hê aan die koloniseerder se paternalistiese (in hierdie verhaal dalk eerder maternalistiese) sorg. In die daad van opstand wat Maria in Scheepers se verhaal bied, word die kloof tussen die koloniseerder en gekoloniseerde dus eerder verbreed as oorskry. Die verhaal kan gesien word as ‘n terugskrywing teen die koloniale diskoers van eksotisering en voyeurisme, waarvolgens die gekoloniseerde kultuur vanuit ‘n posisie van mag ondersoek en beskryf is. In Scheepers se verhaal word daar eerstens genarratiseer vanuit die posisie van die objek van Westerse waarneming, sodat die blik omgekeer word. Die herhaalde verwysings na die vraagsteller se voorkoms waarna hierbo verwys is, dui daarop dat dit die Westerse kultuur is wat nou verestetiseer en selfs vereksotiseer word. Die sentrum van betekenis is dus nou nie meer die Westerse kultuur nie, maar is verskuif na die verteenwoordiger van die kultuur wat in die koloniale diskoers die objek van waarneming was.

⁹¹ “Sy het armbande aan al twee arms. As sy die sweet van haar voorkop afvee, haar hare agter haar ore indruk, gly hulle op en af oor haar voorarms. Dit blink, dit kletter soos reënwater”, (1999:69); “Haar armbande rinkel. Ek kan nie my oë daarvan afhou nie” (1999:69); “Sy met haar blonde hare, die hande nou in die skoot gevou, die armbande stil” (1999:70); “In die skerp son lyk dit asof die armbande slange is wat vuur spoeg” (1999:70).

Die magsuitoefening onderliggend aan die klem op 'n "outentieke" spreke namens die gekoloniserende groep, en die alibi wat so 'n spreke aan die maghebbers verskaf, is reeds in hoofstuk drie van hierdie studie bespreek. In hierdie verhaal word daar ook gesag veronderstel in die verhouding tussen die vraagsteller en die ondervraagde. Die ek-verteller sê byvoorbeeld in die openingsin sy is "laat kom" deur die vraagsteller, duidelik teen haar sin: "Ek wil nie hier wees nie" (1999:69). Terwyl die ondervraer op 'n opvoustoeltjie sit, het die ondervraagde op die grond plaasgeneem. Haar liggaamstaal – haar arms styf teen haar lyf – spreek van weerstand teen die proses waaraan sy gedwing is om deel te neem (1999:69). Die Westerse vraagsteller se ondervraging van die ek-verteller sou ook in verband gebring kon word met Bhabha (1994:99) se opmerkings aangaande die koloniseerder se aandrag daarop dat die gekoloniseerde 'n narratief aangaande homself verskaf. Volgens Bhabha soek die koloniseerder in so 'n narratief regverdiging vir sy teenwoordigheid in die gekoloniseerde gebied, deur die gekoloniseerde aan te moedig om die gekoloniseerde se vaderlike of beskawende invloed te erken.

Die karakters in Scheepers se verhaal staan in verskillende verhoudings tot mag en die oorlogsgeskiedenis. Van hierdie onderskeid tussen die twee vroue word die ondervragingsproses 'n metafoor, aangesien dit die twee gespreksgenote verdeel in 'n binariteit van vraagsteller en ondervraagde. Die ek-verteller se opmerking in verband met die bandopnemer, "Die masjien woer tussen ons" (1999:70), verleen byvoorbeeld aan die bandopnemer simboliese waarde om te dui op die onoorbrugbare skeidslyn tussen die twee gespreksgenote. Hierdie skeidslyn is ook verder metafories vergestalt in die plasing van die bandopnemer, naamlik op 'n ou ammunisiekie (1999:69). Die verband wat sodoende gelê word tussen die ondervraging en wapentuig, verleen aan die ondervraging simboliese betekenis as 'n daad van epistemologiese geweld. In dié opsig kan die verhouding tussen die twee vroue dus gelees word as 'n allegorie van die gewelddadige koloniale verhouding tussen 'n besettende mag en die plaaslike inwoners. Die verhaal kan egter ook dui op die geweld van oorlog in die algemeen sowel as die koloniserende verhouding wat tussen lede van 'n Afrikakultuur en mense van Europese herkoms bestaan. Beide hierdie temas is reeds geïdentifiseer ten opsigte van Scheepers se oeuvre (vergelyk Viljoen 1999c:532-543). Die verhaal se verwerping van die moontlikheid dat die lotgevalle van die gekoloniseerde

geartikuleer kan word binne 'n dominante Westerse diskoers, kan geles word as 'n korrekatief op vorige verhale uit Scheepers se oeuvre, wat dikwels gekritiseer is as 'n te gemaklike kultuur-appropriasie vanuit 'n Westers-gesentreerde perspektief (Viljoen 1999c:533). Daar is in hoofstuk drie van hierdie studie gewys op Spivak (1990:9) se stelling dat die blote moontlikheid dat daar namens 'n gekoloniseerde, byvoorbeeld 'n onderdrukte vrou, gepraat kan word, die gevolg is van 'n geskiedenis van bevoorregting. Spivak toon aan dat hierdie voorreg ont-leer moet word deur teoretiese benaderingswyses te volg wat aansluit by die spesifiekheid van die subaltern se situasie en nie binne 'n raamwerk wat deur imperialisme op hulle afgedruk is nie. Scheepers se verhaal dien juis as 'n bevoorgonding van die futiliteit van pogings om vanuit die koloniseerder se kulturele en teoretiese raamwerk tot kennis aangaande die gekoloniseerde te kom. Die onwilligheid van die ek-verteller in Scheepers se verhaal om aan die Westerse kennisprojek deel te neem, sou die weerstand verteenwoordig van gemarginaliseerdes wat nie noodwendig wil praat binne 'n bepaalde diskoers nie. Scheepers se verhaal dien dus as 'n illustrasie van Spivak (1990:57) se stelling dat daar nie aangeneem mag word dat daar vanuit 'n totaliserende, goedhartige diskoers toegewings gemaak moet word aan gemarginaliseerdes deur aan hulle " 'n stem te gee" nie. Vergelyk Maria se onwilligheid om haarself te verduidelik aan die koloniseerder:

Wat moet ek sê? Ek wil nie praat nie, die nukkerigheid stoot in my op, soos altyd. Ek bly stil. (...) 'Het jy kinders?' Ek bly lank stil. (...)

Ek wil nie met die vrou praat nie. Wie gee haar die reg om die laaste van my siel te kom uithaal? Wat weet sy tog? (Scheepers 1999:69-70).

Wanneer sy uiteindelik tog haar lyding artikuleer, is sy byna onmiddellik spyt:

My hart is seer. Vir wat het ek so baie gepraat? Nou is dit alles weer van voor af by my. Die skree is nou in my (Scheepers 1999:70).

Hoewel daar nie in Scheepers se verhaal 'n spreke namens die subaltern plaasvind wat voortgaan om die subaltern in 'n posisie van onderdanigheid te fikseer nie, sou daar egter wel vrae gestel kan word ten opsigte van passasies en beskrywings wat die verhaal se sentrale opposisionele verset teenwerk. Die kontras wat byvoorbeeld opgestel word tussen Westerse kulturele artefakte en die gekoloniseerde as deel van

die natuur, herinner aan die koloniale diskoers se soortgelyke onderskeiding. Die ekverteller beskryf naamlik die vraagsteller se armbande - as manifestasies van 'n bepaalde Westerse estetiese - telkens in natuurterme. Hierdie natuurlike verwysingsraamwerk staan in skerp kontras met die vraagsteller se gekultiveerdheid, waarvan die bandmasjien en pienk naellak as tekens dien. Die armbande "kletter soos reënwater" (1999:69) en lyk soos "slange (...) wat vuur spoeg" (1999:70). Ongeag hierdie enkele ooreenkomste met die koloniale diskoers, is die oorwegende indruk wat die verhaal maak nietemin een van verset, skeiding en kulturele konflik. Die gekoloniseerde karakter Maria se strewe na outonomie, haar wens om deur die koloniseerder met rus gelaat te word en haar uiteindelijke verwerping van pogings tot versoening deur die koloniseerder, plaas die verhaal binne 'n opposisionele postkolonialisme waarin die kulturele identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde gekonstrueer word as afsonderlik en apart.

E.K.M Dido: "'n Nuwe ID" (1999)

Kenmerkend van 'n opposisionele postkolonialisme is die heraktivering van 'n trots in die kulturele identiteit van die gekoloniseerde. Dikwels word prekoloniale tradisies en mites opgeroep of hervertel ten einde hierdie trots in die eie kultuur op te wek en die gekoloniseerde kultuur te onderskei van die kultuur van die koloniseerder. Die identiteit van die gekoloniseerde waarin 'n trots gewek word, hoef egter nie alleen gebaseer te wees op die tradisies en leefwyses van die gekoloniseerde nie. Die rassige kategorieë van die koloniale diskoers word dikwels in 'n opposisionele postkoloniale diskoers behou ten einde 'n onderskeid te tref tussen die gekoloniseerde en die koloniseerder. Hiervan is die essensialisering van die swart subjek waarna Stuart Hall (1992:252) in die Britse konteks verwys, 'n voorbeeld. Die behoud van die rassige binariteit is 'n erkenning van die manier waarop 'n swart identiteit tot stand gekom het in die gedeelde ervarings van onderdrukking en stryd, eerder as 'n bevestiging van die korrektheid van essensialistiese kategoriserings (hooks 1994:426).

Die groep gekoloniseerde subjekte wat binne die rassige kategorisering van apartheid as "Kleurlinge" of "bruin" geklassifiseer was, is allermins 'n homogene groep (vergelyk Wyngaard 1999b:34-35). Nogtans sou Dido se verhaal "'n Nuwe ID"

(1999:119-130) gelees kan word binne 'n opposisionele postkolonialisme, omdat daarin simpatie opgewek word vir die hoofkarakter, 'n pater familias met die naam Oupa Johnny of Dedde, se pogings om ondanks die absurditeite van apartheid 'n samebinding te bewerkstellig tussen mense wat tot dieselfde familie behoort maar verskillend gekategoriseer is. In die verhaal word enersyds die arbitrariteit en gekonstrueerdheid van die apartheidskategorieë van ras beklemtoon deur te wys daarop dat selfs bloedverwante tot verskillende "rasse"-groeperinge kon behoort⁹². Andersyds word daar gestreef na 'n konsolidering van hierdie verskillende klassifikasies tot slegs een ras waaraan al die familielede dan sou behoort. Hoewel dit steeds binne apartheid se kategoriseringsstelsel sou val, sou so 'n konsolidering dan aan die hoofkarakter sy ervaring van identiteit terugbesorg. Die verhaal word deur 'n ek-verteller vertel, wat 'n karakterisering van haar oupa verskaf as 'n joviale maar hardwerkende man wat naweke saam met vriende te veel drink, en dan met hulle stry kry. Al manier waarop hy stilgemaak word, is deur hom uit te vra oor sy ervaringe in die Tweede Wêreldoorlog. Wanneer hy egter eendag uitvind dat sy kleindogter – die ek-verteller – 'n nuwe identiteitsdokument het waarop sy anders geklassifiseer is as die res van die familie, word hy so kwaad dat hy opmarsjeer na die magistraat om van hom 'n verduideliking te eis. Hy versamel 'n groep ander "bruin" en "swart" mense om saam te marsjeer, maar wanneer hy sy woede aan die magistraat betuig, kry die magistraat 'n hartaanval en sterf.

Dido se verhaal word ook gekenmerk deur die ondermyning van negatiewe nosies oor die "bruin" kultuur wat in die Afrikaanse koloniale diskoers tot stand gebring is. Drankgebruik is in die koloniale Afrikaanse literêre diskoers gesien as deel van die "jollie Hotnot" se leefwyse om te dui op 'n bepaalde kinderlike onvermoë tot etiese onderskeidings en gevolglik 'n kortsigtige sorgeloosheid, losse en luidrugtige lewens, uitermate groot en swak versorgde gesinne, ruwe vrouemishandeling en so meer (Gerwel 1987:99). Drankgebruik en jovialiteit word egter in Dido se verhaal uitgebeeld as 'n integrale deel van die "bruin" kultuur sonder om die negatiewe aspekte daarvan te oorbeklemtoon. Dit word eerder gesien as 'n noodsaaklike ontspanning na 'n week se harde werk:

⁹² Daar is reeds voorheen in hierdie studie verwys na die berugte geval van Sandra Laing wat as gevolg van haar klassifikasie as "gekleurd" die huis van haar ouers, as "blank" geklassifiseer, moes verlaat (February 1981:225).

Hier by ons is Saterdagdrinkery van die grootmense, veral van die mans, ou nuus. Deur die week is hulle meesal weg om te gaan werk, en as hulle die Vrydagaand of Saterdagoggend terugkom en vir die vrou die geld gegee het, verdwyn hulle dorp toe en kom met 'n bottel of twee onder die arm terug. As die lyf nou op sy lekkerste voel en daar 'n skelding is om te doen, dan word dit gedoen. Maar nie in die huis nie. Atyd buitekant op die kaal, ope werf (Dido 1999:119-120).

Uit bostaande passasie blyk dit dat die drankgebruik van die mans eers volg op 'n week se werk, en dat die drank gekoop word uit geld wat oorbly nadat die huishoudelike toelaag deur die mans aan hul vroue oorhandig is. 'n Werksetiek sowel as 'n respek vir die huisgesin is dus teenwoordig, anders as in die koloniale uitbeeldings van "gekleurde" karakters waarin 'n verantwoordelike sin ontbreek het. Die gevloek en geskel bly egter onskuldige "sports" (1999:120), want die mans het "meer mondkrag as spierkrag" (1999:120) - vergelyk ook die verwysing na die gebruik om nie binne in die huis rumoerig te wees nie, maar slegs buite op die werf, wat aan die karakters se geskel 'n performatiewe karakter gee, moontlik deels gerig op die vermaak van omstanders. Hoewel Dido se uitbeelding van die gemeenskap se vrolikheid oënskynlik herinner aan die stereotiep van sorgeloosheid in die koloniale diskoers in Afrikaans waarop Gerwel (1987:94) wys, word die karakter van Dedde meer kompleks gestalte gegee as die beeld waarna Gerwel verwys, naamlik dié van "luidrugtige (gewoonlik dronkemans-) vrolikheid, weinig getemper deur verantwoordelikheid en slegs in rare oomblikke afgewissel deur oppervlakkige ervaringe van verdriet" (Gerwel 1987:94). Dedde se vrolikheid word wél "getemper deur verantwoordelikheid", aangesien hy op weekdae "buite die dorp messelwerk (...) gaan doen" (Dido 1999:119) en slegs naweke by die huis hom aan drank te buite gaan.

Die "ervaringe van verdriet" in Dido se verhaal is ook nie slegs oppervlakkig nie, maar spruit uit 'n diepgesetelde krisis van identiteit, wat sy aanloop het in 'n prekoloniale (pre-apartheid) geskiedenis. Die karakter Dedde ontdek naamlik dat sy kleindogter, die ek-verteller van die verhaal, 'n nuwe identiteitsdokument gekry het. Die feit dat die rassige kategorie waarvolgens sy kleindogter ingevolge die apartheidswetgewing geklassifiseer is van syne en ander lede van hul familie verskil, word deur hom as 'n belediging ervaar en bring hom in opposisie met die wit koloniseerder, verteenwoordig deur die magistraat, ene mister James Cooper

(1999:127). Hoewel die opstand in 'n humoristiese vertelling verwoord word, ervaar die hoofkarakter dié klassifikasie tog as 'n ernstige belediging:

'Vandag gaan julle vir my sê hoekom ek 'n donnerse Other Coloured, Dollie se ma 'n Cape Coloured en my kleintjint nie een van die twee is nie!' skel hy. 'Ek was goed genoeg om op my blierie pens oor vlaktes en velde te seil om daai blierie Hitler 'n ding te wys, en nou doen julle dit aan my!' (Dido 1999:128).

Dedde se protes is nie teen die feit dat hy as anders geklassifiseer⁹³ is as die wit koloniseerders nie, maar juis omdat die trots in sy eie kulturele groepering – saamgevat in die koloniale kategorie van ras en deur hom oorgeneem – geskend is:

'Die dêm boere!' Eers moet ek stry om hulle te convince dat ek nié wit is nie en nou mors hulle met dit! En om te dink dat ek my malle maai in die oorlog gaan staan en afbaklei het. Vir dit?' (Dido 1999:125).

Terwyl Dedde kennelik trots is op sy identiteit as "gekleurde" (die trots is af te lei uit sy verwysing dat hy die wit wetgewers met moeite daarvan moes oortuig dat hy nie wit is nie), word sy identiteit ook geskakel met 'n prekoloniale (ten opsigte van die koloniale oorheersing van apartheid maar wel nog onder Britse imperiale gesag) verlede. In hierdie tydperk is hy met meer respek behandel as wat in die verhaalhede die geval is. Hy verwys telkens na sy rol in die Tweede Wêreldoorlog (1939-1945) waarvoor hy erkenning ontvang het (vergeelyk die "spul medaljes" wat hy vir sy diens ontvang het, 1999:124). Sy identiteit as volwaardige landsburger is gebaseer op hierdie geskiedenis van patriotiese diens – hy sien homself byvoorbeeld steeds as 'n soldaat ("Vandag wys ons daai boere dat jy 'n soldaat se kleintjint is!" (1999:126)). Dié diens het hy "vir die land" gedoen (1999:129), maar ná die oorlog, met die Nasionale Party se bewindsoorname in 1948, is die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme geïnstitutionaliseer in die apartheidswetgewing waarvolgens sy kleindogter in die verhaalhede tot 'n ander groep behoort as die res van sy familie:

⁹³ Die verskillende rassige kategorieë van apartheid is in verskeie wette saamgevat. Volgens February (1981:224) is die verdeling van "gekleurde" mense in die kategorieë van "Kaapse kleurling", Maleier, Griekwa, Chinees, Indiër, "ander" Asiaties en "ander gekleurde" waarna in Dido se verhaal verwys word, gedoen volgens Proklamasie 123 van 1967.

‘Ek het amper my gatkant by Hitler gesien terwyl julle lekker agter julle vrouens se rugte gelê en snork het. En nou staan en druk julle my kleintjint met ‘n donnerse ID en al in ‘n ander hokkie in as ek of enigiemand anders in die hele familie! Sies!’ skree Dedde in die rigting van die wit dorp (Dido 1999:122).

Dedde se identiteit as landsburger wat tuishoort binne ‘n bepaalde gemeenskap en familie, ‘n identiteit wat deur die teenstrydige “rasse”-klassifikasie van sy kleindogter bedreig word, word dus in verband gebring met prekoloniale gebeure. Hierdie prekoloniale gebeure is vervat in verhale wat byna mitiese geladenheid⁹⁴ kry as rigtinggewende metafore (vergelyk die verteller se verwysing na die verhale wat Dedde verbind aan elkeen van sy medaljes en telkens hervertel - 1999:124).

Dat die verdeling volgens ras ‘n kunsmatig gekonstrueerde skeidslyn tussen mense daargestel het, word in Dido se verhaal ook bevoorgrond deur ‘n verwysing na die sosiale samestelling van die gemeenskap waarin die karakters woon. Tussen die huise van die ek-verteller se familie, wat ingevolge apartheid se klassifiserings behoort tot die “gekleurde” groep, woon ook Xhosasprekende mense, soos blyk uit die naamgewing van byvoorbeeld “boetie Sipho” (1999:129) en “sisi” Nomvuyo wat (waarskynlik volgens tradisie) “besig (is) om haar hele werf met beesmis uit te smeer” (1999:124). Verskeie kulturele raamwerke, wat op komplekse wyses bymekaar aansluit en van mekaar verskil, word volgens die diskoers van ras vereenvoudig en verbiologiseer op grond van hul verskil van “wit” mense wat woon in die “wit dorp” (1999:122). Dat velkleur as merker van verskillende “rasse” ‘n gekonstrueerde kategorie eerder as ‘n natuurlike gegewe is, word voorts beklemtoon deur die moeite wat Dedde moes doen om die owerhede te oortuig dat hy nie “wit” is nie sowel as die teenstrydige verwysing na sy “groot *wit* voorvinger” (1999:125, my kursivering) – sy fisiese voorkoms het dus geen betrekking op waar hy homself tuisvoel of sy kulturele identiteit nie.

⁹⁴ Die karakter Dedde, wat die verhale aangaande die Tweede Wêreldoorlog gebruik as mites om die aard van sy werklikheid te verklaar (vergelyk Steenberg 1992:312), word self ook ‘n soort mitiese figuur wat as enkeling ontstaan om die tirannie van die koloniseerder te verbreek. In hierdie opsig is Dido se verhaal ‘n teenhanger op mikrovlak vir groot Afrikanermities soos Bloedrivier en die Gelofte van 1838 (vergelyk Steenberg 1992:313) waarvolgens wit Afrikaners hulself uitverkore status toegeëien het. Dedde se optrede as leier van ‘n groep gekoloniseerdes wat in opstand kom, stem ooreen met wat Steenberg (1992:313) tipeer as ‘n mitiese held: “‘n Onderdrukker kan op die beste wyse oorwin en sy slagoffers bevry word, as daar uit hulle geleedere iemand uitnemend en toegewyd genoeg te voorskyn tree om die tiran aan te durf en op eie terrein te oortref”.

Terwyl die verhaal enersyds die arbitrariteit en absurditeit van die rassige kategoriserings van apartheid op die voorgrond plaas, toon dit ook die ingrypende gevolge daarvan op die identiteit van koloniale subjekte. Ten spyte van die gedeelde geskiedenis van Dedde en diegene wat ingevolge apartheidswetgewing 'n hoër sosiale posisie beklee, word die verset wat in hierdie verhaal vervat is, steeds geplaas binne die koloniale kategorieë van apartheid. Daar word byvoorbeeld deur die ek-verteller steeds verwys na "bruin" mense (1999:120) en voor Dedde die ontdekking op sy kleindogter se ID maak wat hom in verset laat kom teen die wit koloniseerders, dring hy ook aan daarop dat die rassige kategorieë van apartheid in stand gehou word. Hy weier om na die koloniserende klas te verwys met die pejoratiewe benaming "boere", en verkies klaarblyklik kleurterminologie: "There is no boere jeer. There is blanks. Or Juropeens if ju please" (1999:121). Hierdie respek wat Dedde het vir die heersersklas en die koloniale kategoriserings wat hulle tot stand gebring het, verdwyn egter wanneer hy agterkom dat sy identiteit as "gekleurde" nie gerespekteer word nie. Dan word daar deur hom minagend verwys na "daai dêm boere" (1999:123, ook 125 en 126), "Daai bliksems in Pretoria" (1999:123) en "julle dêm sleg goed" (1999:125). Ook ander karakters dring sterk aan op opstand teen die wit gesag, wanneer hulle Dedde aanpor om die magistraat aan te rand (1999:128).

Op grond van die sterk klem wat in die verhaal gelê word op verset, die strewe na 'n instandhouding van die polarisasie tussen koloniseerder en gekoloniseerde, die trots op die eie tradisie en die heraktivering van prekoloniale mites, sou Dido se verhaal "'n Nuwe ID" gelees kon word binne 'n opposisionele postkolonialisme. Die humoristiese styl waarin dit aangebied word, sluit oënskynlik aan by koloniale stereotipes van die vrolikheid en lighartigheid van "bruin" mense, net om hierdie stereotipe te ondermyn. Die opmars van die karakters na die huis van die magistraat om 'n verduideliking te eis vir die minagting van hul kulturele identiteit, kan gelees word as 'n allegorie van gewapende verset teen koloniale oorheersing.

5.2 Medepligtige postkolonialisme

Soos in die vorige hoofstuk van hierdie studie meer uitvoerig bespreek is, kan die medepligtige postkolonialisme wat Mishra en Hodge (1994) identifiseer, beskou word as die subversiewe elemente onderliggend aan die koloniale diskoers self. Tekste wat

binne hierdie postkolonialisme gelees kan word, bevoorgrond die onhoudbaarheid van die koloniale binariteit van self en ander, deur die ontbloting van die ambivalensie onderliggend aan die verhouding tussen koloniseerder en gekoloniseerde. Verset in hierdie tipe postkoloniale terugskrywings kan daarom die vorm aanneem van wat Bhabha (1994) benoem het met die term mimiek, naamlik 'n parodiëring van die toegeskrewe rolle van die koloniale diskoers. Die kulturele identiteit wat in dié soort postkolonialisme gekonstrueer word, is gewoonlik een waarvan die grense ossillerend is eerder as duidelik vasgestel. Hierdie onderhandeling van kulturele grense het Bhabha (1994) benoem met die term hibriditeit. Vervolgens sal 'n aantal Afrikaanse kortverhale wat na 1994 verskyn het, gelees word as illustrasie van die wyse waarop 'n medepligtige postkolonialisme, met die gepaardgaande nosies van kulturele hibriditeit en die strategie van postkoloniale mimiek, sig manifesteer.

Izak de Vries: "Ons moet vir jou 'n bees slag" (1998)

Hierdie verhaal is opgeneem in die bundel *Kom slag 'n bees* (1998) waarna voorheen in hierdie studie ook verwys is. Verskeie verhale in die bundel is, soos genoem, interkulturele ontginning, en bring die magsverhoudinge tussen kulture ter sprake. In hierdie verhaal word die koloniale diskoers ondermyn deur die dominante Afrikaanse kultuur te hibridiseer vanuit 'n posisie in die diskoers self. Die verhaal handel oor 'n voormalige weermagoffisier, Johannes, wat na die afloop van die grensoorlog in Angola (die verwysing "Een van die dae gaan ons verkiesing hou en dan gaan die ANC oorneem" (1998:79) situeer die verhaalhede rondom 1994) steeds nagmerries kry oor die gebeure in die oorlog. Hy voel skuldig oor die vergrype waaraan hy deel gehad het tydens die grensoorlog, in so 'n mate dat hy angsaanvalle kry wat hom verhinder om 'n normale verhouding met 'n vrou te hê (1998:79). Nadat hy eers probeer het om van hierdie skuld verlos te word deur die Christelike geloof, spesifiek die charismatiese beweging (1998:79), wend hy hom tot die Zoeloe-kultuur. Sy vriendin verwoord as volg die motivering vir sy toenadering tot dié kultuur, wat as 'n gekoloniseerde kultuur beskou kan word in die konteks van die diskoers van apartheid en Afrikanernasionalisme, waarmee die grensoorlog verband hou:

‘Ek dink Johannes ly aan die klassieke white guilt,’ sê sy, ‘behalwe dat hy dit wragtag erg het. Hy het ‘n baie diep respek vir die hele Afrikakultuur en het al baie aan my gesê hy wil graag heeltemal deel word daarvan’ (De Vries 1998:83).

Die voormalige weermagoffisier verruim dan sy kulturele verwysingsraamwerk en stel hom oop vir die ervaring van die gekoloniseerde kultuur. Dit is nie bloot ‘n koloniale appropriasie van ‘n onderworpe kultuur nie – die gesagsverhouding word omgekeer sodat die verteenwoordiger van die voormalige koloniale mag nou die ontvanger word van kulturele betekenis wat op sy verwysingraamwerk geïnskribeer word. Die gekoloniseerde kultuur word nie toegeëien sonder dat die koloniseerder se kultuur enige verandering ondergaan of die dominante kulturele kodes bevraagteken word, soos die geval was met die introduksie van eksotika in die koloniale diskoers nie. In De Vries se verhaal is dit juis die koloniseerder se kulturele aannames en voorveronderstellings wat aan herondersoek onderwerp word. Johannes oorweeg dit selfs om ‘n inisiasie te ondergaan: “Die moontlikheid van besnydenis word selfs genoem” (1998:83). As voorbereiding vir die suiweringsritueel trek Johannes ook sy klere uit en dra slegs ‘n kombes, ‘n daad wat gesien kan word as simbolies van die agterlaat van sy vooroordele ten gunste van die tradisies en vereistes verbonde aan die gekoloniseerde kultuur. Waar die koloniale verhouding gekenmerk is deur die koloniseerder se aandrang vanuit ‘n magposisie op kennis aangaande die gekoloniseerde kultuur, is dit in hierdie verhaal die weermagoffisier Johannes wat gedwing word om homself bloot te lê. Dit is ‘n omkering van die koloniale proses van waarneming (“surveillance”) waarvolgens die gekoloniseerde die objek van deurskouing was (vergelyk Aschroft et al. 1998: 226-229). Die koloniseerder luister nou eerder as om te praat (De Vries 1998:82).

Die voormalige weermagoffisier ondergaan dan ‘n tradisionele Zoeloe-ritueel waarvolgens ‘n bees vir hom geslag word ten einde die las van die verlede af te lê. Voor hierdie ritueel word hy egter eers ‘n mengsel gegee om te drink, waarna hy in ‘n tipe beswyming gaan (1998:86-87). Tydens dié gebeure word die stem gehoor van een van die slagoffers van ‘n militêre operasie waarvan hy die leier was. Die stem – waarskynlik gemedieer deur die geneser, ‘n “fluit-*isangoma* (...) wat die gawe van buikspraak het” (1998:85), lê die geheime aangaande sy optrede in die weermag bloot.

Die inligting wat in hierdie buikspraak na vore kom, dien as kritiek op die grensoorlog, en as sulks kan dit gesien word as 'n voortsetting van die grensliteratuurgenre in Afrikaans. Daar word naamlik deur die gestorwene se gees vertel hoe onskuldige siviele inwoners doodgeskiet is tydens een van die militêre operasies wat deur Johannes aangevoer is (De Vries 1998:88). Die enorme fisieke en geestelike skade aangerig deur die grensoorlog, wat gesien kan word as 'n verdediging van die belange van die koloniale apartheidstaat, word dus in hierdie verhaal op die voorgrond geplaas. Sowel lede van die weermag as hul "vyande" was slagoffers hiervan. Na afloop van die suiweringsritueel wat Johannes deurgaen en waartydens die "vreemde gees" (1998:85) van die slagoffer uit hom gedryf word, is hy in so 'n mate bevry van die skuld van die verlede dat hy sy eie kultuur kan herbesoek en nuwe inhoud daaraan kan gee. Hy trou naamlik later in die Geloftekerk in Pietermaritzburg (1998:92), 'n gebou wat vanweë die verbinding daarvan met die Groot Trek in 1838 gesien kan word as 'n simbool vir die kolonialistiese ekspansie van Afrikaners in die binneland en gepaardgaande onderwerping van swart inwoners. Die herdenking van die Groot Trek in 1938 het voorts 'n belangrike deel uitgemaak van die mitevorming van Afrikanernasionalisme waaruit die institusionalisering van apartheid later gevloei het (vergelyk Cameron en Spies 1986:260). Die troue in hierdie kerk soos dit in die verhaal van De Vries uitgebeeld word, herskryf egter die geskiedenis vanuit 'n post-apartheid perspektief deurdat die tradisionele kulturele handeling van 'n Christelike Afrikaner-troue nou geskied binne 'n kultureel hibridiese ruimte. Buite die kerk raas die minibustaxis (in die verhaal "kwêla-kwêlas" genoem -1998:92) op pad na 'n saamtrek wat die ontbinding van die ANC se gewapende vleuel, Umkhonto we Sizwe ("MK") gaan herdenk (1998:92). Die oënskynlik terloopse beskrywing van die omgewing inskribeer 'n alternatiewe geskiedenis in die verhaaldiskoers naas die Afrikanergeskiedenis wat deur die Geloftekerk in herinnering geroep word. In 'n verdere daad van ideologiese inskripsie op die tradisionele Afrikanertroue draai die ek-verteller sy trougeskenk, 'n bottel wyn, toe in 'n vel koerantpapier waarop die ANC-leier Ronnie Kasrils sy politieke visie uitspel (1998:92).

Dit blyk dus dat die opponerende politieke groeperinge van apartheid, soos in die verhaal ook simbolies verteenwoordig deur die Christelike godsdienste van die koloniseerder en die tradisionele godsdienstige rituele van die gekoloniseerde, teen

die einde van die verhaal nie meer uitmekaar gehaal kan word nie. Die kulturele identiteit van die postkoloniale subjekte in die verhaal vertoon dus 'n kulturele hibriditeit. Die kulturele grense oorvleuel en verskuif, sonder dat finale skeidslyne opgestel word. Die verhaal kan gelees word as 'n vorm van medepligtige postkolonialisme, omdat die verset teen die diskoers van apartheid en die daarmee geassosieerde Christelike godsdiens – wat tot 'n groot mate die legitimisering vir apartheid en vroeëre koloniale magsuitoefening verskaf het – vanuit 'n verteenwoordiger van hierdie diskoers self kom. Hoewel die onreg van apartheid, in die verhaal veral vervat in die herinneringe aan die grensoorlog, meedoënloos aan die kaak gestel word, word die voormalige weermagoffisier nie slegs as boos gestereotipeer nie. Johannes help naamlik om grond waar voorouers van slagoffers van apartheid begrawe is, aan hul familie terug te gee (1998:86). Johannes se aflegging van die verlede en sy verset teen die magsuitoefening van apartheid veronderstel egter steeds sy medepligtigheid daaraan. Die kultuur van die koloniseerder kan dus nie volledig afgelê word nie, maar word eerder gehibridiseer deurdat die grense van hierdie kultuur opnuut onderhandel word. Die Afrikanerkultuur en –godsdiens word verruim en gaan nuwe verbintenisse aan met die Zoeloe-kultuur, wat meebring dat die kulturele identiteit van Johannes nie meer die eksklusiewe Christelike Afrikanernasionalistiese een is van vroeër nie. Die verhaalboodskap is dat heling en versoening slegs moontlik is indien die grense tussen kulturele groeperinge opnuut onderhandel word in 'n Derde Ruimte (Bhabha 1994) waarin die koloniseerder en gekoloniseerder op gelyke voet in 'n dialogiese verhouding tot mekaar staan.

Izak de Vries: “Die verlede lê nog voor” (1998)

Hierdie verhaal van De Vries kom voor in dieselfde bundel as die verhaal wat hierbo bespreek is. “Die verlede lê nog voor” toon verskeie punte van ooreenkomste met “Ons moet vir jou 'n bees slag”. Ook hierdie verhaal handel oor die nasleep van die grenskonflik en sou ook gelees kon word binne die raamwerk van 'n medepligtige postkolonialisme. Dit toon veral ooreenkomste met bogenoemde verhaal wat betref die onmoontlikheid om in 'n postkoloniale ondermyning van die diskoers van apartheid 'n volledige breuk met die verlede te bewerkstellig. Die verlede kan nie bloot in 'n daad van politieke amnesie weggedink word uit die postkoloniale nie

(Viljoen 1996:171). Hierdie teenwoordigheid van die verlede in die hede (en in die toekoms) word reeds deur De Vries se verhaaltitel gesuggereer.

“Die verlede lê nog voor” beskryf die dagroetine van ‘n voormalige weermagoffisier, Jan Coetzee, nou ‘n konsultant, getroud en woonagtig in ‘n voorstedelike huis. Coetzee staan elke oggend om 05:30 op om te gaan draf. Daar word beklemtoon dat hy in sy voorbereidings moeite doen om seker maak dat hy sy vrou, Mariëtte, nie steur nie (1998:11). Hierdie verwysing na Coetzee se bedagsaamheid word in die slotparagraaf van die verhaal herhaal (1998:17). Ná die beskrywing van Coetzee se oggendprogram, wat ook insluit die bring van koffie in die bed vir sy vrou, liefvallige speletjies met haar en ‘n gesonde, heilsame ontbyt (1998:12), word verwys na sy dag op kantoor. Uit dié beskrywing blyk dit dat hy hardwerkend, ambisieus en pligsgetrou is:

Drie minute te vroeg gaan sit hy agter sy lessenaar. In Facts & Fiction het hy onlangs afgekom op ‘n wonderlike boek: *Success in the Management Market*. Jan se ideaal is om oor twee jaar die bordjie J COETZEE CONSULTANT te sien verander na J COETZEE SENIOR CONSULTANT. Hy volg elke wenk in elke boek baie getrou (1998:13).

Coetzee word dus gerepresenteer as ‘n verantwoordelike landsburger met ‘n werksetiek wat ooreenstem met die Calvinistiese werksetiek waarmee koloniale subjekte in die Afrikanernasionalistiese diskoers geassosieer is (vergelyk die belangrike rol wat arbeid gespeel het in die definiëring van identiteit in die plaasromans van die jare dertig, Ampie Coetzee 1990a:19, Venter 1992:52, Wasserman 1997:9-13). Daar word egter ‘n teenstrydigheid geïntroduseer wat die koloniale diskoers destabiliseer. Daar word gesuggereer dat Coetzee betrokke was by die skending van menseregte tydens sy diensplig onder die apartheidsregering. Dit blyk uit sy vrees vir die Waarheids-en-versoeningskommissie (WVK), waarvan die doel was om growwe skendings van menseregte onder apartheid te ondersoek (vergelyk Viljoen 2000:39): “Tutu ry hom deesdae” (1998:14). Spanning word opgebou tussen Coetzee se daade as weermagoffisier en sy Christelikheid. Vergelyk die voorlaaste paragraaf:

'Here,' bid hy nou sonder om sy mond oop te maak, net soos gisteraand. 'Ag, Here, moenie dat hulle my laat praat nie. Of moet ek? Moet sy weet wat alles gebeur het? Ag, asseblief, moenie, moenie, moenie dat hulle dit aan my doen nie!' (De Vries 1998:17).

Hierdie spanning problematiseer die kwessie van skuld, aangesien dit duidelik gemaak word dat daar nie eenvoudig identifiseerbare grense tussen goed en kwaad bestaan nie – die skenders van menseregte word gerepresenteer as mense wat ook 'n morele en godsdienstige gewete het. Nietemin kan die reeks teenstrydighede wat in die verhaal opgebou word rondom die karakter van Coetzee gelees word as 'n ondermyning van die Christelike Afrikanernasionalistiese diskoers wat dominant was in die apartheidstydperk. Die koloniale diskoers vertoon 'n interne onstabiliteit soortgelyk aan dié waarna Bhabha (1994:96) verwys:

To be the father and the oppressor; just and unjust; moderate and rapacious; vigorous and despotic: these instances of contradictory belief, doubly inscribed in the deferred address of colonial discourse, raise questions about the symbolic space of colonial authority. What is the image of authority if it is civility's supplement and democracy's despotic double? (Bhabha 1994:96).

Die simboliese ruimte van koloniale gesag word deur hierdie teenstrydighede gedestabiliseer. Die dubbelsinnigheid van die koloniale kennisuitsprake ondermyn die gesag van die sentrum vanwaar hierdie uitsprake gemaak word⁹⁵. Die bedagsame houding van die personasie Coetzee teenoor en liefdevolle verhouding met sy vrou, sy Christelike lewensingesteldheid en sy arbeidsetiek kan in 'n sekere sin gesien word as 'n voortsetting van die deugsame waardes wat aan die Afrikaner toegeskryf is in die koloniale diskoers in Afrikaans. Arbeid, godsdiens en 'n versorgende, patriargale verhouding kenmerk byvoorbeeld die konstruksie van identiteit in die vroeë Afrikaanse plaasromans (vergelyk Wasserman 1997). Die jukstaponeering van hierdie deugde met Coetzee se rol in die weermag en sy vrees vir vergelding, bring egter 'n versteuring te weeg in die voortsetting van hierdie diskoers. Die vraag ontstaan hoe iemand sowel 'n versorgende, liefdevolle eggenoot kan wees as 'n geweldenaar.

⁹⁵ Dieselfde teenstrydigheid word verwoord deur die personasie Blackie de Swardt in Johann Botha se verhaal "Renoster" uit sy bundel *Groot Vyf* (1997). Die teenstrydigheid tussen De Swardt se beroep as lid van die Veiligheidspolisie tydens apartheid, wat meebring het dat hy in die geheim verskeie mense doodgemaak het, en sy rol as vader en eggenoot, bring mee dat hy vir ander mense en homself soms anders lyk, dus as 't ware 'n ander of onbekende identiteit aanneem (Botha 1997:71).

Coetzee se huislike lewe, gebou op 'n verswyging van die verlede, staan in skerp kontras tot die etiese bewussyn geformuleer deur Njabulo Ndebele, wat aangehaal word aangaande sy gedagtes oor intimiteit en huislikheid gebou op 'n regverdige openbare bewussyn. Die WVK is volgens Ndebele 'n instrument in die herkonstruksie van 'n openbare etiek (De Vries 1998:14-15). Hierop reageer Coetzee dan "afgehaal" en besluit om hierdie sentimente van Ndebele te vermy en slegs op die "positiewe stukkies" te konsentreer (De Vries 1998:15). Deur hierdie afwys van die strewe na 'n etiese bewussyn, verkry die intimiteit van Coetzee se huislike lewe 'n onrusbarende teenstrydigheid, aangesien dit gebaseer is op verswyging eerder as openlikheid. Sodoende word die voortsetting van die koloniale diskoers, gegrond op die representasie van Coetzee as 'n moreel verantwoordelike karakter, ondermyn.

Hoewel die verhaal die koloniale diskoers ondermyn deur die bevoorgronding van die teenstrydighede wat Coetzee verteenwoordig, word daar egter ook simpatie opgewek vir sy karakter. Die versorgende en bedagsame manier waarop hy met sy vrou omgaan, maak dit onmoontlik om hom te sien as slegs 'n geweldenaar. Dit stem ooreen met bogenoemde verhaal ("Ons moet vir jou 'n bees slag") ten opsigte van die medemenslike optrede van die verteenwoordiger van die koloniale bestel van apartheid. Die hoofkarakters in beide hierdie verhale is nie slegs die produkte van die koloniale diskoers van apartheid wat aanleiding gegee het tot hul vergrype nie, maar is ook produkte van 'n postkoloniale diskoers waarvan skuldbelydenis, waarheid, versoening en die heropbou van die samelewing deel is. Hierdie gefragmenteerdheid van die postkoloniale subjek, as produk van verskeie diskoerse eerder as 'n soewereine entiteit, stem dus ooreen met poststrukturelitiese nosies oor subjektiwiteit. Daar is reeds in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie aangetoon in watter mate poststrukturelitiese idees in hierdie verband aansluit by die medepligtige postkolonialisme soos geïdentifiseer deur Mishra en Hodge (1994). Daar word in bogenoemde verhale uitgegaan van die veronderstelling dat daar nie bloot deur die gekoloniseerde teruggeskryf kan word teen die koloniale sentrum op 'n manier wat die outonomie van hierdie sentrum impliseer nie, omdat 'n postkoloniale terugskrywing in die taal van die koloniseerder nooit heeltemal die "vlekke van medepligtigheid" van die koloniale kultuur kan verwyder nie (Mishra en Hodge 1994:277).

Lindsay King: "Die beach" (1999)

Lindsay King se verhaal "Die beach" is opgeneem in die versamelbundel *Die stukke wat ons sny* (saamgestel deur Hein Willemse, 1999), wat volgens die flapteks onder meer verhale bevat van "'n jonger geslag Afrikaanse kortverhaalskrywers". In die verhaal kan 'n mimiek bemerk word wat ten doel het om die koloniale kategoriserings te ondermyn. Dit vind plaas deur die spottende aangryp van die identiteite wat deur die koloniseerder aan die gekoloniseerde toegedig is.

Die storiegebeure van King se verhaal is gesitueer in die apartheids tydperk, toe toegang tot bepaalde strande verbied was vir sogenaamde "nie-blankes". Die verhaalintrige ontstaan na aanleiding van die ek-verteller van die verhaal, 'n man wat volgens die "rasse"-kategoriserings van apartheid geklassifiseer is as "bruin", se besluit om ondanks die beperkinge op toegang tog op 'n "blanke" strand te gaan ontspan. Hy spreek sy minagting vir die koloniale reëls van apartheid (die "rassistiese bordjies", 1999:15, die "simpel laws" wat aan poedels meer regte gee as aan "ongebleiktes of hotnotte en kaffers", 1999:14) en die koloniserende groep onomwonde uit. Die veronderstelde superioriteit wat volgens die koloniale logika van apartheid verband hou met velkleur, word ondermyn deur oneerbiedige verwysings na blankes as "uitgebleiktes" en die kleur wit word eerder geassosieer met die vuilheid van honde ("vuil wit poerrels" 1999:14).

Die optrede van "een of ander eerwaarde" (die verteller verwys klaarblyklik na die protes van eerw. Allan Hendrickse, leier van die eertydse Arbeidersparty, wat by Port Elizabeth by 'n "slegs blankes" strand gaan swem het, vergelyk Pottinger 1988: 359) oorreed die verteller om dit ook te doen (199:15). Na aanleiding van 'n Duitse teks deur Brigitte Schwaiger bevraagteken die verteller dan die bestaan van skeidings tussen mense:

Vir die eerste keer wonder ek ook hoe het die sout in die see beland, hoekom daar vars- en soutwatervisse is, hoekom daar verskillende soorte mense is, hoekom wit en swart, man en vrou, gay en straight – hoekom? (King 1999:15).

Die verteller word egter oor sy teenwoordigheid op die strand gekonfronteer deur 'n "blanke" seun, en die representasie van hierdie konfrontasie gee blyke van die diskriminasie teenoor lede van ander "rasse" wat oorgelewer aan en geïnternaliseer word deur opeenvolgende geslagte. Die seun se optrede gee naamlik te kenne dat hy die verteller as minderwaardig beskou, 'n oordeel wat hy kennelik by sy ma geleer het: " 'My mô sê jay hoort nie hier nie, jay moet skoert,' herhaal hy asof hy met 'n hond praat (...)' (1999:16). Die "bruin" persoonasie besluit egter om hom te verset teen hierdie diskriminasie deur voor te gee dat hy nie Afrikaans kan verstaan nie omdat hy uit Duitsland afkomstig is. Hierdie optrede bevoorgrond onmiddellik die rol van taal in magsuitoefening, soos in hoofstuk drie van hierdie studie bespreek⁹⁶: deur onbegrip van die koloniseerder se taal te veins, ontsnap hy nie alleen aan die onmiddellike diskriminasie nie, maar ontglip hy as 't ware die hele koloniale begrippeeraamwerk ingevolge waarvan daar teenoor hom gediskrimineer word. Deur buite die koloniseerder se taal te tree, tree hy ook buite die koloniale konsepsie van die werklikheid, en bestaan die koloniale aannames aangaande die hiërargiese orde van die werklikheid nie meer nie. Die verandering wat hierdie ontsnapping aan die taal van die koloniseerder te weeg bring, is treffend: wanneer sy hoor dat die objek van haar diskriminasie 'n buitelanders is, begin die "blanke" ma van die seun hom met respek behandel, 'n gesprek aanknoop en om verskoning vra vir die konfrontasie. Die humor waarmee hierdie apologie van die vrou aan die verteller aangebied word, spruit juis uit die onbeholpenheid waarmee die "blanke" vrou, as verteenwoordiger van die koloniserende groep, Engels beheers. Dié gebrekkige taalgebruik suggereer nou onmag, waar die gebruik van Afrikaans kort vantevore mag oor die "bruin" persoonasie veronderstel het:

'Sorry, humble apologies. I thought you were 'n hotnot'.

'nein, is not very hot not. I have, eh, eh...' en wys na die strandsambreel wat my lawe.

'You know, my friend was exchanging student in you land a few years ago – in Venesië and he now speak vlot Duits,' sê sy en wag vir my om iets terug te sê, maar ek dog voordat ek van die lag uitbars en my game weggee, beter ek ophou praat en staar maar net na haar met 'n simpel glimlag (King 1999:17).

⁹⁶ Vergelyk ook Ngugi se siening dat taal en die gebruik daarvan sentraal is tot mense se definisie van hulself in verhouding tot hul natuurlike en sosiale omgewing, selfs tot hul hele universum (1986:4), 'n middel tot kommunikasie en draer van kultuur (1986:147).

Ook die “blanke” seun verander sy houding teenoor die vertellende personasie, soos merkbaar uit die aanspreekvorm “oom” (in vergelyking met die aanvanklike “jay”) wanneer hy vir die man ‘n glas koeldrank bring wat sy ma aanbied (1999:18). Later vertrek die man van die strand, maar hy besluit dan om die charade te laat vaar en groet die “blanke” vrou in Afrikaans. Die manier waarop hy haar aanspreek, is ‘n nabootsing van die onderdanige aanspreekvorm wat deur “blankes” verwag is van “nie-blankes”.

‘Is you leaving now? Was you enjoying it?’ vra sy glimlaggend toe ek die glas na haar uitsteek.

‘Ja, mèrrim, en thanks virrie Coke. Dis hoeka my favourite,’ sit ek selfs die skollies op die Cape Flats ‘n kop aan (1999:19).

Deur hierdie onderdanigheid⁹⁷ egter te laat volg op ‘n episode waarin hy sy opvoedingspeil duidelik laat blyk het (deur byvoorbeeld Duits te praat en Duitse literatuur te lees), ondermyn hy die koloniale nosies van minderwaardigheid wat gekoppel is aan “bruin” mense. Die onderdanige houding wat hy inneem teenoor die “blanke” vrou is dus net skyn – in der waarheid bedreig hy haar aanname van meerderwaardigheid. Aangesien hy reeds deur die vrou aanvaar is as haar gelyke of selfs haar meerdere, sal sy onderdanigheid nie as opreg en norm-bevestigend aanvaar word nie. Die bedreigende nabootsing sal eerder die koloniale diskoers van meerderwaardigheid destabiliseer omdat dit ‘n klaarblyklike bespotting daarvan maak. Die verhaal lewer duidelike kritiek teen apartheid, deur ‘n bevoorgroting van die diskriminasie op grond van kleur. Deur die verzet teen apartheid egter spesifiek te verbind met die taal Afrikaans – die ek-verteller se mimiek kan slegs plaasvind deur nie meer Engels te praat nie – word Afrikaans duidelik geteken as taal van nie alleen die koloniseerder nie, maar ook van die gekoloniseerde. Die koppeling van Afrikaans met magsuitoefening word versteur. Waar Afrikaans aan die begin van die verhaal die medium was waarin die vrou en haar seun mag oor die “bruin” personasie wou

⁹⁷ Vergelyk ook die gebruik van mimiek in Johann Botha se verhaal “Luiperd” (1997), waarin ‘n swart werker sy werkgewer se woede laat bedaar deur sy onderdanige rol te veins. Wanneer die werker dronk by die melkery aankom, wil sy werkgewer hom met ‘n spantou slaan. Deur mimiek van sy rol as kinderlik-gehoorsame kneg van sy paternalistiese baas, laat die werker die werkgewer van sy plan afsien:” ‘Hoe’t ek jou gesê, my ou jong, as jy weer dronk by die melkery aankom, wat gaan ek met jou maak?’

‘Ai, baas Ben, dis tog die Krismis! Asamblijf, my baas!’

Getrek of nie, Booi Nkuhlu het instinktief geweet wanneer om soos ‘n kaffer te praat” (Botha 1997:39).

uitoefen, word Afrikaans uiteindelik die taal van verset. Deur Afrikaans te praat, bewys die “bruin” personasie die konstruksies van die “bruin” mens se minderwaardigheid in die koloniale diskoers verkeerd – sy optrede toon aan dat die respek wat in die koloniale diskoers gereserveer is vir opgevoede buitelanders (vergelyk hier die praktyk tydens apartheid om die reëls van “klein apartheid” te buig te wille van besoekende “swart” sportmanne - Pottinger 1988:170), ook deur gekoloniseerdes uit die eie taalgemeenskap verdien word.

Die verset wat in die verhaal plaasvind teen die koloniale diskoers vind dus nie plaas deur ‘n duidelike onderskeid te maak tussen die koloniseerder en gekoloniseerde soos in ‘n opposisionele postkolonialisme nie. Die postkoloniale ondermyning vind juis plaas deurdat daar met behulp van die strategie van mimiek gewys word op die ooreenkomste tussen die koloniseerder en gekoloniseerde. Deurdat aangetoon word dat beide koloniseerder en gekoloniseerde tot dieselfde taalgroep behoort, word ‘n rigiede skeiding van hulle ondermyn en die absurditeit van “rasse”-skeidinge op die voorgrond geplaas. Die vereiste onderdanigheid van “bruin” lede van hierdie taalgroep word voorts ondermyn deur hul veronderstelde intellektuele minderwaardigheid verkeerd te bewys. Die variant van Afrikaans wat in die verhaal gebruik word in sowel die direkte rede van die karakters as in die ek-vertelling, dien ook as ‘n inskripsie van die spreektaal van gemarginaliseerdes in die Afrikaanse literêre diskoers. Die gekoloniseerde karakter eien in die verhaal juis besitsreg van die taal toe wanneer hy hom vererg vir die “oortloef van oorronding in ‘n half belaglike Afrikaans” van die “blanke” seun wat hom konfronteer oor sy teenwoordigheid op die strand: “Wat besiel die knaap om my taal so te staan en verkrag?” vra hy homself af (1999:16). Die invoeging van Engelse woorde sowel as idiomatiese uitdrukkings (vergelyk die frase “sit ek selfs die skollies op die Cape Flats ‘n kop aan”, 1999:19) ondermyn die diskoers van “suiwerheid” van Afrikaans wat deel uitgemaak het van pogings om die taal uit te beeld as ‘n “witmanstaal” (sien hoofstuk twee van hierdie studie). Deur hierdie taalvariant voorts te koppel aan ‘n gesofistikeerde taalgebruiker, ‘n nagraadse student in Duitse literatuur, word negatiewe konnotasies verbonde aan dié gekoloniseerde variant van Afrikaans verder teengewerk.

Omdat die verhaal die koloniale diskoers ondermyn vanuit dié diskoers self, sou die verhaal gelees kon word binne wat Mishra en Hodge (1994) benoem as ‘n

medepligtige postkolonialisme. Die kulturele identiteit wat in hierdie verhaal gekonstrueer word is een waarin die grense tussen koloniseerder en gekoloniseerde oorvleuel en telkens opnuut onderhandel word.

Marita van der Vyver: "St. Christopher op die Parade" (1995)

Hierdie verhaal is opgeneem in *Keerpunt* (saamgestel deur Linda Rode en Jakes Gerwel, 1995), 'n bundel wat, volgens die flapteks, 'n wye verskeidenheid ervarings uitbeeld voor, tydens en ná die verkiesings van April 1994. Van der Vyver se verhaal is 'n voorbeeld van die herkonstruksie van kulturele identiteit vanuit die fokaliseringspunt van iemand wat binne die koloniale diskoers op grond van haar ras tot die koloniserende groep sou behoort, maar wat haar nie vereenselwig met die identiteit wat binne dié diskoers aan haar toegedeel is nie. Hoewel sy tot die koloniserende groep behoort, was sy nie self direk by die uitoefening van apartheid betrokke nie, aangesien sy nog 'n kind was tydens die apartheidsbewind. Haar posisie verskil dus van postkoloniale subjekte in byvoorbeeld bogenoemde verhaal deur De Vries in die opsig dat sy nie self direk aandadig was aan koloniale magsdiskoers wat sy deur middel van kulturele herkonstruksie ondermyn nie. Uit die posisie wat sy inneem ten opsigte van ander karakters in die verhaal, sowel as haar insigte wat in die verhaal weergegee word, blyk dit egter dat sy wel verantwoordelik voel vir die onreg van die verlede. Sy openbaar voorts 'n bewussyn dat die rassige skeidings van die verlede oorskry moet word ten einde 'n relasionele kulturele identiteit, een wat in Bhabha (1994) se terme as hibridies beskryf sou word, daar te stel. Uit hierdie besef van verantwoordelikheid vir die onreg van die verlede en die strewe om dit reg te stel deur middel van die herkonstruksie van 'n postkoloniale kulturele identiteit, blyk die soort medepligtige verset teen kolonialisme waarna Mishra en Hodge (1994:288) verwys as die opstand van die kind teen die vader. Hoewel die kind weerstand bied teen die koloniale magsinstansie waarvan sy/haar vader verteenwoordigend is, kan sy nie volledig afstand neem daarvan nie. Totale outonomie van die vader is onmoontlik, en derhalwe is die koloniale steeds teenwoordig in die postkoloniale. Die omgekeerde is ook waar: die postkoloniale verset van die kind is implisiet reeds teenwoordig in die vader se koloniale gesagsuitoefening. Die medepligtige postkolonialisme openbaar dus as 't ware krake in die koloniale diskoers.

Hierdie verhaal van Van der Vyver toon ook aan hoe die konstruksie van 'n kulturele identiteit binne 'n medepligtige postkolonialisme nie die vorm aanneem van die konsolidering van die gekoloniseerde se kultuur nie. Vanweë die opvatting dat die identiteit van koloniseerder en gekoloniseerde verstrengel is, word daar eerder gepoog om die koloniale grense tussen kulture te ondermyn. Die herkonstruksie van kulturele identiteit in hierdie verhaal vind dus nie plaas binne 'n binariteit tussen koloniseerder en gekoloniseerde nie, maar is eerder versprei oor verskeie subjekposisies. Die verhaal handel oor 'n wit student, ook die ek-verteller in die verhaal, wat op die Kaapse Parade deel vorm van 'n groot skare wat wag dat Nelson Mandela ná sy vrylating in die openbaar verskyn. Haar ervaring van die mensemasse op die Parade, waar sy omring is deur verteenwoordigers van kulture wat nie heeltemal bekend aan haar is nie, word aanvanklik as benouend en bedreigend ervaar:

Mense, mense, mense. 'n Magdom van mense oral om my. Musiek ook, tromme en 'n gesing op 'n verhoog, maar dis skaars hoorbaar bo die gedruis van die mense.

En almal wag. Jy kan amper aan die afwagting vat. Dit hang soos 'n swaar kombors oor ons, 'n kombors wat ons laat sweet in die son, so 'n opgewonde afwagting. Miskien 'n bietjie benoud ook. Benoud soos in ek-kan-nie-aseem-kry-nie, oor hier te veel van ons te styf teen mekaar staan, oor hier nie genoeg lug vir ons almal se longe is nie. Oor 'n mens vandag maklik vertrap kan word (Van der Vyver 1995:51).

In haar beskrywing van die groep mense op die Parade vertoon die verteller 'n perspektief op kulturele verskeidenheid wat Bhabha (1994:20) beskryf het as kulturele diversiteit en wat sou kon tuishoort binne 'n diskoers van multikulturalisme (sien ook hoofstuk 3 van hierdie studie). Daar word naamlik 'n duidelike onderskeid getref tussen die verskillende kulturele groeperinge, gemerk deur hul uiterlike voorkoms:

Links van my staan 'n swart man swetend in 'n swart pak, shame, hy moet seker nog warmer as ek kry, en langs hom drie bruin mans in overalls en langs hulle 'n paar wit meisies in weird klere, seker Engelse studente. 'n Entjie vorentoe sien ek 'n witkopseuntjie op sy pa se skouers sit. En aan my regterkant staan 'n ouerige Maleiervrou met 'n wit doek oor haar hare en voor haar 'n plomp dogtertjie in 'n pienk partytjierok, die ene valletjies en strikkies, met 'n reusagtige pienk strik soos 'n skoenlapper wat op haar kop kom land het (Van der Vyver 1995:51).

Hoewel daar later in die verhaal (1995:52) 'n verduideliking gegee word vir haar vrees vir skares, naamlik dat dit sy oorsprong het in 'n insident uit haar jeug toe sy weggeraak het by 'n rugbywedstryd, word die vrees vir die menigte op die Parade eerstens in verband gebring met haar bevoorregte agtergrond. Die verteller erken self die oorsaak van haar vrees as synde gewortel in haar lidmaatskap van die koloniserende klas en kultuur, waar interaksie met ander kulture of "rasse" vermy is:

Of is ek die enigste wat aan só iets (die moontlikheid dat sy vertrap kan word – HW) dink? Oor ek wit is en nie gewoond is aan skares nie? Nog altyd genoeg ruimte gehad om te geniet, my eie bed in my eie slaapkamer, 'n groot huis met 'n gang en 'n tuin met 'n wilgerboom (Van der Vyver 1995:51).

Bogenoemde passasie dien as erkenning deur die vertellende karakter van haar verbintenis met die koloniale sentrum en haar bevoorregting as gevolg van apartheid. Hierdie bevoorregte omstandighede as gevolg van haar verbintenis met die koloniseerder het ook 'n uitwerking gehad op haar kulturele identiteit, wat as afsonderlik van ander kulture gekonstrueer is in so 'n mate dat sy onkundig is oor die taal en kultuur van die gekoloniseerde. Haar enigste kontak met die gekoloniseerde (in die verhaal verteenwoordig deur hul huishulp Beauty) was vanuit haar magsposisie as lid van die besittersklas. Sy besef hierdie kulturele onkunde wanneer sy op die Parade kyk hoe " 'n klomp vroue" in 'n kring dans:

Ek kon hier en daar verstaan wat hulle sê, los woorde wat Beauty my deur die jare geleer het terwyl sy ons klere stryk, maar nie genoeg nie. Ek het nog nooit genoeg verstaan nie (Van der Vyver 1995:51).

Dit is dus uit die staanspoor, in die verhaaleksposisie in bogenoemde passasies, duidelik dat die verteller binne die besitterklas geposisioneer is, binne 'n kultuur wat in die koloniale diskoers as meerderwaardig, afgeslote en afsonderlik gekonstrueer is. Terwyl sy die koloniale nosies van die afsonderlikheid en meerderwaardigheid van haar kultuur ondermyn, kan sy tog nie volledig afstand neem daarvan nie. Haar terugskrywing na die koloniale diskoers vind dus plaas vanuit die koloniale diskoers self. Deel van haar postkoloniale verset is die vereenselwiging en simpatie met haar broer se verset teen apartheid, wat sy met deernis in herinnering roep terwyl sy op die Parade staan en wag.

Haar broer se verzet was gerig teen die rigiede binêre kategoriserings van apartheid. Hy het spesifiek daarna gestreef om sy kulturele identiteit te verruim deur die grense tussen sy Westerse kultuur en dié van sy swart vriend opnuut te onderhandel. Die gemeenskaplikheid in hul kulturele raamwerke – beide se voorliefde vir jazz, reggae en rapmusiek – is deur hom ontgin. ‘n Grensverskuiwing het voorts plaasgevind deurdat hy besluit het om sy swart vriend, ‘n seun wat sy Pa se motor gewas het, nie meer op die naam (“Percy”) aan te spreek wat hy vir omgang in die Westerse samelewing gebruik nie, maar op sy regte naam, “Sipho” (1995:53)⁹⁸. Die wit seun versit ook die grense van sy kulturele ervaringswêreld deur ‘n besoek aan ‘n swart township. Dit lei tot ‘n politieke bewuswording by die wit seun van die “haglike” materiële omstandighede van die gekoloniseerdes (1995:53) en ontwikkel dus by hom ‘n klassebesef. Uit sy ma se heftige reaksie wanneer sy van hierdie besoek uitvind, is dit duidelik dat die wit seun se herkonstruksie van sy kulturele identiteit in relasie tot die kultuur van die gekoloniseerde ‘n subversiewe karakter het. Die oorskryding van die koloniale grense tussen kulture ondermyn dus koloniale gesagsuitoefening, soos ook blyk uit sy besluit om voortaan sy besoeke aan sy swart vriend in die geheim te doen. Wanneer sy haar broer se kulturele hibridisering in herinnering roep, is dieselfde ingesteldheid ook by die vertellende karakter merkbaar, soos dat sy haarself korrigeer om na die swart seun te verwys as Sipho eerder as Percy (1995:53).

Die gevolg van die heronderhandeling van die wit seun se kulturele grense is die inname van ‘n tussenposisie, soos blyk uit ‘n skynbaar terloopse verwysing na sy uitroep toe Nelson Mandela se vrylating aangekondig word: “Jis, jis, jis! Joegaai! Amandla!” (1995:53), ‘n vermenging van tipies Afrikaanse gemeensame uitdrukkings en die bekende swart bevrydingskreet. Hoewel hierdie uitroep ook ‘n mate van ‘n onbeholpe toegang tot die diskoers van bevryding suggereer vanweë die ooglopende banaliteit van die Afrikaanse woordkeuse, sou dit ook gelees kon word as ‘n hibridisering van die taal van die koloniseerder. Deur die invoeging van ‘n woord uit

⁹⁸ Soos reeds in hoofstuk drie van hierdie studie genoem, gee sprekers van Afrikatale soos Xhosa of Zoeloe dikwels vir hul kinders Engelse tweede name omdat wit sprekers met moeite sal hê met die uitspraak van die eerste naam (Neethling 1983:368). Westerse name funksioneer dan as “etikette” wanneer hul draers binne die wit omgewing van die werkplek of skool beweeg. Neethling wys ook daarop dat daar ‘n neiging is om weg te beweeg van hierdie “slawename” en voorkeur te gee aan name in die eie taal wat ‘n “gevoel van ‘n eie identiteit en nasionale trots manifesteer”. In die lig hiervan kan die besluit deur die wit karakter in Van der Vyver se verhaal om sy swart vriend op sy regte naam aan te spreek, gelees word as ‘n postkoloniale verzet teen die koloniale identiteit wat deur die swart karakter gebruik moes word om omgang in die koloniale samelewing te fasiliteer.

die taal van die gekoloniseerde word nosies van die “suiwerheid” van Afrikaans ondermyn en word dit gebruik as taal van bevryding, hetsy nog gepaard met ‘n naïwiteit wat sprekend is van die wit seun se beskermde omgewing.

Dit is waarskynlik die herinnering aan die verset van haar broer teen die oorgelewerde kategoriserings van apartheid wat uiteindelik daartoe lei dat die verteller haar eie houding jeens die mense rondom haar op die Parade herondersoek. Sy beseft dat haar broer, wat intussen dood is (1995:54), graag die dag ook daar sou wou wees. Haar teenwoordigheid op die Parade is dus ‘n soort huldeblyk aan hom. Die verteller gaan dan oor van ‘n posisie van vrees vir die skare rondom haar na interaksie met ‘n Maleier vrou. Sy vra die vrou of sy haar kind op haar skouers kan tel, waarop die Maleiervrou aanvanklik eers in Engels met haar praat (1995:52) en dan later in Afrikaans (1995:53). Die verteller se dankbare reaksie hierop (“Ek voel of ek ‘n toets geslaag het”, 1995:53) dui op haar verlange om die grense van haar kulturele identiteit as wit Afrikaanssprekende te verruim deur in dialoog te tree met ander Afrikaanssprekendes wat die taal met haar in gemeen het, maar volgens die koloniale diskoers van apartheid tot ander “rasse” sou behoort. Deur die beklemtoning dat Afrikaans gepraat word deur postkoloniale subjekte wat in die diskoers van apartheid tot verskillende pole van die koloniale binariteit sou behoort, ondermyn die verhaal dus die koloniale nosie dat Afrikaans ‘n “witmanstaal” (sien hoofstuk 2 van hierdie studie) is. Die optel van die Maleiervrou se dogter op die vertellende karakter se skouers kan gelees word as metafories van die heronderhandeling van die grense tussen die verteller en die ander mense op die Parade wat sy aanvanklik as totaal verskillend ervaar het. Waar sy aanvanklik bedreig en benoud gevoel het weens die liggaamlike nabyheid van mense wat kultureel van haar verskil, oorskry nou self die grense van haar persoonlike, fisiese ruimte. Uiteindelik kan sy verklaar dat sy haarself nie meer afsonderlik voel nie, maar volledig deel van die nuwe Suid-Afrika: “Vir die eerste keer het ek gevoel asof ek hier hóórt, op hierdie vasteland, in hierdie land, presies hier waar ek vandag staan” (1995:53). Dié uitspraak verteenwoordig ook die begin van ‘n ruimtelike geskiedenis en identiteit soos in hoofstuk 3.3.2.5 van hierdie studie beskryf. Die vertellende karakter plaas haar eie identiteit in verhouding tot die plek waar sy haar bevind, en nie transendent daaraan nie.

Die verset wat in Van der Vyver se verhaal gelewer word teen die diskoers van apartheid neem dus nie die vorm aan van 'n opposisie tussen koloniseerder en gekoloniseerde nie. Daar word eerder teruggeskryf na die koloniale diskoers deur die kulturele grense tussen koloniseerder en gekoloniseerde te hibridiseer. Kulturele identiteit word in dié verhaal nie gekonstrueer as essensieel of inherent aan postkoloniale subjekte nie, maar as relasioneel en herkonstrueerbaar in 'n onderhandeling tussen koloniseerder en gekoloniseerde. Koloniseerder en gekoloniseerde konfronteer mekaar nie, maar word eerder aan mekaar gebind op 'n manier wat die kulturele afsonderlikheid van die koloniale diskoers ondermyn. Die uitreik van die koloniseerder na die gekoloniseerde (verteenwoordig deur die ekverteller se optrede teenoor die Maleiervrou en haar broer se vriendskap met die swart seun Siphó) destabiliseer dus die koloniale binariteit deurdat die onderskeie kulturele raamwerke in verhouding tot mekaar begin staan, eerder as volledig apart.

In Van der Vyver se verhaal word daar juis kritiek uitgespreek teenoor die siening van kulture as afsonderlike entiteite wat in 'n "multikulturele" bestel naasmekaar kan bestaan sonder dat wisselwerking plaasvind. So 'n multikulturele perspektief kom dikwels neer op die assimilasië van minderheidskulture in 'n dominante kultuur en maskeer die magswanbalanse en materiële verskille tussen verskillende kulture (vergelyk Van Niekerk 1996:27). Die oppervlakkige inkorporering van voormalig gekoloniseerdes binne dominante institusies, met behoud van die koloniale magstrukture, word in negatiewe terme beskryf in Van der Vyver se verhaal:

Dit was voor ons skool 'oopgestel' is. Al die kinders was wit. Hulle is nou nog omtrent almal wit – so hier en daar 'n donker gesig soos 'n chocolate chip in 'n bak vanilla-roomys – want 'goeie' skole in 'goeie' buurte verander nie oornag van kleur nie. Soos die skoolhoof ons senuweeagtige ouers verseker het (1995: 53).

Die tipering van die ouers as "senuweeagtig" en die gerusstelling wat hulle van die skoolhoof ontvang, is 'n aanduiding van die rassistiese vrees vir vermenging en die agteruitgang van waardes wat binne 'n koloniale diskoers gekoppel word aan die vermenging van "rasse" (vergelyk J.M. Coetzee (1988) en Young (1995) se opmerkings in dié verband in hoofstuk 3 van hierdie studie). Die implikasie van dié diskoers, in bogenoemde passasie geperpetueer deur die skoolhoof, is uiteraard ook

dat swart mense nie so “goed” is soos wit mense nie, dit wil sê nie so ver gevorderd is op ‘n teleologiese lyn van beskawing en ontwikkeling nie, nog ‘n belangrike troep in koloniale diskoerse. Die metafoor van “ ‘n chocolate chip in ‘n bak vanilla-roomys” is ook sprekend van die kosmetiese aard van kulturele integrasie binne ‘n perspektief van multikulturalisme – magsbalanse is steeds in die guns van die voormalige koloniseerder, en die invoeging van ander kulture geskied sonder vermenging of hibridisering van die dominante kultuur. Die teenwoordigheid van die swart kinders in die oorwegend wit skool bring geen radikale hersiening van die wit kulturele identiteit nie – die swart en wit kulture bly steeds apart.

Van der Vyver se verhaal sou dus gelees kon word binne Mishra en Hodge (1994) se raamwerk van medepligtige postkolonialisme, omdat verset teen die koloniale diskoers gebied word sonder dat outonomie van die koloniale sentrum ‘n opsie is. Die ondermyning van die koloniale gesag vind eerder plaas vanuit die koloniale sentrum self, deurdat dit die vorm aanneem van die rebellie van ‘n kind teen ‘n ouer. Weerstand is reeds teenwoordig in die koloniale diskoers, terwyl die postkoloniale verset ook nie losgedink kan word van die koloniale sentrum nie. Die verhaal illustreer ook hoe Bhabha (1994) se teorie oor kulturele hibriditeit, as ‘n ondermyning van die rassistiese kategoriserings van kolonialisme, aansluit by die medepligtige postkolonialisme.

Jaco Botha: “Pophuis” (2000)

Daar is reeds vroeër in hierdie studie verwys na Said (1993:59) se teorie dat tekste kontrapuntal gelees moet word om vas te stel wat die implikasies van so ‘n teks is vir die koloniale gesag. Dit mag wees dat die koloniale implikasies in ‘n bepaalde teks verhol bly totdat die teks geplaas word in ‘n wyer sosiale konteks. Binne so ‘n ruimer konteks kan bepaalde elemente van die teks dan gelees word as duidend op koloniale verhoudinge, die uitoefening van koloniale gesag en die weerstand daarteen, soos Said aantoon met betrekking tot Austen se *Mansfield Park* (vergelyk Ashcroft et al. 1998:56). Indien die betrokke teks in afsondering gelees word, sonder om die sosiale konteks kontrapuntal daarmee saam te lees, bly die koloniale elemente daarin verhol.

Dit sou ook moontlik wees om bogenoemde teorie van Said op 'n omgekeerde wyse op tekste toe te pas. Dit wil sê dat 'n kontrapuntale leesbenadering gebruik word om nie slegs aspekte in tekste aan die lig te bring wat dui op verholde koloniale magsuitoefening nie, maar ook op weerstand daarteen. Dit sou die geval kon wees dat tekste elemente van postkoloniale weerstand bevat wat slegs aan die lig kom wanneer hulle binne 'n wyer sosiale konteks gelees word. 'n Teks wat, indien dit op so 'n kontrapuntale wyse gelees word, deel vorm van 'n medepligtige postkolonialisme, is Jaco Botha se "Pophuis" (2000:21). Die verhaal is opgeneem in Botha se tweede bundel kortverhale, *Sweisbril*. Hy het in 1997 gedebuteer met *In Drie Riviere*. Hoewel die tematiek in die *Sweisbril* en in hierdie verhaal nie op die oog af sig leen tot 'n postkoloniale leesstrategie nie, is die verhaal tog 'n ongewone terugskrywing na die diskoers van apartheid. Dit staan in verhouding tot die koloniale diskoers in die sin dat dit, indien dit nie kontrapuntaal gelees word nie, 'n skynbaar onbenullige insident narratiseer wat oënskynlik heeltemal arbitrêr is ten opsigte van die postkoloniale diskoers. Indien dit egter geplaas word binne die wyer sosiale konteks, verkry die verhaal 'n sterk politieke geladenheid deurdat dit die skynbaar onbenullige rebellie van 'n kind teen ouerlike gesag verbind met opstand teen die apartheidsregering. Die verhaal dwing eintlik so 'n kontrapuntale lesing af, aangesien daar duidelik verwys word na 'n spesifieke datum in die geskiedenis, wat binne die onmiddellike verhaalkonteks van geen besondere belang is nie. Dit is slegs wanneer die sosiale konteks in berekening gebring word dat dit blyk dat die datum dui op die dag waarop die Soweto-opstande plaasgevind het. Indien hierdie historiese gebeure saam met die verhaalgebeure gelees word, verkry die optrede van die karakter in die verhaal 'n wyer implikasie, naamlik dié van 'n medepligtige postkoloniale vernet teen die simboliese verteenwoordigers van die koloniale gesag. Die vernet teen apartheid wat kontrapuntaal uit die verhaal afgelees word, is dan afkomstig uit die koloniale diskoers self, as 'n destabiliserende invloed binne die koloniale sentrum. Die datum waarop die verhaal afspeel word dan betekenisvol deurdat dit kinders uit twee kulture, afsonderlik en onkundig van mekaar gehou deur die koloniale stelsel van apartheid, op 'n metavlak met mekaar verbind. Kontrapuntaal gelees is die verhaal dus 'n postkoloniale terugskrywing na die koloniale diskoers, maar dit sou ook selfs gelees kon word as 'n herkonstruksie van kulturele identiteit deurdat dit kinders van verskillende kulture plaas binne 'n gemeenskaplike ruimte van vernet en rebellie teen gesag.

Die verhaal is oënskynlik nie veel meer as 'n anekdote oor 'n seun, Sagrys, wat saam met sy suster, Ina, en sy vriend, Karel, gaan speel in die nuwe pophuis van 'n buurdogter, Louanie nie. Nadat hulle aanvanklik onskuldig gespeel het asof hulle tee drink (2000:25), steek Sagrys en Karel kerse aan in die pophuis en begin daarmee speel (2000:26). Wanneer Sagrys vir Louanie skrikmaak met een van die brandende kerse, steek hy haar hare per ongeluk aan die brand (2000:27). Louanie gaan vertel dan aan haar ma wat Sagrys gedoen het (2000:27), waarop haar ma Sagrys slaan (2000:28). Dit blyk egter duidelik dat Louanie se ma oormatige geweld gebruik om Sagrys te straf:

Toe het sy hom geklap en weer geklap: Oor sy rug en sy boude en sy kop.

'net my ma-hulle slaan my. Fokkof!' het Sagrys gegil.

Sy't hom onder haar bene op die sement voor die kombuis vasgedruk. Hy het probeer om haar maag raak te skop, om haar gesig te krap. Die buckle van haar belt het teen sy voorkop gedruk. Hy kon nie asem kry nie. Uit die pyp onder die kombuisvenster het water in die drein afgeloop en klein bubbletjies gemaak. Die sement was grof teen sy wang. 'nou luister jy vir my,' het sy gesê (Botha 2000:28).

Die eens manhaftige Sagrys huil wanneer hy by die huis aankom en sy ma ontdek dat hy fisiese letsels oorgehou het van die slae wat deur Louanie se ma toegedien is. Hy het naamlik "nerfaf elmboë" en "blou merke op sy bobene" (Botha 2000:28). Dit ontstel sy pa en ma, maar behalwe om Sagrys te troos, voer sy ouers nie die insident verder nie. Sagrys droom egter daardie aand dat hy by sy kamervenster uitklim, oor die heining rondom Louanie-hulle se erf klim en teen haar pophuis urineer. Sagrys se verset is waarskynlik gemik teen Louanie (wie se pophuis dit is) omdat sy hom by haar ma gaan verkla het. Sagrys se eintlike vernedering het egter plaasgevind aan die hand van Louanie se ma, wat hom geslaan het. Die sondes van die moeder word dus besoek aan die kind – 'n aanduiding van die onlosmaaklikheid van die jonger en ouer geslag in die koloniale binariteit. Die verhaal eindig dan bloot met die konstatering van die datum waarop Sagrys hierdie wraakdroom het:

Hy't gestap tot onder die droë takke van die appelkoosboom en deur die venster van die pophuis geloer. Hy't met sy kop teen die growwe hout van die raam geleun, sy broek laat sak en gepie.

Dit was die 16de Junie van daardie jaar (Botha 2000:30).

Die belangrike posisie van die datum in die slotreël van die verhaal wek die vermoede dat dit 'n betekenisvolle verwysing is. Dié verwysing dien as teenhanger vir die situering van die verhaalhede in die openingsreël van die verhaal, naamlik in "winter '76". Dié datum behoort tot die algemene historiese verwysingraamwerk van 'n postapartheid Suid-Afrika: ná 1994 is die 16de Junie 'n openbare vakansiedag genaamd Jeugdag, wat die Soweto-opstande in 1976 herdenk. Dié opstande, waarin 700 mense, meesal kinders, gesterf het nadat die polisie op betogers gevuur het, het ontstaan na aanleiding van die verpligte gebruik van Afrikaans as medium van onderrig in swart skole (Cameron en Spies 1986:307-308). Deur binne die Afrikaanse literêre diskoers hierdie datum op te roep, word assosiasies geaktiveer met die koloniale magsuitoefening wat in Afrikaans gepleeg is. Hierdie kontrapuntale aktivering van die koloniale Afrikaanse diskoers bring mee dat skynbaar terloopse beskrywings of opmerkings in die verhaal 'n groter betekenis kry, omdat dit in verband gebring word met die koloniale gesagsinstansie. Die belangrikste hiervan is die grootliks sorgvrye jeug van Sagrys en sy vriende wat in herinnering geroep word, 'n sorgvryheid wat veral moontlik gemaak word deur welvaart. Die grootste krisis wat Sagrys skynbaar ondervind, is die pak slae wat hy by sy vriendin se ma ontvang, en hy is totaal onbewus van 'n wyer wêreld. Hierdie veilige afgeslote omstandighede word reeds in die eerste paragraaf van die verhaal aangedui:

Dit was winter '76 en Sagrys het eintlik maar fokkol van fokkol af gewet: In die oggende het hy gegaan na 'n kleuterskool met kabouters teen die mure; middag het hy en Karel op hul fietse na die kêffie toe gery om Sunrise-toffies te gaan koop en saans om sesuur het sy pa van die werk af huis toe gekom (Botha 2000:21).

Waar hierdie soort beskrywing van Sagrys se lewensomstandighede andersins terloops sou voorkom of deel uitmaak van 'n anekdotiese vertelling uit sy jeug, verkry dit binne 'n kontrapuntale lesing 'n groter gewig vanweë die kontras wat dit vorm met die totaal verskillende omstandighede van die gekoloniseerde jeug van dié tyd. 'n Terloopse opmerking oor die huishulp se afwesigheid word dan, binne 'n kontrapuntale lesing, 'n aanduiding enersyds van die klasseverskil wat binne apartheid

Suid-Afrika bestaan het (en binne 'n letterlik post-koloniale⁹⁹ Suid-Afrika grootliks onveranderd gebly het) maar andersyds ook 'n aanduiding van die geringe impak wat 'n krisis in die huishulp se lewe (daar kan afgelei word dat sy nie kom werk het nie weens die onluste in Soweto) op die gemaklike lewensomstandighede van die welvarende wit gesin gehad het. Al invloed wat haar afwesigheid op Sagrys en sy vriend gehad het, was dat hulle buite moes speel, waarskynlik omdat sy ma die huis self moes skoonmaak: "Die ousie het die dag nie opgedaag vir werk nie en hulle het buite gespeel om nie sy ma te pla nie" (2000:21).

Hoewel Sagrys se uiteindelijke verzet teen gesag gelees sou kon word as 'n aanduiding dat die koloniale diskoers 'n interne onstabiliteit vertoon, vertoon hy en sy vriend self 'n aandaagheid aan die koloniale diskoers. Vergelyk byvoorbeeld die rassistiese grappie wat hulle vertel (Botha 2000:22). Sy uiteindelijke opstand moet dus beskou word binne 'n medepligtige postkolonialisme, omdat die verzet teen die koloniale sentrum gebied word vanuit 'n subjekposisie binne die koloniale diskoers self. Die pophuis waarin die kinders speel, waarna ook in die titel verwys word, kry binne die wyer verhaalgewee 'n simboliese waarde deurdat dit dui op die kunsmatigheid en beskermde van die wit kinders se lewensomstandighede in vergelyking met die wrede werklikheid waarbinne hul swart eweknieë grootword. Terwyl Sagrys en sy vriende kamma-tee drink, word Hector Petersen in Soweto geskiet, sou die afleiding wees wat gemaak kon word indien die verhaaltitel kontrapuntal beskou word. So beskou, is die krisismoment in die verhaal – die skroei van Louanie se hare (Botha 2000:27) – ook belaglik onbenullig in vergelyking met die dood en verwonding van swart kinders. Juis hierdie jukstaposisie van wêreldes wanneer die verhaal kontrapuntal gelees word met die Soweto-opstand, kan beskou word as 'n ondermyning van die koloniale diskoers wat die bevoorregting van die wit gemeenskap gelegitimeer het.

Hoewel Sagrys se (gedroomde) optrede uiteindelik steeds in skerp kontras staan met die (werklike) opstand van sy swart eweknieë in Soweto, is sy versetsdroom tog 'n aanduiding van die interne onstabiliteit van die koloniale diskoers. Botha se verhaal lewer dus deur die bevoorgroting van die groot diskrepansie tussen die klasse-

⁹⁹ Wanneer daar spesifiek verwys word na Suid-Afrika na 1994 as 'n samelewing wat letterlik en temporaal die tydperk van koloniale bewind agtergelaat het, word die term post-koloniaal met 'n koppelteken gespeld.

omstandighede van die koloniseerder en die gekoloniseerde kritiek op die materiële en sosiale ongelykhede onder apartheid. Dit is dus 'n terugskrywing wat gelees kan word binne Mishra en Hodge (1994) se konsep van medepligtige postkolonialisme omdat die verzet intern geleë is in die koloniale diskoers, letterlik in die vorm van opstand van 'n kind teen ouers. Sagryst se verzet verteenwoordig die altyd-teenwoordige "onderkant" van kolonialisme (Mishra en Hodge 1994:284):

In some ways the postcolonial is really a splinter in the side of the colonial itself and the kinds of rebellion that we find in the postcolonial are not unlike the reactions of the child against the law of the father (Mishra en Hodge 1994:288).

5.2.1 Saamgestelde postkolonialisme

Daar is in die voorafgaande bespreking aangetoon dat Afrikaanse kortverhale ná 1994 gelees kan word binne die tweedeling van 'n opposisionele en medepligtige postkolonialisme soos aangetoon deur Mishra en Hodge (1994), en dus getipeer kan word as 'n "fused postcolonial", oftewel saamgestelde postkolonialisme. Die kulturele identiteit wat in bogenoemde kortverhale gekonstrueer word, is uiteenlopend. Enersyds is daar, in die verhale wat gelees kan word binne 'n opposisionele postkolonialisme, 'n herkonstruksie van die gekoloniseerde se kulturele identiteit as afsonderlik van dié van die koloniseerder. Sulke konstruksies word dan gebruik in die omkering van die koloniale binariteit sodat die kulturele identiteit van die gekoloniseerde die sentrum raak vanwaar betekenis in 'n postkoloniale diskoers geproduseer word. Andersyds is daar ook 'n konstruksie van 'n hibriediese kulturele identiteit merkbaar in verhale wat binne 'n medepligtige postkoloniale diskoers gelees kan word. In hierdie verhale word die grense tussen die kulture van die koloniseerder en die gekoloniseerde opnuut onderhandel, en neem verzet teen die koloniale diskoers van apartheid dikwels die vorm aan van 'n bevoorgroding van die wyses waarop die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde oorvleuel. Hierdie verhale vertrek vanuit die siening dat die nosie van afsonderlike, natuurlik gegewe "rasse" onhoudbaar is, omdat kulturele raamwerke veel kompleksere vorme aanneem as wat in die koloniale diskoers, met sy verbiologisering van kultuur, te kenne gegee is. Vervolgens sal daar kortliks aandag gegee word aan 'n ander aspek wat ook bemerk kan word in

postkoloniale verhaalttekste wat na 1994 verskyn het, maar waarvan 'n gedetailleerde bespreking¹⁰⁰ buite die bestek van hierdie studie val.

5.3 Postkoloniale ontnugtering

J.M. Coetzee se roman *Disgrace* het 'n hewige debat ontketen oor die Suid-Afrikaanse letterkunde se posisie ten opsigte van die huidige Suid-Afrika. In verskeie besprekings van hierdie roman is die kwessie van identiteit betrek. Taylor (1999:25) meen byvoorbeeld Coetzee se roman signaleer die mislukking van 'n identifikasie van die Self met die Ander as gevolg van 'n vrees wat mense verhoed om by mekaar se lotgevalle betrokke te raak. Gewelddadige misdaad is, volgens Taylor, vergelykbaar met die instrumentalisering van die Ander binne die Verligting se siening van die self as outonoom. Op grond van hierdie siening dat die geweld in *Disgrace* tekenend is van die gebrek aan respek vir die andersheid van die Ander, kom Marais (2000) tot die gevolgtrekking dat die roman suggereer dat postapartheid Suid-Afrika wat menseverhoudinge betref, nie veel anders is as apartheid Suid-Afrika nie. Hierdie siening van van postapartheid Suid-Afrika as onderworpe aan 'n nuwe soort diktatuur, dié van geweld wat steeds skeidings tussen self en ander in stand hou, is vir die vermeende negatiwiteit daarvan deur verskeie kommentatore – waaronder Athol Fugard (vgl. Dommissie 2000:3), die ANC (vgl. Smuts 2000:9) en selfs Salman Rushdie (Van Vuuren 2000:65) – veroordeel. Gerwel (2000:64) lê 'n verband tussen die inherente geweld van kolonialisme wat in vroeëre werke deur Coetzee aangespreek is en sy kritiek teenoor die verval van menslike verhoudings in postapartheid Suid-Afrika. Gerwel suggereer dus dat die disrespek vir menslike verhoudinge vergelykbaar is met dié van kolonialismes soos apartheid. Gerwel opper ook die kwessie van identiteit, wanneer hy Coetzee se roman met Brink se *Donkermaan* (2000) vergelyk en meen die interessante aspekte van hierdie romans spruit uit die “vraende verskynsel van wit-wees-in-Afrika” (2000:64).

¹⁰⁰ 'n Meer volledige ondersoek na die diskoers van ontnugtering sou byvoorbeeld verbande kan lê met die apokaliptiese vooruitskouings in tekste van voor 1994, byvoorbeeld Chris Barnard se *Moerland* of P.J. Haasbroek se *Lem*.

Brink se *Donkerman* is egter net een van 'n verskeidenheid Afrikaanse tekste van resente jare waarin kritiek uitgespreek word teen die situasie in postapartheid Suid-Afrika. Kort ná die verskyning van Brink se roman het daar ook die digbundel *Nuwe Verset* (Hugo et al. 2000) verskyn, waarvan die flapteks aandui dat “nuwe onregte en nuwe onheile die ou soort vervang het”. Die vraag ontstaan op watter manier hierdie tekste gelees behoort te word binne 'n postkoloniale konteks, hetsy as 'n mosie van wantroue in die vermoë van 'n swart meerderheidsregering, en dus in 'n sekere sin 'n voortsetting van die koloniale diskoers waarin 'n rassige ander as minderwaardig gesien word; of as 'n nostalgie na die koloniale diskoers, die “goeie ou dae” voor wit magsverlies, toe identiteite nog aan die hand van koloniale binariteite vasgestel is; of, soos Gerwel suggereer, as 'n voortsetting van die kritiek teen geweld wat voorheen teen kolonialisme gerig was, omdat die “nuwe” bedeling nie noodwendig “nuut” in sy maatskaplike en morele kern is nie (2000:65). Die vraag kan ook gevra word na watter kulturele identiteit binne hierdie diskoers geproduseer word.

By die lees van ander Afrikaanse tekste, binne die konteks van hierdie studie spesifiek Afrikaanse kortverhale, blyk dit dat 'n ontugtering met postapartheid Suid-Afrika spruit uit die hoë voorkoms van geweld, 'n persepsie van algemene verval en agteruitgang sowel as die nuwe minderheidsposisie van Afrikaans en Afrikaners, wat soms ervaar word as 'n soort kulturele imperialisering. Veral laasgenoemde persepsie van marginalisering is belangrik om in gedagte te hou aangesien dit die vraag na kulturele identiteit in verband bring met kritiek op die breër samelewing. Met hierdie persepsie van 'n marginalisering van Afrikaans en die Afrikaanse kultuur in gedagte, moet Afrikaanse tekste egter ook krities ondersoek word ten opsigte van die moontlike verhouding tussen die ontugtering met postapartheid Suid-Afrika en 'n gevoel van magsverlies wat 'n hunkering na koloniale mag sou kon impliseer.

Dit is egter ook moontlik om die diskoers van ontugtering te lees as 'n voortsetting van die postkoloniale diskoers in Afrikaans. 'n Moontlike raamwerk waarbinne hierdie diskoers van ontugtering met post-apartheid Suid-Afrika geplaas kan word, word verskaf deur John Hawley (1996:xvii). Daar is in die vorige hoofstuk verwys na Hawley (1996) se opmerkings oor die ontugtering wat dikwels in postkoloniale tekste te bemerk is. Volgens hom is daar in 'n fase na postkoloniale nasionalisme dikwels 'n onvergenoegdheid met die nasionale identiteit wat die verenigende faktor

was in 'n antikoloniale stryd, hoofsaaklik weens die diskontinuiteit tussen die utopie wat in die tydperk van antikoloniale stryd in die vooruitsig gestel is en die distopie wat geaktualiseer het (Hawley 1996:xix). Hierdie ontugtering hoef nie as 'n teleologiese noodwendigheid gesien te word nie, maar kan ook gelyktydig met ander postkoloniale momente bestaan, moontlik selfs voor letterlike onafhanklikheidswording. Ook in Afrikaanse tekste na 1994 kan hierdie ontugtering dikwels bemerk word. Daar is in sulke tekste 'n onvergenoegdheid met die postkoloniale Suid-Afrika wat betref sake soos misdaad, armoede en 'n hantering van minderheidsregte wat, veral wat betref die voortgesette of nuwe polariserings wat dit meebring tussen die pole van die voormalige koloniale binariteit, ervaar word as 'n nuwe soort imperialisering. So 'n ontugtering spruit dikwels uit die gemarginaliseerde posisie van die (veelal wit) Afrikaanssprekende postkoloniale subjekte as deel van 'n minderheid in 'n samelewing waar hulle voorheen in 'n magposisie was. Dit is belangrik om in gedagte te hou dat "minderhede" nie altyd numeries in die minderheid is nie, maar 'n mindere of ondergeskikte posisie beklee (vergelyk Rosaldo 1994:240) Ten opsigte van Suid-Afrika kan swart mense dus ook gesien word as minderhede binne die apartheidsbestel. Kulturele groeperinge wat verskil van die dominante kultuur binne apartheid sou dus as minderheidskulture bestempel kan word. As gevolg van die erfenis van die ongelyke verdeling van simboliese mag, sou sulke kulture steeds in sekere opsigte binne die post-apartheid diskoers as minderheidskulture bestempel kan word. Sedert 1994 is Afrikaanssprekendes egter polities nie meer in dieselfde magposisie nie, en het daar ook reeds 'n diskoers van minderheidsregte ontstaan, waarin die posisie van Afrikaans as landstaal onder meer 'n belangrike plek inneem.

Hoewel die ontevredenheid met die nuwe bedeling wat in sommige tekste na vore kom, krities gelees behoort te word om vas te stel of dit spruit uit 'n terughunkering na die dominante posisie van Afrikaners in die apartheidstydperk, is hierdie onvergenoegdheid met die postkoloniale Suid-Afrika egter nie altyd sonder meer gelykstaande aan 'n nostalgiese na koloniale mag nie. Die ontugtering wat in hierdie soort postkoloniale tekste te bemerk is, hou eerder verband met die ideale wat tydens apartheid binne 'n postkoloniale diskoers nagestreef is, maar nie in die letterlik postkoloniale samelewing van Suid-Afrika na 1994 gerealiseer is nie. Waar geweld deur die koloniseerder teenoor die gekoloniseerde byvoorbeeld meermale in postkoloniale Afrikaanse tekste voor 1994 bevoorgund en gekritiseer word, is kritiek teen die

geweld wat na 1994 ook op ander gebiede en vlakke toegeneem het, merkbaar in hierdie tekste van onvregenoegdheid. Die vermoede dat hierdie diskoers van ontugtering nie sonder meer gekritiseer behoort te word as 'n terughunkering na die era van apartheid nie, word bevestig deur die feit dat dieselfde skrywers wat nou krities staan teenoor die situasie in die huidige Suid-Afrika, dikwels reeds onder apartheid die sosiale aktualiteite in hul werk betrek en soms heftig gekritiseer het. Daar is dus in sommige gevalle 'n kontinuiteit ten opsigte van 'n anti-hegemoniese of ideologiesekritiese ingesteldheid te bemark. Dit is byvoorbeeld waar van Abraham de Vries se werk, wat die Suid-Afrikaanse problematiek aansny in die apartheidstyd sowel as ná 1994 (vergelyk Kannemeyer 1990:319 en Du Toit 1998:390). Ook in die reeds genoemde geval van Brink en J.M. Coetzee, en in die geval van digters soos Peter Snyders, M.M. Walters, Daniel Hugo of George Weideman wat opgeneem is in die bundel *Nuwe Verset*, is daar wat die Afrikaanse kortverhaal betref ook 'n kontinuiteit ten opsigte van 'n anti-hegemoniese of ideologiesekritiese ingesteldheid te bemark in byvoorbeeld die werk van Abraham de Vries. De Vries het die Suid-Afrikaanse problematiek aangesny in die apartheidstyd en doen dit ook ná 1994 (vergelyk Kannemeyer 1990:319 en Du Toit 1998:390). Ook skrywers soos Riana Scheepers en Eben Venter, wat na 1994 in kortverhale kritiek lewer teen die postkoloniale bestel, het voor 1994 die sosiale aktualiteite van apartheid en Afrikanernasionalisme in hul werk betrek. Vooruitskouings na die post-koloniale distopie was daar uiteraard ook in tekste wat verskyn het voor 1994, byvoorbeeld die apokaliptiese verwagtings in Chris Barnard se *Moerland* (1992) of P.J. Haasbroek se *Lem* (1993).

Die diskoers van ontugtering sou gesien kon word as een van die maniere waarop 'n postkoloniale kulturele identiteit gekonstrueer word. Dié situering van subjekte in hierdie diskoers het implikasies vir die manier waarop hulle hulself, hul kultuur en hul plek in die land sal sien. Net soos ander postkoloniale identifikasieprosesse, word die verhouding tussen subjekte wat voorheen in die koloniale diskoers twee pole van die binariteit verteenwoordig het, in die diskoers van ontugtering opnuut in oënskou geneem. Ten spyte van die fel kritiek wat gelewer word op die postapartheid bestel, pak hierdie tekste ook dikwels die uitdaging aan om die identiteite van kolonialisme te oorskry, terwyl nuwe inhoud gegee word aan begrippe soos imperialisering en verset.

Terwyl Afrikaanse postkoloniale tekste wat verset lewer teen die minderwaardige kulturele identiteit wat deur die stereotipering van apartheid op die gekoloniseerde afgedwing is, vertoon verskeie tekste na 1994 ook 'n onvergenoegdheid met wat beskou word as nuwe vorme van kulturele magsuitoefening en selfs 'n tipe imperialisering, byvoorbeeld die relegering van minderheidskulture of -tale tot die private sfeer. Waar die herkonstruksie van 'n gekoloniseerde kulturele identiteit in verskeie postkoloniale tekste 'n prioriteit is, lewer hierdie tekste kritiek teen nuwe polariserings. Hierdie fokus op individuele en groepsbelange soos die posisie van Afrikaans, sou ook binne 'n postkoloniale diskoers gelees kon word. Daar is reeds voorheen in hierdie studie verwys na Matsikidze (1996:139-141) se opmerkings oor die teenreaksie teen opposisionele postkoloniale diskoerse in die tydperk ná demokratisering. Waar gekoloniseerdes binne 'n opposisionele diskoers verenig is deur nasionalistiese belange, ontstaan daar dan 'n onderlinge wantroue en word getireer van nasionalistiese posisies na persoonlike of groepsbelange (Matsikidze 1996:141). Binne die voormalige onderdrukte groep wat homogeen geblyk het in hul verenigde nasionalistiese strewes, word ander marginaliserende faktore nou in die literatuur op die voorgrond gebring, soos gender-, etniese en klasseverskille. Hawley (1996:xxi) wys ook op die terugkeer na die eie taal wat plaasvind in diskoerse ná dekolonisasie.

Die Suid-Afrikaanse situasie in die breë en die Afrikaanse letterkunde in die besonder korreleer nie direk met Hawley se model van antikoloniale weerstand nie, en die Afrikaanse letterkunde het nie op dieselfde verenigende wyse as wat Hawley aantoon die strewes van die onderdrukte verwoord nie. Nietemin sou Hawley se opmerkings met die nodige nuansering tog kon dien as 'n raamwerk waarbinne Afrikaanse tekste van ontnugtering as postkoloniale konstruksies van identiteit gelees kon word. Die vergelyking met Hawley se model moet egter voorsiening maak vir die komplekse verhouding van die Afrikaanse letterkunde met die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. Soos Viljoen (1996) en John (1998) aangedui het, moet die toepassing van postkoloniale teorie op die Afrikaanse letterkunde met versigtigheid gedoen word, aangesien die postkoloniale prosesse in Afrikaans nie korreleer met dié van ander koloniale samelewings nie. Wat betref Hawley se model van postkoloniale ontnugtering, is dit veral nodig om Afrikaans se dubbele posisie ten

opsigte van die koloniale diskoers in gedagte te hou. Hoewel Afrikaans dikwels geassosieer word met die koloniale diskoers van apartheid (Willemse 1987:198, Mabandla 1997:23, Killam en Rowe 2000:18), was dit ook die taal van 'n groot deel van die gekoloniseerde groep onder apartheid, en het dit in 'n groot mate onder hierdie groep ontstaan (Pechey 1994:159). Veral sedert die sestigerjare is daar ook fel kritiek op apartheid gelewer in Afrikaanse letterkundige tekste (Viljoen 1996:164), waarvoor reeds uitgebreid verslag gedoen is deur onder andere Cope (1982), Brink (1985), Willemse (1992) en Van der Merwe (1994). Wanneer die diskoers van ontnugtering van na 1994 in Afrikaans dus ondersoek word, moet die vraag gevra word by watter van hierdie twee posisies ten opsigte van die koloniale diskoers van apartheid sulke tekste tuishoort. Aangesien Afrikaans voor 1994 'n dominante taal in Suid-Afrika was en wit Afrikaanssprekendes eweneens in 'n magsposisie, is dit moontlik dat die identiteitskrisis in hierdie tekste spruit uit 'n gevoel van magsverlies en hunkering na die koloniale diskoers. Dit kan egter ook wees dat Afrikaanse skrywers wat voor 1994 kritiek gelewer het teen imperialiserings of sosiale onreg, hierdie kritiek voortsit teen nuwe vorme van magsuitoefening en sosiale problematiek, of dat ander skrywers hierdie tradisie voortsit. Dit is in laasgenoemde sin dat die Afrikaanse letterkunde wel vergelyk kan word met die letterkunde van verzet waarna Hawley verwys as hy die oorgang beskryf in 'n letterkunde van 'n posisie van gekoloniseerde strewe na bevryding en 'n uiteindelijke misnoegdheid met die gevolge van hierdie bevryding.

Hierdie studie is primêr gefokus op die reaksie in Afrikaanse kortverhaalt tekste teen die koloniale magsuitoefening van apartheid. Die skopus is die wyses waarop daar in die koloniale Afrikaanse literêre diskoers 'n minderwaardige kulturele identiteit deur middel van epistemologiese geweld van een of ander aard op gekoloniseerdes afgedwing is en hoe daar teenstand gebied word teen hierdie diskoers deur die ondermyning van koloniale kennisuitsprake en die herkonstruksie van kulturele identiteit. Daarom val 'n grondige ondersoek na die moontlikheid dat nuwe imperialiserings na apartheid kon ontstaan het en die hernieude postkoloniale reaksie daarteen, buite die opgaaf van hierdie studie. Hoe verder Suid-Afrika temporaal gesproke wegbeweeg van die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid, hoe meer waarskynlik is dit dat nuwe magsrelasies tot stand sal kom wat weer literêre teenreaksies sal ontlok. Dié nuwe ideologiese magsuitoefening en hoe

die Afrikaanse literatuur daarmee in verband staan, is 'n ondersoekveld wat toekomstige navorsers sal moet ontgin. Daar sal daarom hier slegs kursories verwys word na enkele voorbeelde van Afrikaanse kortverhale na 1994 waarin 'n nuwe postkoloniale teenreaksie teen veronderstelde imperialiserings of wantoestande geïdentifiseer kan word. Vervolgens slegs 'n oorsigtelike bespreking wat as 'n vertrekpunt sou kon dien vir 'n meer volledige ondersoek.

5.3.1 Riana Scheepers

Riana Scheepers is bekend vir haar ontginnings van kulturele verhoudinge en 'n verwoording van diegene wat binne die diskoers van apartheid as die Ander gesien is (Viljoen 1999:533). Verskeie verhale uit Riana Scheepers se jongste kortverhaalbundel, *Feeks* (1999), kan ook gelees word as postkoloniale verkennings van identiteit. Terwyl verhale soos "Heks" en "Armband" gelees kan word binne die herkonstruksie van 'n kulturele identiteit na die diskoers van apartheid (eersgenoemde verhaal veral ten opsigte van die aflegging van 'n Europese identiteit ten gunste van 'n hibridiese Afrika-identiteit), is die verhale "Boek" en "Maar daar is" nie in dieselfde mate retrospektief van aard nie. Laasgenoemde verhale is gesitueer binne 'n postapartheid diskoers waarin 'n onvergenogdheid blyk met onderskeidelik 'n opposisionele postkoloniale diskoers wat wit subjekte uitsluit en marginaliseer, en die geweld wat dreig om postkoloniale subjekte opnuut uitmekaar te dryf.

In "Boek" word die interteks van Adam Small se drama *Kanna hy kô hystoe* (1965) geaktiveer, laasgenoemde synde 'n teks wat volgens Van Wyk (1999:164) veral die spanning tussen individu en gemeenskap voorop stel. Ook in Scheepers se verhaal is daar 'n spanning te bemerk tussen individu en gemeenskap – hier is die individu veral die dosent in Afrikaanse letterkunde wat 'n kopie van Small se dramateks skenk aan 'n arm swart student. Die dosent is 'n individu in die sin dat sy haar aandag wy aan die onderrig van die letterkunde, 'n vakgebied wat nie met veel erns bejeën word deur die meerderheid teenoor wie sy te staan kom, naamlik die materialistiese studente, nie:

Maar sy weet (...) dat hulle eerder klere en juwele sal koop as die boeke van 'n kursus wat hulle maar net vir 'n jaar lank sal volg. As hulle dit nie tweedehands kan

kry nie, word die boek nie aangekoop nie. Of dit word onwettig gefotokopieer. Maar vir die dosent is dit 'n saak van erns, sy dring daarop aan dat elke student sy eie boek moet besit (Scheepers 1999:73).

Die dosent volg dus haar eie oortuiging ten spyte van die heersende waardes in 'n gemeenskap wat volgens haar materialisties ingestel is. Ook een spesifieke student in haar klas, Duduzile Nkulu, is 'n individu wat uitstaan bo die res van die studente danksy haar hardwerkendheid en toewyding. Mettertyd word sy "dié presteerder in die klas" (1999:74-75). Die ontnugtering in die verhaal spruit veral uit die verwerping van die dosent se pogings om die swart student, wat nie 'n eksemplaar van Small se teks in die hande kan kry nie, tegemoet te kom. Die dosent doen moeite om 'n tweedehandse eksemplaar van Small se dramateks op te spoor en te koop en agterna die potloodaantekeninge daarin uit te vee en die boek met plastiek oor te trek. Sy besluit om die boek aan die student te skenk (Scheepers 1999:77). Die swart student verwerp egter hierdie geskenk, en gooi dit in 'n vullisdrom, asof sy "van iets totaal onbenulligs ontslae geraak het" (Scheepers 1999:71). Hoewel hierdie verwerping van die dosent se geskenk chronologies eers laat in die storie plaasvind, word dit in die verhaalplot gerangskik om voorop in die verhaal te staan. Die ontnugtering wat die dosent ervaar is dus die fokus van die verhaal. Die slotsom waartoe die dosent kom is dat sy "nie die regte persoon (is) om hierdie werk te doen nie" (1999:72). In die slotparagrafe van die verhaal homogeniseer sy dan 'n hele gemeenskap aan die hand van haar ervaring van verwerping deur 'n individuele student. Die afleiding wat die leser maak is dat "hierdie mense" waarna verwys word, dui op die swart gemeenskap na wie sy tevergeefs uitgereik het en deur wie sy, volgens haar oordeel, verwerp is:

Ek is óók 'n Kanna, dink sy. Ek kan nie hierdie mense help nie. En ek kan nie klasgee met hierdie woede in my nie, ek sal Duduzile Nkulu terstond drui as ek weer iets van haar moet nasien (Scheepers 1999:80).

Die "oordeel en onreg" waarna die dosent verwys, is in hierdie konteks nie onreg wat deur apartheid teen gekoloniseerdes gepleeg is nie. Die koloniale diskoers van apartheid en die postkoloniale reaksie daarteen lê in die verlede van die verhaal en word nooit direk betrek nie, hoewel dit kontrapuntal gelees sou kon word in die armoede van die swart studente. Die oordeel en onreg waarna hier verwys word, hou waarskynlik meer verband met die verwerping van haar geskenk deur die student.

Daar word egter ook in die verhaal verwys na 'n vrou wat na Kanada emigreer na 'n geweldsepisode (1999:77-78). Die verwysing na die groot aantal Afrikaanse boeke waaruit die emigrant moet kies om saam te neem, sowel as die spesifieke verwysing na *Kanna hy kô hystoe*, suggereer dat die vrou wat hier ter sprake kom en die letterkunde-dosent in die res van die verhaal dieselfde persoon is. Ook in die passasie waarin die vrou moet besluit watter boeke om met haar saam te neem, is daar 'n besondere vereenselwiging met Small se drama:

Haar hande stuit by die gaping in die boekrak, by S. Adam Small. Haar hart ruk in haar. Hoe kan 'n mens die Afrikaanse letterkunde indink sonder *Kanna hy kô hystoe*? Sy slaan die boek oop. 'Kanna, ek gaan wég,' fluister sy in haar leë huis, 'en ek kom nie weer terug nie.' (...) Vir 'n lang ruk sit sy so, beleef die trauma van haar skriknag drie maande gelede, hare én Kytie¹⁰¹ s'n (Scheepers 1999:78).

Dié vereenselwiging van die emigrant met Small se drama vorm 'n eggo van die uitspraak deur die dosent later in die verhaal (maar waarskynlik op 'n vroeër punt in die storie, al is dit in die plot gerangskik om aan die slot te staan) waarin verklaar word: "Ek is óók 'n Kanna (...)" (1999:80). Die vrou ervaar haarself dus as 'n uitgestotene, enersyds deur die verwerping van haar toenadering deur die swart student, maar, indien die personasie van die emigrant beskou word as dieselfde persoon, ook uitgestoot deur die geweldsepisode wat haar die rug laat keer op die land. Die vereenselwiging met die Kanna-karakter uit Small se drama het ingrypende implikasies. Die vrou in Scheepers se verhaal ervaar haar verwerping by implikasie as vergelykbaar met dié wat deur die "bruin" Kanna-karakter in Small se drama ervaar is. So ingrypend is hierdie gevoel van verwerping, dat sy enige bande met Suid-Afrika heeltemal wil afsny: "As sy kon, sou sy sonder 'n enkele ding uit Suid-Afrika wil vertrek (...) en as sy kon, sou sy liefs sonder 'n enkele herinnering wou gaan" (1999:77). Die verwysing na die Kietie-karakter in Small se drama suggereer dat die vrou verkrag is, aangesien een van die sentrale motiewe in Small se drama die herhaalde verkragting van die Kietie-karakter is, 'n sirkel van geweld wat deels aanleiding gee tot Kanna se besluit om die land te verlaat. As sy verwys na "haar skriknag", noem die vrou dit "hare en Kytie s'n" (1999:78). Die vraag kan gevra word

¹⁰¹ Scheepers se teks verwys na "Kytie", waarskynlik 'n vergissing, aangesien Small se karakter "Kietie" heet. Daar word nêrens in Scheepers se verhaal 'n ander verduideliking gebied vir die verwysing na Kietie nie.

of die vrou in Scheepers se verhaal geregverdig is in haar vergelyking met Kanna, aangesien sy ondanks hierdie geweldsepisode steeds tot die bevoorregte klas behoort. Daarenteen moes Kanna “armoede en euwels” en “Jaar in, jaar uit die vernedering” (Small 1989:24) ervaar wat meegebring is deur sy klasseposisie binne die apartheidsbestel.

Die ontnugtering wat die dosent in Scheepers se verhaal ervaar met die postkoloniale Suid-Afrikaanse samelewing waar geweld aan die orde van die dag is en waar haar pogings tot medemenslikheid in die wind geslaan word, moet egter nie gelees word as ‘n voortsetting van die koloniale diskoers nie. Ter sprake is nie die ongemak van ‘n wit setlaar in Afrika nie, nóg is dit die aanname van ‘n meerderwaardige posisie ten einde onderdrukking van die gekoloniseerde te regverdig. Reeds vroeg in die verhaal word blyke gegee dat die dosent simpatiek staan teenoor die omstandighede van die gekoloniseerde studente. Sy het hul opstande, stakings en toi-toi in die lesingsale geduld en empatie gehad met werkmoeë of swanger studente wat wegbly van klasse (Scheepers 1999:71). Die feit dat sy meen Small moes die Hertzogprys vir *Kanna hy kô hystoe* gekry het, toon ook ‘n sensitiwiteit vir die meganismes van apartheidsmag wat Afrikaanse kanonisering beïnvloed het (Scheepers 1999:72).

Daar word teen die einde van die verhaal (1999:79-80) wel ‘n verduideliking gebied vir die swart student se optrede, naamlik dat dit spruit uit ‘n opvatting wat aan haar oorgedra is tydens haar skooljare, naamlik dat iemand wat ‘n sukkelende student se boeke oorneem, net so “dom” raak as dié persoon. Die konstruksie van die swart onderwyser en studente wat in hierdie passasie gegee word, is weliswaar een wat ontleed sou kon word vir ‘n moontlike voortsetting van die koloniale representasie van swart mense as bygelowig en irrasioneel, vanweë die kontras tussen tradisionele en Westerse sienings. Binne ‘n Westerse diskoers sal eersgenoemde waarskynlik as die negatiewe pool van die binariteit gesien word. Ook hier, soos vroeër opgemerk is in die bespreking van Scheepers se verhaal “Klipsop”, sal die oordeel oor die swart karakters se optrede as bygelowig al dan nie, egter ook saamhang met die kulturele posisie vanwaar die teks gelees word. Ondanks bogenoemde verduideliking van die agtergrond van die swart student, word geen begrip bewerkstellig by die dosent vir die student se optrede nie. Die uiteindelijke oorheersende gevoel waarmee die dosent gelaat word, is dat sy nie tuishoort in die gemeenskap nie, dat haar pogings tot

onderrig en ondersteuning futiel was en dat sy die teiken geword het van geestelike verwerping (en indien “die vrou wat na Kanada emigreer” (1999:77) op die dosent dui, ook die teiken van fisiese geweld). Daar is dus geen vooruitsig dat die verteenwoordigers van verskillende gemeenskappe en kulture mekaar beter sal begryp in die toekoms nie. Scheepers se verhaal skep dus ‘n sterk pessimistiese beeld van die postkoloniale Suid-Afrika.

Ook in Scheepers se verhaal “Maar daar is” uit dieselfde bundel kom geweld ter sprake, maar hier vorm dit die kern van die verhaal. Hoewel minder pessimisties as “Boek”, is daar ook by die personasies in hierdie verhaal ‘n verslaenheid oor die postkoloniale samelewing waarin hulle hul bevind. In hierdie verhaal is ‘n wit boervrou en haar man slagoffers van ‘n aanval¹⁰². Aanvanklik word daar ‘n duidelike onderskeid gemaak tussen die wit koloniseerders en die swart gekoloniseerdes. Hiermee saam hang die plaas as singewende ruimte waar die boervrou haar identiteit vind, ‘n troep wat aansluit by die koloniale diskoers in Afrikaans. Ook in die diskoers van Afrikanernasionalisme was die plaas die ideële ruimte waarmee wit Afrikaners hulle geïdentifiseer het, deur onder meer pre-industriële arbeid wat hulle aan die grond bind (J.M. Coetzee 1988:80, Ampie Coetzee 1990a, 1996, Wasserman 1997). In Scheepers se verhaal ervaar die wit vrou ‘n identiteitskrisis nadat haar private ruimte (haar huis sowel as haar liggaam) deur die aanvallers binnegedring is:

Dis nou al ‘n week dat die vrou in stilte sit, in stilte en in donker wat sy self om haar geskep het. Sy probeer om agter te kom wie sy is. Tussen die pyn en verdwasing wat opeens deel van haar bestaan geword het, weet sy nie meer nie (Scheepers 1999:65).

Die vrou se identiteit hang ook in Scheepers se verhaal direk saam met arbeid:

Sy moes probeer agterkom wie sy is. Want die laggende vrou wat sy wás, die een wat soggens vroeg met arms vol veldblomme van buite ingekom het, haar wange gloeiend soos die blinkgeskuurde koperpote waarin sy die vreugde van haar blomme gerangskik het; die vrou wat mandjies vol aarbeie gepluk en uitgedeel het, en

¹⁰² Die verwysing na geweld op ‘n plaas roep ook die roman *Disgrace* van J.M. Coetzee op, waar die hoofpersonasie en sy dogter (sy word selfs op Afrikaans ‘n “boervrou” genoem, 2000:60) aangeval word op ‘n kleinhoewe. Dié roman kan ook gelees word as ‘n pessimistiese representasie van postkoloniale Suid-Afrika. André P. Brink se roman *Donkermaan* (2000) sal as ‘n interteks by Coetzee se roman gelees kan word, onder meer op grond van die distopiese beeld van Suid-Afrika wat ook daarin geskets word.

vroeëperskes en suurlemoene soos die seisoen en die oes op die plaas was, daardie vrou was sy nie meer nie (Scheepers 1999:66).

Daar is aanvanklik geen aanduiding dat die hiërargiese verhouding tussen die wit plaasbesitters en die plaaswerkers in dié verhaal anders is as in die koloniale Afrikaanse plaasliteratuur nie, al word die rol van die arbeiders nie heeltemal verswyg nie (die huishulp word selfs beskryf as iemand wat *saam* met die boervrou in die huis werk, 1999:66). Daar word eerder gesuggereer dat die aanval opnuut die rassige skeidslyne tussen die plaasbesitters en aanvallers versterk het – vergelyk die veelseggende adjektief “witgeskrikte” waarmee die bure beskryf word (1999:65).

Dat die ontnugtering wat uit die verhaal blyk met die postkoloniale Suid-Afrika egter nie gelees moet word as ‘n voortsetting sonder meer van die koloniale diskoers in Afrikaans nie, word duidelik wanneer die verhaal ‘n wending neem met die besoek van ‘n swart vrou wat vroeër by die boeregesin gewerk het. Die interaksie van die boer en sy vrou met die swart vrou spreek van ‘n vriendskaplike verhouding met wedersydse respek, ondanks die groot klasseverskille tussen hulle. Die boer spreek die swart vrou in haar eie taal en by haar voornaam aan en bedien haar met water en tee (1999:67). Op haar beurt blyk die swart vrou se opregte besorgdheid oor haar voormalige werkgewer uit die groot afstand wat sy te voet afgelê het om by die plaas uit te kom sowel as die stuk heuningkoek wat sy as geskenk saamgebring het (1999:67). Sy verklaar dat die doel van haar besoek is om “saam te huil” met die boervrou (1999:68). Hoewel die beskrywing van die swart vrou gekritiseer sou kon word as ooreenstemmend met koloniale representasies van swart mense as aards en eksoties, blyk dit tog dat die wit vrou uiteindelik troos vind in haar teenwoordigheid:

Die stil vrou het haar kop laat sak, af, tot teen die swart vrou se skouer. Sy kon die vrou teen haar ruik: die rook van houtvure wat opdarrel teen ‘n dik rietgrasdak, die vet waarmee sy haar vel insmeer, die sweet en die stof van ‘n lang pad te voet. Sy kan nog ruik, het sy gedink.

Daar is nie troos in hierdie land nie, weet die vrou, maar daar is (Scheepers 1999:68).

Siende dat die sentrale krisis in die verhaal een was van identiteit, sou die troos wat die wit vrou aan die einde van die verhaal vind in die aanwesigheid van die swart vrou moontlik gelees kon word as die totstandkoming van ‘n relasionele, postkoloniale

identiteit. Die rigiede skeidings tussen subjekte van verskillende rasse, kulture en klasse wat die verhouding tussen swart en wit karakters in die koloniale plaasliteratuur in Afrikaans gekenmerk het, word oorskry in die fisiese en geestelike toenadering waarvan die omhelsing van die twee vroue metafories is. Dié toenadering sou selfs gelees kon word as die begin van 'n herkonstruksieproses van die wit vroulike karakter in die verhaal se identiteit as hibridies, omdat dit ooreenstem met Bhabha (1994) se beskrywing van 'n hibridiese kulturele identiteit as dit wat slegs in *relasie* tussen koloniseerder en gekoloniseerde tot stand kan kom. Die herkonstruksie van die vroulike geweldslagoffer se identiteit deur middel van 'n ander, sou selfs gesien kon word as 'n illustrasie van die Afrika-filosofie van *ubuntu*, naamlik dat "'n mens 'n mens word deur ander mense" (vergelyk die verhaal "Aan die punt van jou arm" deur Engela van Rooyen vroeër in hierdie studie).

Die onvergenoegdheid met die post-koloniale Suid-Afrika wat blyk uit Scheepers se verhaal "Maar daar is", hou dus nie verband met 'n hunkering na kolonialisme nie. Die verhaal se aanvanklike heraktivering van die koloniale diskoers word uiteindelik volledig ondermyn deur die inskripsie van 'n verhouding tussen voormalig gekoloniseerde en koloniseerder wat nie gebaseer is op magsuitoefening nie. Selfs al betoon die swart vrou respek teenoor haar voormalige werkgewer deur haar nie in die oë te kyk nie (1999:68), word hul verhouding nie volledig gerepresenteer in terme van 'n binêre opposisie nie. Die suggestie in die verhaalslot is eerder dat voormalige koloniseerder en gekoloniseerde hul identiteit in verhouding tot mekaar begin heruitvind. Nietemin skep die verhaal 'n pessimistiese indruk oor die post-koloniale Suid-Afrika.

Dit is egter nie net verhale waarin gefokaliseer word vanuit wit Afrikanerssubjekte wat gelees kan word binne 'n diskoers van onvergenoegdheid met die postkoloniale Suid-Afrikaanse samelewing nie. In die verhaal "Dis hulle storie", in dieselfde bundel deur Scheepers (1999:81), word daar vanuit 'n eerstepersoonsvertelling deur 'n voormalige gekoloniseerde, 'n inwoner van 'n township (1999:81) kritiek gelewer teen politici. Die "hulle" van die titel verwys na die politici, met wie se retoriek die spreker in die verhaal hom nie kan vereenselwig nie. Die titel sou ook gelees kon word as ambivalent in die opsig dat dit weer die lotgevalle van apartheid se ander verwoord, 'n "hulle" wat gemedieer word. In dié opsig sou die verhaal aan dieselfde tipe ondersoek

onderwerp kon word as ander verhale in Scheepers se oeuvre, soos vroeër in hierdie studie bespreek.

Volgens die spreker in die verhaal is daar 'n utopie beloof deur politici voor die koms van demokrasie in Suid-Afrika, maar het 'n distopie gerealiseer. Hierdie standpunt van die verteller illustreer die opmerkings van Hawley (1996:xix) waarna reeds verwys is.

Die verteller in die verhaal vermoed dat hy die MI-virus kon opgedoen het, en kom te hore van die bygeloof dat seksuele omgang met 'n maagd die draer van dié virus kan genees. In antisipasie op veroordeling wat sy daad kan ontlok uit die establishment, verklaar hy dat hy eerder die inwoners van die townships (“(...) manne wat die lewe van onder af ken” (1999:81)) se wysheid vertrou as dié van politici. Die antikoloniale diskoers van politici, wat beloftes gemaak het oor die post-koloniale Suid-Afrika wat nie bewaarheid is nie, het by hom 'n ontugtering meegebring:

Nog nooit het die spul high-to-mighties in hul navy suits op die TV en die spul loopse vroue met hul skril geskree wat stemme werf vir hul eie political parties één dag se iets vir my en die mense hier van Plakkiesdorp gedoen nie. Van die NP met sy kaalkopmanne tot dwarsdeur Mandela en sy aanhangsels en die hele spul van die res het nog nooit een dag iemand van hulle kom kyk hoe dit gaan hier in die shacks en strate nie. Niks. Ek skuld hulle niks. So, as hulle begin skree oor rape en crime en aids en democracy en die New South Africa, dan maak ek my oë en my ore toe en fokof. Dis hulle storie, nie myne nie. Dis maklik om te praat as jy in Bishops court bly, Plakkiesdorp isse ander storie en dit het fokol uit te waaie met die New South Africa (Scheepers 1999:81).

Die teenstelling wat die spreker tref tussen die township en Bishops court ten opsigte van die geloofwaardigheid van die politieke diskoers, is 'n bevestiging van Matsikidze (1996:139-147) se bewering dat klasbelange in 'n post-koloniale samelewing belangriker begin word as politieke bevryding van kolonialisme. Daar word telkens deur die verteller verwys na sy klasposisie en sy lewensomstandighede, wat ook sy morele keuses bepaal. Daar word byvoorbeeld gewys op kindermolestering (1999:81-82), die bendegegeweld en dwelmmisbruik in die township (1999:82) en die futiele pogings van die Polisie om die wet toe te pas (1999:83). Die

postkoloniale diskoers van die “Nuwe Suid-Afrika” het dus niks aan die verteller se materiële omstandighede verander nie. Gevolglik openbaar hy ‘n verskuiwing van nasionalistiese belange (verteenwoordig deur die diskoers van bevryding waarmee hy ontnugterd raak) na persoonlike of groepsbelange, ooreenstemmend met die proses wat deur Matsikidze (1996:141) aangetoon is.

5.3.2 Jaco Fouché

In ‘n aantal bymekaar aansluitende verhale in die debuutbundel¹⁰³ van Jaco Fouché, *Paartie by Jakes* (1997), word daar gefokaliseer vanuit die oogpunt van ‘n wit karakter, ene Van Jaarsveld, wat sy werk verloor het en op soek is na ‘n nuwe betrekking. Van Jaarsveld word uiteindelik, na etlike wedervaringe as werklose, aangestel as ‘n kroegman, ‘n posisie ver benede die een wat hy voorheen by ‘n maatskappy beklee het. Waar die ontnugtering met postapartheid Suid-Afrika in bogenoemde verhaal van Scheepers dus spruit uit die feit dat die verteller se lae klasseposisie onveranderd gebly het ten spyte van politici se beloftes, hang die siniese uitbeelding van postapartheid Suid-Afrika in hierdie Van Jaarsveld-verhale dus saam met die feit dat sy klasseposisie wel verander het. Hoewel daar in dié verhale – “Van Jaarsveld se afdag”, “Van Jaarsveld slaan ‘n slag”, “Van Jaarsveld uit die as” en “Paartie by Jake’s” – meesal by die hoofkarakter ‘n aanvaarding van sy lot te bemerk is, is die representasie van die lot van wit Afrikanermans in ‘n post-koloniale Suid-Afrika allermens positief. Renders (1999:566) merk in verband met Fouché se bundel op: “Het nieuwe Zuid-Afrika ontlokt echter niet de minste vervoering” (1999:566).

Plek-plek is daar wel ‘n mate van nostalgie na die vorige bedeling te bemerk by Van Jaarsveld, en daar is min van ‘n self-relativerende besef van aandaagigheid aan sy situasie by die karakter merkbaar. Die verteller dui egter aan die einde van een van die verhale, “Van Jaarsveld uit die as” (1997:102) aan dat Van Jaarsveld sy werk verloor het as gevolg van die feit dat hy en ‘n kollega vuisgeslaan het en hy daarna nie opgedaag het vir werk nie. Van Jaarsveld self toon egter min blyke van hierdie oorsaak van sy huidige posisie, en blameer eerder die kragte van die samelewing. Hoewel die verteller dus uiteindelik die karakter se ontnugtering in perspektief stel, word lesersimpatie tog opgewek vir die siniese Van Jaarsveld-karakter deur die

¹⁰³ Fouché het gedebuteer met die roman *Ryk van die rawe* (1996), maar *Paartie by Jake’s* is sy eerste kortverhaalbundel.

uitgebreide weergawe van sy gevoel van verwerping en sy verbete geloof in sy vermoëns in weerwil van die onregverdigheid hom toegedaan. Die kulturele identiteit van die karakter, as verteenwoordiger van wit Afrikanermans, word nou herkonstrueer vanuit 'n posisie van magsverlies en veranderde klasposisie. In hierdie proses van hersiening van 'n Afrikaner-subjektiviteit, waarvan die taal Afrikaans telkens 'n merker is, speel die betekenaars van klas en ras ook 'n rol.

In "Van Jaarsveld se afdag" kyk die fokaliserende karakter met 'n koloniale meerderwaardigheid neer op iemand van 'n ander "ras". Hy beskou homself as 'n pion (1997:82) wat 'n "ordentlike job" verdien aangesien daar "niks fout met sy kop" is nie (1997:86). Vanuit hierdie (bedreigde) meerderwaardigheid verkleineer hy die rassige ander van apartheid. Hy spreek byvoorbeeld sy teësin uit om "soos 'n hotnot" te loop en werksoek (1997:99) en verwys smalend na 'n bruin kroegmeisie (1997:85) as "iets banaals", die produk van rassevermenging, 'n tipiese troep¹⁰⁴ van die koloniale diskoers. Hierdie afkeer jeens die voormalig gekoloniseerde word egter ondermyn deur 'n begeerte (vergelyk Bhabha 1994 se begrip ambivalensie in die koloniale diskoers) wanneer Van Jaarsveld in die volgende verhaal, "Van Jaarsveld slaan 'n slag", sê: "Bruin ofte nie – jy kry oulike goedjies onder hulle" (1997:90). Terwyl Van Jaarsveld dus sy identiteit konstrueer aan die hand van 'n minderwaardige ander wat betref "ras" en gender, word sy siening van homself ondermyn deur die verteller, wat daarop wys dat sy vrou sy huur moet betaal omdat hy werkloos is (1997:88). Die gender-rolle van die patriargale Afrikanernasionalistiese diskoers word dus omgekeer, en so ook sy vermeende rassige superioriteit: In "Van Jaarsveld slaan 'n slag" word hy uitoorlê deur 'n swart dobbelaar wat hom inlok in 'n dobbelspel deur hom by wyse van postkoloniale mimiek (net soos bogenoemde begrip ambivalensie, ook 'n strategie van postkoloniale ondermyning, volgens Bhabha 1994) "basie" te noem en sodoende juis sy gevoelens van meerderwaardigheid uitbuit (1997:94).

In die derde verhaal van die reeks, "Van Jaarsveld uit die as", vind 'n skakeling plaas tussen Van Jaarsveld se bejammerenswaardige posisie en 'n post-koloniale Suid-Afrika waar Afrikaans as 'n nuwe minderheidstaal sy posisie as handelstaal verloor het ten gunste van Engels:

¹⁰⁴ J.M. Coetzee (1988:152) wys byvoorbeeld op die vrees vir bloedvermenging wat in die Suid-Afrikaanse koloniale diskoers daartoe moes dien om die binariteit in stand te hou.

Hy beskou weer die WAITRESS WANTED-teken in die venster. Tipies, val dit hom op, selfs in Bellville ('n voorstad van die Stad Tygerberg bekend vir die groot hoeveelheid Afrikaanssprekendes wat daar woon – HW) geskied sake-transaksies in Engels. Afrikaans praat 'n mens by die huis, maar wanneer jy uitgaan, dan leef jy in Engels (1997:96).

Hierdie verwysing word, anders as byvoorbeeld bogenoemde uitinge van meerderwaardigheid deur Van Jaarsveld, nie deur die verteller ondermyn nie. Die Engelssprekende bestuurderes van die restaurant word eerder geteken as suinig wat betref die loon wat sy betaal, en wat ietwat gewetenloos van mense ontslae raak (1997:98). Hierdie fokus op Afrikaans se ondergeskikte posisie (die bestuurderes praat byvoorbeeld met hom Engels, wat as sulks in die dialoog behou word), sou gelees kon word as 'n bemoeienis met die eie taal wat volgens Hawley (1996:xxi) 'n fase na 'n antikoloniale nasionalisme kenmerk en wat verband hou met 'n nuwe fokus op die individu. In hierdie opsig is 'n passasie in dieselfde verhaal van sentrale belang, veral as sleutel tot die vorige verhale waarin dieselfde personasie voorkom. Die slotsom waartoe Van Jaarsveld kom in hierdie verhaal, is dat die oorgang van Suid-Afrika na 'n post-koloniale bestel die oorsaak is vir sy verlaagde klasposisie:

Hel, hoe het dinge in die land nie verander nie! Tien, twaalf jaar terug het hy met 'n gedeeltelike graad uit varsity uit dadelik in 'n job ingestap en binne drie maande 'n nuwe kar gehad, binne 'n jaar in 'n huis van sy eie gebly, toe vir Madie ontmoet... Hy stuit dié gedagtegang. Die verlede kom te aanloklik voor om lank daarvoor te dink (Fouché 1997:97).

Indien hierdie passasie as sleutel gebruik word om Van Jaarsveld se posisie te analiseer soos dit ook in die voorafgaande verhale in die reeks geskets word, verduidelik dit die personasie se voortgesette koloniale gevoel van meerderwaardigheid teenoor mense wat volgens die diskoers van apartheid tot ander rasse behoort het, soos in die passasies waarna hierbo verwys is. Die personasie beskou sy situasie naamlik dan nie as die gevolg van sy eie foute of tekortkominge nie, maar as dié van 'n veranderde samelewing. Derhalwe kan hy steeds neersien op ander, aangesien sy veranderde klasposisie nie noodwendig reflekteer op sy identiteit nie. In "Van Jaarsveld uit die as" word daar dan ook verklaar dat die tyd toe sy

werkloosheid vir Van Jaarsveld selfbeeldprobleme verskaf het, nou tot die verlede behoort. Nou herinner hy homself eerder aan sy hardwerkendheid van vroeër, toe hy “bleddie hard” gewerk het (1997:98). Die verteller ondermyn, soos hierbo aangetoon, hierdie meerderwaardige houding van Van Jaarsveld deur te wys dat hyself ook deels te blameer is vir sy situasie. Nietemin is dit duidelik dat die subjek in hierdie verhale se identiteit gekonstrueer word aan die hand van ‘n posisie in die diskoers van ontugtering met postapartheid Suid-Afrika, waar werkgeleenthede skaars is en die identiteit van wit Afrikanermans in ‘n krisis verkeer as gevolg van hul verlaagde posisie van aansien sowel wat hul kultuur, hul gender en klas betref. Die lotgevalle van die individu staan egter voorop in hierdie verhale, soos reeds afgelei kan word uit die eiename in die titels. Die konstruksie van kulturele identiteit in hierdie verhale kan geles word vanuit Hawley (1996:xvii) en Matsikidze (1996:139-141) se opmerkings oor die hernieude fokus op individuele en klasbelange na kolonialisme.

5.3.3 Abraham H. de Vries

Abraham H. de Vries se oeuvre word gekenmerk deur ‘n omgang met Suid-Afrikaanse aktualiteite. Soos hierbo genoem, het De Vries gedurende apartheid ideologiesekritiek gelewer op onder meer gestruktureerde geweld (vergelyk Kannemeyer 1990:319 en Du Toit 1998:390). In sy mees onlangse bundel, *Skaduwees tussen skaduwees* (1997), word die tendens van kritiese beskouing van die samelewing voortgesit. In die verhaal “Nie soos in ‘n storie nie” (1997:18) word daar ook op verskeie aspekte van die post-koloniale Suid-Afrika kritiek gelewer deur personasies wat sowel die voormalig gekoloniseerdes as die voormalige koloniseerders verteenwoordig. Die verhaalruimte is ‘n restaurant en die verhaalhede ‘n aand waarin ‘n verskeidenheid gaste die restaurant besoek. In dialoog word die verskillende perspektiewe van die gaste op die landsituasie weergegee. Verskeie karakters, wat tot verskillende etniese en klassegroepe behoort, word om die beurt aan die woord gestel. Vanweë die uiteenlopende aard van die gaste wat betref hul kulturele agtergrond en hul posisionering ten opsigte van die maginstansies van die verlede en die hede, kan die verhaal geles word as ‘n voorbeeld van Bakhtin se konsep van ‘n intensionele hibried, tipies van polifoniese literêre tekste (Bakhtin 1981:305). Terwyl die koloniale kulturele gesag se strewe na ‘n “horison van holisme” (Bhabha 1994:128) in De Vries se verhaal wel versteur word en in dié opsig

aansluit by die subversiewe potensiaal wat volgens Young (1995:22-23) in Bakhtin se konsep van hibriditeit teenwoordig is, staan die ondermyning van die koloniale diskoers van apartheid nie voorop in De Vries se verhaal nie. Die veelstemmigheid in De Vries se verhaal is eerder gemik op die ondermyning van nuwe vorme van imperialisering in die letterlik post-koloniale Suid-Afrika, veral dit wat beskou kan word as die onderdrukking van individuele vryheid deur geweld. De Vries se verhaal sluit aan by die wantroue in groepsbelange en verskuiwende fokus op individuele regte wat Hawley (1996:xvii) en Matsikidze (1996:139-141) identifiseer as kenmerkend van 'n diskoers wat volg op antikoloniale nasionalistiese diskoers.

Volgens Hawley (1996:xviii) word die insigte van die postmodernisme dikwels gebruik om die idee van enige hegemonie of sisteem aan te val. Hierdie postmodernistiese ondermyning van hegemoniese kennisuitsprake is in De Vries se verhaal merkbaar in die spanning tussen werklikheid en fiksie. De Vries se oeuvre word gekenmerk deur postmodernistiese elemente (Van Heerden 1997, Du Toit 1998:393), en hierdie verhaal sou dus as 'n voortsetting van 'n tendens in sy werk beskou kon word. Ook wat betref die byhaal van Suid-Afrikaanse aktualiteite en ideologiesekritiek, sou hierdie verhaal gesien kon word as deel van 'n kontinuïteit in sy oeuvre (Du Toit 1998:390). Reeds in die verhaaltitel, "Nie soos in 'n storie nie", is daar suggesties dat die werklike verloop van gebeure en die optekening daarvan in fiksie kan verskil. Die eerste paragraaf van die verhaal, in kursief gedruk, verwys na iemand wat "raaisels" in 'n feitelike verslag teëgekom het wat met verbeelding aangevul moet word (De Vries 1997:18). Die slot van die verhaal verklaar ook dat die gebeure nóg in 'n storie nóg in die werklikheid pas (1997:32). Die geweldsvoorval – "onbekendes in uniform" het met outomatiese gewere op die restaurantgangers begin vuur en etlike mense gedood en ander beseer – is so ingrypend en onbegryplik dat geen kennisuitspraak daarvoor gemaak kan word nie:

Al die politieke partye het hulle afgryse oor die voorval uitgespreek. Niemand het aanspreeklikheid aanvaar nie. Daar is niks verder om te berig of te vertel nie (De Vries 1997:32).

Die verhaal vertoon dus enersyds 'n tipies postmodernistiese twyfel in waarheidsuitsprake, maar lewer ook ironies-satiriese kommentaar oor die skynheilige

propaganda van politieke woordvoerders (Du Toit 1998:390). Die onvermoë van politieke retoriek om die diktatuur van geweld te beëindig, kom dus onder skoot. De Vries se verhaal sou dus gelees kon word binne 'n diskoers van onvergenoegdheid met die post-koloniale bestel. Die feit dat die verhaalgegewe aangebied word uit 'n verskeidenheid perspektiewe, voorkom 'n herhaling van die monolitiese kennisuitsprake wat deel is van 'n koloniale magsdiskoers. Die onvergenoegdheid wat in die verhaal uitgedruk word, kan dus nie slegs toegeskryf word aan subjekte wat magsverlies ervaar nie, maar aan 'n breër groep. Die verhaal eis verantwoording van politici wat slegs met leë retoriek reageer op die geweldsituasie, maar nie konkrete stappe doen om dit te beredder nie.

Die eerste van die verskeidenheid personasies wat in die verhaal aan die woord gestel word, is 'n argitek en sy vrou. By hul aankoms by die restaurant spreek hul optrede dadelik van 'n versigtigheid ten einde nie slagoffers van misdaad te word nie. Die vrou sit eers en luister na iets voor sy uit die motor klim, vermoedelik na 'n alarm wat afgaan (1997:18), soos afgelei kan word uit die latere verwysing na "alarmgeluide" (1997:19). Die aandrang op hierdie versigtigheid word deur die argitek in verband geplaas met veranderde omstandighede: "G'n niks is meer soos 'n mens verwag nie" (1997:18).

Wanneer die restaurateur die argitek by die deur ontvang, knoop hulle ook dadelik 'n gesprek oor misdaad aan. "Moord, roof, verkrachtings, ons wil mos nie agterbly nie", sê die restaurateur (1997:19). Die restaurateur se skynbare veralgemenings word later gestaaf deur 'n verwysing na 'n moord op die plaaslike posmeester (1997:21) en 'n verkragting van 'n tweejarige kind op 'n naburige plaas (1997:29). Die nostalgie na 'n verbygegane wêreld blyk uit die argitek se kompliment aan die restaurateur: "'Ek hou van u smaak. Dis 'n gesellige stukkie óú wêreld nog,' sê hy en sy vrou knik instemmend" (De Vries 1997:19). Die argitek besef ook dat die klasongelykhede wat steeds in die post-koloniale Suid-Afrika bestaan, onafwendbare gevolge het: "Maar krotte gooi lang skaduwees. Wat daar buite gebeur, gee betekenis aan als hier binne" (1997:21).

Wanneer die restaurateur se vrou teenoor die swart Afrikaanssprekende skoolhoof 'n opmerking maak oor die afgeslote ruimte van die restaurant ten opsigte van die "New

South Africa” buite (1997:20), maak die skoolhoof dit af met ‘n grappie. Later in die verhaal blyk daar egter ‘n verskuilde venyn in sy antwoord op ‘n mede-restaurantgas se vraag te wees (1997:26) en veral sy vrou is erg krities teen voormalige koloniseerders wat in ‘n post-koloniale samelewing hul medepligtigheid met kolonialisme ontken:

Dis ‘n witman, daardie Joubert, wat sy nie vertrou nie. (...) Wat weet hy? Toe die poelieste met Dicky in die van op die kampus rondgery het en hom wou vrekmaak as hy nie op sy maters in die UDF klik nie, waar was Joubert toe? Wat weet hy? Daar’s ‘n hele klomp boerkinners wat nou skielik oorloop van alwetendheid (De Vries 1997:26-27).

‘n Ander onderwyser, wat ook op besoek aan die vakansiedorp is, sit terselfdertyd by ‘n ander restauranttafel en tob oor die verval van die onderwysstelsel. Hy is uiters pessimisties oor die toekoms van die land. Sy opmerkings oor die idilliese toestande op die dorp wat hy besoek, is ironies in die lig van die negatiewe perspektiewe van dorpsinwoners soos die restaurateur en sy vrou wat elders in die verhaal weergegee word. Dié ironie werk mee om die landsituasie in die verhaalhede te representeer as een waar verval nie net beperk is tot stede nie, maar ook reeds uitgekring het na die platteland:

En hy dink: in die knusheid van so ‘n dorpsrestaurant is die kilometers plakkershuisies en die gebreekte deure en die stukkende banke so onwerklik soos op foto’s. Hier tussen die berge pas romantiese ideale, hier is dit seker nog moontlik om ‘n land te droom vir almal. *Waar in een volk een nieuwe schoonheid blinkt...* ‘n Nuwe skoonheid van leuens (...) Die koerante is elke dag vol van nóg ‘n hele stelsel, en nog een, wat uitmekaarval. Onderwys is maar een van baie...(De Vries 1997:22-23).

In die gesprek tussen twee gewese burgemeesters en hul vriende (1997:23-24) word daar ook verwys na probleme soos wanbestuur in die stadsraad, die onbevoegdheid van Kubaanse dokters wat deur die ANC regering aangestel is, misdad en tekort aan buitelandse beleggers.

Hoewel die kritiek op die landsituasie deur verskeie van die personasies op die ANC gerig is vanuit ‘n nostalgie na die verlede en daarom gelees sou kon word as ‘n

voortsetting van die koloniale diskoers van apartheid, is daar ook teenstemme in die verhaal. Behalwe dié van die swart skoolhoof waarop hierbo reeds gewys is, roep die ander onderwyser sy dae as dienspligtige op en stel die geweld wat deur die apartheidswaeremag en –polisie gepleeg is gelyk met dié van Nazisme (1997:28). Die vrouens van die twee voormalige burgemeesters spreek ook die mening uit dat die probleme van die post-koloniale samelewing nie so erg is as die apartheidstyd met die “verskrikings” van die Angolese oorlog nie (1997:31). Ook die waarnemende landdros ervaar skuldgevoelens wanneer hy terugdink aan sy versuim om wandade gedurende die apartheidstyd aan die kaak te stel (1997:30). Die restaurateur, wat vroeër in die verhaal sy misnoeë oor misdaad te kenne gegee het, spreek later sy weersin in politieke praatjies uit (1997:31), wat sy vroeëre opmerkings ontnem van ideologiese betekenis wat in verband met die vorige politieke bestel gebring sou kon word.

Dit is egter die afloop van die verhaal wat die personasies se pessimistiese uitsprake sowel bevestig as plaas in ‘n nuwe diskoers van onvergenoegdheid wat nie in direkte relasie staan tot die koloniale diskoers van apartheid nie. Wanneer daar deur onbekende aanvallers gevuur word op die restaurantgangers, word mense van uiteenlopende ideologiese oriëntasies gedood. Die argitek, sy vrou sowel as ‘n buitestander wat glad nie aan die politieke diskussies deelgeneem het nie, die dorpsidiot, is almal op slag dood. Ook die landdros, die swart skoolhoof en ‘n Oos-Duitse meisie is dood, terwyl daar klaarblyklik geen politieke motief vir die aanval was nie (1997:32). Die feit dat geen politieke groepering aanspreeklikheid aanvaar het vir die aanval nie, plaas die verskeie verwysings in die verhaal na die situasie in die land in ‘n nuwe konteks. Terwyl die ideologiese standpunte van die onderskeie personasies dus deur die verhaal se afloop geneutraliseer word, bly die voorbeelde van misdaad waarna deur die loop van die verhaal verwys is, steeds geldig. Misdaad wys as ’t ware alle dialogiese moontlikhede uit. Die beeld van die post-koloniale Suid-Afrika wat deur die verhaal geskets word, is dus uiters pessimisties. Die onvergenoegdheid wat die verhaal wek is veral fel aangesien die problematiek wat bevoorgrond word nie gekoppel kan word aan die ideologieë van die verlede nie, maar by implikasie die post-koloniale regering tot verantwoording roep om sy rol as wetstoepasser en beskermer te vervul. Terwyl die post-koloniale problematiek dus nie direk in verband gebring kan word met een van die partye in ‘n vroeëre post-koloniale

diskoers nie, word gesuggereer dat die oorsaak van die geweld by die post-koloniale regering se versuim lê.

5.3.4 Johann Botha

Johann Botha se debuutbundel kortverhale *Groot Vyf* (1997) leen hom tot 'n postkoloniale lesing omdat die tematiek die kulturele identiteit van Afrikaners in 'n postapartheid Suid-Afrika is. Volgens Visagie (2000:35) word die bemagtiging van swart mense sedert 1994 in die bundel beskou as gelykstaande aan die ontmagtiging van die Afrikaner, en die magsverlies deur die Afrikaners as so 'n groot terugslag ervaar dat dit gelykgestel word aan 'n vorm van dood. Smuts (2000:17) wys egter ook op die kompleksiteit van die verhale ten opsigte van die mense van Suider-Afrika in die jare negentig teen die agtergrond van die natuur en binne 'n historiese konteks wat teruggaan tot die eerste bewoners van die land. Hoewel die magsverlies van Afrikaners wel 'n rol speel in die onvergenoegdheid van die personasies, is daar nie 'n ongekwalfiseerde terughunkering na apartheid nie. Die apartheidsbestel word ook gekritiseer, terwyl daar reeds sinisme oor die nuwe bestel posgevat het. In die verhaal "Buffel" is daar by die personasies wel 'n mate van begrip vir die verteenwoordigers van die ou koloniale orde, maar hulle aanvaar ook die oorgang na 'n post-koloniale Suid-Afrika ná 1994. Nietemin is hulle nie optimisties oor die tekens wat reeds in die verhaalhede (1994, rondom die eerste demokratiese verkiesing) bestaan ten opsigte van die komende post-koloniale bestel nie. Daar word byvoorbeeld deur van die personasies afkeurend verwys na die administratiewe probleme rondom die verkiesing (1997:140) en die kiesers word as "stemvee" bestempel (1997:138). Net soos bogenoemde verhaal van De Vries, is hierdie verhaal krities ingestel teenoor die verlede en kan dus nie sonder meer beskou word as 'n voortsetting van die koloniale diskoers nie. Nietemin vertoon die verhaal 'n onvergenoegdheid met die post-koloniale Suid-Afrika. Die ek-verteller in die verhaal verwoord sy ambivalente ervaring van die oorgang van 'n koloniale na 'n post-koloniale bestel as volg:

Dis nie afsydigheid wat my lamlê nie. Dis 'n dodelike ambivalensie. Ek begryp die noodwendigheid – die onafwendbaarheid – van wat in dié land aan die gebeur is. Dis tegelykertyd 'n bevryding en 'n beklemming. Ek juig dit toe dat ou onreg uitgeroei word. Ek vrees dat nuwe onreg dit kan vervang. Ek reageer – o ja, ek reageer! – op alles wat gebeur. Met ambivalensie (Botha 1997:135).

Hoewel 'n skynbaar gelate aanvaarding van die oorgang na 'n post-koloniale samelewing die oorheersende indruk is van die verhale in Botha se bundel, word daar telkens verwys na die eerste tekens van wat 'n nuwe imperialisering kan word. Terwyl die verhale in die bundel nie gelees sou kon word as 'n voortsetting van die diskoers van apartheid nie (daar word telkens kritiek uitgespreek teen die koloniale diskoers, in so 'n mate dat ook wit Afrikaners gesien word as slagoffers van die apartheidspolitici, 1997:147-148) word daar egter verwys na byvoorbeeld die imperialisering van Afrikaans deur Engels in die post-koloniale Suid-Afrika (1997:149, 1997:211-212) en die marginalisering van Afrikaners op 'n wyse wat gelykgestel word aan kolonialisme. In die verhaal "Buffel" besef 'n wit werknemer van die Parkeraad byvoorbeeld dat regstellende aksie hom waarskynlik sy werk sal kos. Hoewel hy dit gelykstel aan vorige kolonialisering, aanvaar hy dit as deel van die gang van die geskiedenis. Die siening van herhaalde koloniale onderwerpings as "deel van die natuur (...) se gang" (Botha 1997:212), sou egter ook gesien kon word as 'n denkraamwerk wat ooreenstem met die proses van naturalisering wat volgens Spurr (1993) koloniale oorheersing gelegitimiseer het. Hier word die oorheersing egter genaturaliseer uit die oogpunt van subjekte wat hulle aan nuwe oorheersing onderwerp:

Hy sien dit, in die groter konteks, as deel van die natuur se onpersoonlike, sikliese gang. Die Britse Ryk vertrap die Boere. Die wit regime donder die swartes op. Die ANC regering ryg die siel uit die kollektiewe konsep: Afrikaner. Styl en graad verskil. Die proses herhaal homself (Botha 1997:212).

5.3.5 Eben Venter

In sy debuutbundel *Witblitz* (1986) het Eben Venter reeds politieke geweld betrek (vgl. Kannemeyer 1990:327), en in sy roman *Foxtrot van die Vleisetters* (1993) skryf hy terug na die Afrikanernasionalistiese diskoers deur 'n herskrywing van die plaasroman (vgl. Van Coller 1995 en Wasserman 1997). In sy jongste kortverhaalbundel *Twaalf* (2000) maak die sosiale aktualiteite weer deel uit van die tematiek, hoewel daar hierdie keer veral kritiek gelewer word teen die situasie in postapartheid Suid-Afrika. Geweld en voortgesette klasongelykhede na die aanbreek van demokrasie in 1994 bring in twee verhale in die bundel 'n spanning te weeg

tussen mense wat in die diskoers van apartheid tot die teenoorgestelde pole van die koloniale binariteit behoort het. Dit blyk in hierdie verhale dat die distopiese omstandighede van postapartheid Suid-Afrika die koloniale binariteit in stand hou deur die ondermyning daarvan aan bande te lê.

In die verhaal "Tandeka" word daar verwys na plaasmoorde, die rede waarom 'n boer-egpaar hul plaas verkoop. Dit veroorsaak dat die swart werkers op die plaas 'n ander heenkome moet gaan soek, en een van hulle, Tandeka, konfronteer haar werkgewer met die feit dat hulle gaan swaarkry wanneer hulle op die dorp moet gaan bly. Hierdie konfrontasie laat Tandeka en haar werkgewer verder retireer in die klasposisies in, en verstewig die binêre verhouding tussen hulle as voormalig koloniserende en gekoloniseerde. Tandeka word deur haar werkgewer aangesê om "vir Mandela" te gaan vra om hulp (2000:90), en Tandeka kry dit nie reg om haar bitterheid weg te steek as sy besef dat haar werkgewer se kinders al die plaas se geld sal erf, maar nie soveel gewerk het op die plaas as wat sy het nie (2000:95). Die konstruksie van postkoloniale identiteit word dus hier gekenmerk deur 'n voortgesette verdeling volgens die koloniale binariteit, deels as gevolg van die ontnugtering met die geweldstoestand en klasseongelykheid in postapartheid Suid-Afrika. Die verhaal "Jakob" uit dieselfde bundel van Venter skakel ook met hierdie verhaal. In "Jakob" keer 'n emigrant, Jakob van die verhaaltitel, terug na Suid-Afrika waar sy pa op sterwe lê. Op pad na die familieplaas oornag hy by 'n hotel, waar hy toevallig in 'n buitekamer die oupa ontmoet van een van die hotelwerkers. Dié man lê ook op sterwe, en spreek hom aan as "my basie" (2000:85). Jakob word sodoende opnuut gekonfronteer met die rassige binariteit van apartheid, wat steeds in postapartheid Suid-Afrika (die tyd waarin die verhaal afspeel is af te lei uit die nuusgebeure waarna die verteller verwys, 'n slagting in Tempe se weermagbasis, 2000:80) bly voortbestaan. Ook materiële ongelykheid bly voortbestaan – die ou man in die buitekamer verwag dat die "basie" Jakob hom "na die plek waar daar altyd vleis is" (2000:85). Hoewel hierdie armoede sterk gekontrasteer word met die oorfloed in die restaurant in Australië waar hy werk waarna verwys word aan die begin van die verhaal, is daar tog ook 'n verwysing na 'n opkomende swart middelklas. Jakob ontmoet 'n swart man, Newlook Makolana, wat ook in die hotel bly en met 'n maatskappymotor rondry (2000:82). Die verwysing na gewelddadige misdaad in hul gesprek, is eweneens deel van die kritiek op postapartheid Suid-Afrika elders in die

bundel. In hierdie verhaal is misdaad ironies genoeg 'n diskursiewe troop wat die koloniale, rassige identiteit tussen Jakob en Newlook uitwis. Jakob verwag dat Newlook wel 'n rylopende vrou langs die pad sou oplaai omdat hy swart is, maar Newlook wys Jakob daarop dat hy niemand oplaai nie, weens die gevaar om beroof of vermoor te word (2000:82-83).

Die konstruksie van postkoloniale identiteit vind egter veral in die verhaal "Bettie", in dieselfde bundel, plaas binne die konteks van 'n diskoers van ontnugtering. In dié verhaal staan 'n egpaar op die punt om te emigreer na 'n aanval op die vrou, Bettie, se ouers. Die koloniale kulturele onderskeid word uit die staanspoor in die verhaal geaktiveer, wanneer die verskil aangetoon word tussen Bettie se ouers en die swart man, Fanie, wat by hulle inwoon. Ten spyte van hierdie gemerktheid van Fanie as kultureel anders binne die dominante Afrikaanse kulturele omgewing (vergelyk sy naamgewing deur Bettie se pa), word die vertrouensverhouding tussen hom en Bettie se gesin tog beklemtoon:

Fanie was 'n jong man toe hy by hulle Coetzees kom werk soek het, sy Afrikaans was maar vrot. Haar pa het hom Fanie gedoop. Die mense het toe nog so gemaak. Sy het twee vlegsels gehad, dit was die langste wat haar hare ooit was. As sy in haar swembroekie in die swembad gespeel het, het Fanie mis by die kannabedding ingespit. Dit het haar nooit gepla nie. Fanie kon Oros en yswater uit hulle yskas gaan haal as hy wou (Venter 2000:96)

Dat die verhouding tussen Fanie en die gesin nie die koloniale een van baas en kneg was nie – Bettie meen hulle was "effens ánders met die swart mense" (2000:96) - blyk verder uit die feit dat Bettie hom na die 1994 verkiesing aangesê het om haar op haar voornaam aan te spreek, en haar pa Fanie "geleer (het) om hom op sy titel aan te spreek" (2000:96), by implikasie nie as "baas" nie (vergelyk 2000:97, waar Bettie se pa sê dat dit buite orde was dat Fanie hom "baas" genoem het). Fanie het ook, klaarblyklik uit Bettie se perspektief gesien, "ordentlik uit hulle kombuis gekry" (2000:98).

Hierdie vertrouensverhouding (gesien vanuit die oogpunt van die wit gesin) word egter verbreek wanneer Fanie en sy broer die advokaat en sy vrou (Bettie se ouers)

met geweld dwing om hul kluis oop te sluit, hulle met 'n mes steek en beroof (2000:97-100)¹⁰⁵.

Hierdie geweldsdaad word geplaas binne die konteks van 'n postapartheid Suid-Afrika waar geweld aan die toeneem is en geskakel word met die voortgesette klasongelykhede. Bettie se pa kom tot die gevolgtrekking: "Die verhongerdes (...) die ongeletterdes, die bloeddorstiges, gaan uiteindelik hulle eie spesie verdeel" (2000:100). Bettie sien die situasie in die land as benard:

Haar onrus jaag haar, dryf haar land-uit. 'n Kind grootmaak agter tralies, sou sy die vraag in die lug laat hang. En honde, altyd die honde. Sy het tot dusver nog die geweld vrygespring. Net 'n bril, Dior, is van haar gesig afgeraap. Maar wat's volgende? (2000:100).

Bettie se visie van Suid-Afrika is ook dus die distopiese een waarna Hawley verwys, en sou gesien kon word, in die lig van die skynbaar postkoloniale ingesteldheid van Bettie en haar ouers teenoor Fanie voordat die aanval plaasgevind het, as 'n ontnugtering wat ingetree het met postapartheid Suid-Afrika waarna voorheen gestreef is. Bettie en haar ouers se vroeëre ingesteldheid teenoor Fanie het naamlik skynbaar 'n houding verteenwoordig wat ideologies verskil van dié van die apartheidsbeleid. Wanneer Fanie en sy broer egter hulle beroof, blyk dit dat hierdie skynbare postkoloniale ingesteldheid slegs oppervlakkig was, óf dat hierdie ingesteldheid radikaal verander as gevolg van die geweldsdaad. Wanneer Fanie beskryf word vanuit Bettie se fokaliseringspunt, is dit in paternalistiese toon of vanuit die posisie van koloniale kulturele meerderwaardigheid. Fanie se Afrikaans word beskryf as "vrot" (2000:96) en die feit dat hy "byna net" Shona kon praat (2000:98) is 'n teken dat hy "rou" was – terme wat die siening verraai van 'n koloniale teleologie, waarvolgens die Afrikaanse of Westerse kultuur vanselfsprekend as verder gevorderd is as dié van Zimbabwe, waar Fanie vandaan kom. Wanneer hulle beroof word, vra die advokaat of Fanie "dan nie meer mens (is) nie" (2000:99) en sy vrou skreeu: "Die bliksem stink hier voor my" (2000:99), uitdrukings wat kwalik die veronderstelling

¹⁰⁵ Vergelyk ook hier die laaste verhaal in die bundel, "Leo", waar 'n man op sy laaste wandeling deur die dorp gekonfronteer deur 'n groep jeugdige vir wie hy bang is (2000:139), al ken hy dalk hul vaders, en het hy ook 'n goeie verhouding gehad met 'n swart sakekennis wat hy kort vantevore in 'n kroeg raakgeloop het (2000:136-137).

verbloem dat Fanie gregresseer het vanuit die posisie van “beskawing” waartoe die wit gesin hom bevorder het.

Hierdie siening van kulturele meerderwaardigheid (met die kategorie van “ras” as ‘n subteks teenwoordig) word gedeel deur Bettie se tant Jess, wat haar probeer ontmoedig om hul swart huishulp, KC Mhaga, saam te neem wanneer hulle na Australië emigreer. Bettie vind die feit dat KC nes sy ‘n “rekening by Foschini” het en haar hare laat versorg by dieselfde plek, ‘n teken dat sy ‘n “big city girl” is, vervreem van haar kulturele essensie, “haar eie mense” (2000:101), en daarom vertrou kan word om alles te doen wat hulle van haar vra (2000:103). Die besluit dat sy sou saamkom, was aanvanklik Bettie se idee (2000:101). Haar tante se vermanings dat hulle nie vir KC moet saamneem na Australië nie, bly egter by Bettie spook (2000:104). Uiteindelik droom sy dan dat KC met haar man ‘n verhouding het (2000:105-114), en bars uiteindelik in ‘n onverklaarbare woede-bui teenoor hom uit dat dit hy is wat KC wil saamneem Australië toe, en klap hom deur sy gesig (2000:117).

Bettie se agterdog teenoor KC spruit kennelik uit die verraad van Fanie teenoor haar ouers waarna aan die begin van die verhaal verwys is. Haar wantroue lei uiteindelik daartoe dat sy KC begin beskou as ‘n vyandige ander, wat haar identiteit as vrou van Karel bedreig en teenoor wie sy haar moet verset: “KC, wat maak jy in *my man* se kantoor?” (2000:108, *my kursivering*).

Bettie se verandering van KC word wel gerelativeer deur die feit dat haar wantroue van KC in die verhaal aangetoon word as deel van haar swymeling (2000:109) en moontlik ‘n oorgeërfde psigiese probleem (haar ma “kon ook so dae omslaap”, 2000:113). Bettie se kulturele meerderwaardigheid, soos te bemerk in die beskrywing van Fanie vanuit haar fokaliseringpunt sowel as die goedkeuring wat KC se vervreemding van haar tradisionele kultuur verkry (2000:101), word dus nie deur die verhaalperspektief in stand gehou nie. Nietemin is die verhaal ‘n aanduiding van die mate waarin die ervaring van postapartheid Suid-Afrika as distopies ervaar word.

Ook in hierdie verhaal blyk dit dat die konstruksie van kulturele identiteit in die postkoloniale Afrikaanse diskoers saamhang met die ervaring van postapartheid Suid-Afrika as distopies. Waar hierdie ervaring van distopie in byvoorbeeld Brink se *Donkermaan* aanleiding gee tot ‘n ontginning van verhoudings en solidariteit oor die

koloniale kulturele of “rasse” grense, is die teenoorgestelde eerder grootliks die geval in die verhale van Venter (met die uitsondering van “Jakob”) wat hierbo genoem word.

Uit bogenoemde kursoriese blik wil dit voorkom asof verskeie Afrikaanse kortverhaalt tekste reeds wegbeweeg van ‘n terugskrywing teen of na die diskoers van apartheid na ‘n ondermyning van nuwe vorme van imperialisering. Hierdie kritiek teen die post-koloniale hegemonie moet nie sonder meer beskou word as ‘n poging om die koloniale diskoers van apartheid te perpetueer nie. Dit hang eerder saam met die verskuiwing van die Afrikaanse letterkunde van ‘n hoofstroom-, nasionale letterkunde na ‘n posisie waar dit nie meer ‘n dominante posisie beklee nie. Volgens John (1997:265) gaan die Afrikaanse letterkunde voort om die dominante kultuur te versteur en te irriteer wanneer dié kultuur gefundeer word op simplistiese, homogeniserende en hegemoniese konseptuele basisse en nie ruimte laat vir kulturele verskil nie. Die verskeie maniere waarop daar ná die einde van kolonialisme in 1994 in Afrikaanse kortverhaalt tekste ‘n voortgesette ondermyning plaasgevind het van die diskoers van ras en die wyse waarop kulturele identiteit in hierdie tekste herkonstrueer is, was die onderwerp van hierdie studie. Deur die ondermyning van steeds nuwe vorme van hegemonisering, marginalisering en soortgelyke imperiale impulse soos dit in bogenoemde kortverhaalt tekste gevind word, lyk dit asof die Afrikaanse literatuur ná 1994 ‘n proses van postkoloniale ondermyning voortsit wat vroeër teen apartheid gerig was. Uit die enkele voorbeelde waarna hierbo verwys is, blyk dit veral dat die Afrikaanse kortverhale in opstand kom teen misdad en geweld as vergrype wat die individu se vryheid aan bande lê. Verset word ook gebied teen ‘n diskoers wat Afrikaans sy plek as deel van ‘n hibridiese, veelvlakkige en demokratiese Suid-Afrikaanse kultuur ontsê. Daar sal egter wel nagegaan kon word of kritiek teen die nuwe hegemonie in alle gevalle spruit uit ‘n postkoloniale ingesteldheid van verset teen nuwe imperialiserings, en of daar wel in sommige gevalle ‘n nostalgiese na die magsposisie van die verlede merkbaar is. In die kortverhaalt tekste wat bespreek is, is laasgenoemde nostalgiese egter nie die mees opvallende beweegrede vir verset nie.

HOOFSTUK 6

SLOT

Daar is in hierdie studie 'n oorsig gegee oor die wyses waarop Afrikaanse literêre tekste deel uitgemaak het van die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid, maar ook van hoe daar in kortverhaalt tekste teruggeskryf is na en teen hierdie diskoers. In hierdie oorsig, wat gefokus het op die konstruksie en herkonstruksie van kulturele identiteit, is daar spesifiek ondersoek ingestel na hoe hierdie proses voortduur in Afrikaanse kortverhaalt tekste wat na 1994 verskyn het.

In die eerste hoofstuk van die studie is die probleme en spesifieke kompleksiteite ten opsigte van postkolonialiteit en kulturele identiteit in die Afrikaanse letterkunde aangeraak. Daar is aangedui dat kwessies van identiteit nog altyd 'n preokkupasie was in Afrikaanse literêre tekste. Die krisis van identiteit het veral gespruit uit die spanning wat daar bestaan het tussen die Afrikaanse literêre tradisie en die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. In hoofstuk twee is daar dieper ingegaan op die problematiek rondom die tipering van die Afrikaanse letterkunde ná 1994 as postkoloniaal, onder meer juis vanweë die verskeie koloniale tydperke wat dié letterkunde oorspan. 'n Bespreking is gegee van die redes hoekom daar na apartheid as 'n koloniale diskoers verwys word, en daar is ondersoek ingestel na die implikasies van verskillende moontlike skryfwyses om die postkolonialiteit van die Afrikaanse letterkunde aan te dui. Die samehang en verskil tussen postkolonialisme en postmodernisme is kortliks bespreek. Daar is in hierdie hoofstuk voorts gewaarsku dat 'n beskrywing van die Afrikaanse letterkunde na 1994 as postkoloniaal nie voortgesette imperialiserings of ongelykhede, veral materieel, moet obskureer nie. Aangesien literêre tekste in hierdie studie binne die raamwerk van postkoloniale teorie gelees sou word, is daar verduidelik wat só 'n postkoloniale lesing behels. Daar is voorts gewys op die feit dat hoewel die literêre reaksie op apartheid as 'n postkoloniale diskoers beskryf kan word, hierdie diskoers belangrike verskille vertoon met soortgelyke prosesse elders. Die belangrikste verskil is dat die Afrikaanse postkoloniale literatuur nie slegs 'n eenrigting-reaksie vanaf die gekoloniseerde

teenoor die koloniseerder is nie, maar eerder deel van 'n oor-en-weer proses van terug- en herskrywing.

In hoofstuk drie is die teoretiese beginsels onderliggend aan die lees van literêre tekste binne die benadering van die postkoloniale diskoers bespreek. Met verwysing na Edward Said se toepassing van Foucauldiaanse beginsels op koloniale mag, is aangetoon hoedat literêre tekste ook betrek moet word by 'n diskoersanalise wat die rol van taal in die uitoefening van koloniale mag wil ontleed. Die rol van literêre tekste in die onderdrukking van gekoloniseerde subjekte is uitgelig deur daarop te wys dat die konstruksie van 'n minderwaardige kulturele identiteit ook 'n vorm van geweld is. Kritiek teen die beskouing van literêre tekste binne 'n diskoersanalitiese benadering, veral deur teoretici wat die materiële aspekte van magsuitoefening beklemtoon, is ook bespreek. Daar is verder in dié hoofstuk 'n bespreking gegee van die manier waarop daar in die koloniale diskoers 'n reeks binêre opposisies daargestel is om onderskeid te maak tussen die koloniseerder as 'n self en die gekoloniseerde as 'n ander, ten einde te dien as 'n tautologiese regverdiging van magsuitoefening oor die gekoloniseerde. Aandag is kortliks gegee aan koloniale strategieë soos stereotipering en verswyging en die onderlinge samehang tussen binariteite. Kategorieë soos ras, godsdiens, klas en gender het onderafdelings uitgemaak van die koloniale binariteit tussen self en ander, en is in dié hoofstuk afsonderlik bespreek. Ook die wyse waarop landskap, plek en ruimte bepalend is vir die konstruksie van identiteit, is hierby betrek. Enkele kortverhaalttekste wat ná 1994 verskyn het, is gebruik as toeligting by die bespreking van wyses waarop dié binariteite in die postkoloniale diskoers ondermyn of omgekeer word. Die kwessie van interkulturele diskoers en veral die problematiek rondom die spreke namens die gekoloniseerde, is ook in hoofstuk drie ondersoek. Daar is aangedui dat die kategorie kultuur 'n uiters komplekse een is, en dat pogings om vanuit 'n dominante literêre diskoers die onderdrukte se lotgevalle te verwoord ten spyte van 'n aantoonbare anti-hegemoniese ingesteldheid steeds skuldig kan wees aan koloniale nosies oor kultuur. Die aandrang dat slegs 'n lid van die gekoloniseerde groep outentieke kennis kan produseer aangaande die gekoloniseerde, kan egter ook beskou word as 'n ekotiserende hantering van die gekoloniseerde. Só 'n aandrang kan wel deel vorm van 'n opposisionele postkoloniale diskoers waarin die koloniale binariteit omgekeer word, maar die gevolg is ook dat 'n skeiding tussen kulture in stand gehou word. Deur die

waarnemersposisie te mede-inskribeer by 'n spreke oor 'n voormalig gekoloniseerde kultuur, kan dit verhoed word dat so 'n spreke die gekoloniseerde eksotiseer of fikseer in 'n onderdanige posisie op grond van die veronderstelde waarheidsgeldigheid van kennisuitsprake wat geassosieer word met mag.

In hoofstuk vier is daar 'n uiteensetting gegee van verskillende wyses waarop daar teruggeskryf word teen en na die koloniale diskoers van apartheid, met spesifieke verwysing na Mishra en Hodge (1994) se tweedeling van 'n medepligtige en opposisionele postkolonialisme. Daar is ook ondersoek ingestel na die wyse waarop die herkonstruksie van kulturele identiteit met hierdie twee vorme van terugskrywing artikuleer. Daar is bevind dat die postkoloniale konstruksies van 'n nasionale identiteit of 'n strategiese essensialisme, wat dikwels gepaard gaan met die heraktivering van prekoloniale tradisies of mites, deel vorm van 'n opposisionele postkolonialisme. Postkoloniale konstruksies van 'n kulturele hibriditeit waaroor Bhabha (1994) uitvoerig teoretiseer, hang weer saam met 'n medepligtige postkolonialisme waar die kulture van koloniseerder en gekoloniseerde nie maklik te skei is nie. Die weerstand wat in 'n medepligtige postkolonialisme gebied word teen koloniale konstruksies van identiteit, neem eerder die vorm aan van 'n interne ambivalensie wat die koloniale diskoers destabiliseer. 'n Verdere moontlike kategorie waarvolgens Afrikaanse kortverhale ná 1994 gelees kan word, is ook in hierdie hoofstuk voorgestel. Hierdie kategorie is beskryf as 'n diskoers van onvergenoegdheid, waarin kritiek gelewer word op postapartheid Suid-Afrika. Die kritiek is hoofsaaklik veroorsaak deur die breuk wat ontstaan het tussen die utopie wat in postkoloniale diskoerse van voor 1994 in die vooruitsig gestel is en die distopie wat gerealiseer het. Daar is in hierdie diskoers van onvergenoegdheid 'n groter klem op die individu, groeps- of klasbelang en 'n hernieude fokus op die eie taal. Hoewel hierdie kategorie kortliks ondersoek is, is daar aangedui dat verdere teoretisering oor hierdie onvergenoegdheid deel sal moet vorm van 'n afsonderlike studie.

In hoofstuk vyf is enkele Afrikaanse kortverhale wat ná 1994 verskyn het, bespreek ter illustrasie van die verskillende maniere waarop daar teruggeskryf word teen of na die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. Daar is ook kortliks verwys na kortverhale wat gelees sou kon word as die begin van 'n diskoers wat nuwe imperialiserings in die demokratiese Suid-Afrika ondermyn. Die studie het aangetoon

dat daar in Afrikaanse kortverhale ná 1994 steeds gereageer word op die koloniale diskoers van Afrikanernasionalisme en apartheid. Die herkonstruksie van kulturele identiteit is allermens afgehandel en is 'n proses wat voortduur in die Afrikaanse letterkunde. Terwyl daar aanduidings is dat daar steeds ná 1994 in sommige literêre tekste gehou word by die kategoriserings van apartheid ten einde hierdie opposisies om te keer ten gunste van die gekoloniseerde, is daar ook geïllustreer dat 'n hibriediese kulturele identiteit in baie gevalle gekonstrueer word. In verskeie literêre tekste is daar 'n poging te bemerk om kulturele grense opnuut te onderhandel en te herdefinieer, ten einde 'n inklusiewe en dinamiese Suid-Afrikaanse kulturele identiteit tot stand te bring wat nie in terme van apartheid se opposisies gedefinieer word nie. As gevolg van die moontlikheid om die Afrikaanse letterkunde ná 1994 te lees binne sowel opposisionele en medepligtige postkoloniale terme, sou dit bestempel kon word as 'n saamgestelde postkolonialisme, oftewel wat Mishra en Hodge 'n "fused postcolonial" (1994:277) noem. Dit bring ook mee dat kulturele identiteit nie eenvormig gekonstrueer word in alle Afrikaanse kortverhaalt tekste van ná hierdie datum nie, maar dat sowel essensialistiese as hibriediese konstruksies van identiteit merkbaar is.

Die feit dat daar reeds in die Afrikaanse kortverhaalt tekste van ná 1994 'n nuwe diskoers te bemerk is wat ondermynend geposisioneer is teenoor die nuwe magsverhoudinge en hegemonie in die land, veral op grond van wat gerepresenteer word as postkoloniale distopiese lewensomstandighede, opper wel 'n aantal vrae. Een hiervan is of die apartheidsgeskiedenis wel steeds die belangrikste fokus van 'n leesbenadering behoort te vorm. Die gevolge van die geskiedenis van kolonialisme is ongetwyfeld steeds 'n belangrike faktor in die vorming van kulturele identiteit is. Nietemin is dit moontlik dat die Afrikaanse letterkunde ná 1994 reeds in so 'n mate die nuwe hegemonie aandurf dat 'n beskouing van dié letterkunde as in die eerste plek 'n postapartheidsletterkunde die aandag mag weglei van nuwe postkoloniale ondermynings. Afrikaanse literêre tekste fokus klaarblyklik reeds op die ontluikende magsrelasies in postapartheid Suid-Afrika. Aan die ander kant is die binariteit van apartheid nog steeds aanwesig in Afrikaanse kortverhaalt tekste, selfs al word hierdie binariteit omgekeer. Die Afrikaanse letterkunde kan ook nie los van die sosiale konteks gelees word nie, en dié konteks dra nog die duidelike tekens van 'n klasseverdeling wat die gevolg van apartheid was. Die diskoers van apartheid kan dus beslis nie heeltemal buite rekening gelaat word nie, en die erfenis daarvan sal nog

lank in die Suid-Afrikaanse samelewing gevoel word. Wanneer 'n leesbenadering vir Afrikaanse tekste in die toekoms verder ontwikkel word, sal daar dus met sowel die verlede as die voortdurend verskuiwende magsbalanse rekening gehou moet word.

BRONNELYS

- Achebe, Chinua. 1994 (1975). *The African Writer and the English Language*.
 In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 428-434.
- Adey, David. 1987. Censorship, class and cliché. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 139-151.
- Ahmad, Aijaz. 1987. *In Theory, Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.
- Ahmad, Aijaz. 1992. *Orientalism and After*. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 162-171.
- Anbeek, Ton. 1995. De uitdaging van het andere. Naar aanleiding van de Kongo-literatuur. In: Francken, Eep en Peter van Zonneveld (reds.). 1995. *Van Oost tot West*. Leiden: Rijksuniversiteit: 78-85.
- Appadurai, Arjun. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 324-339.
- Appiah, K.A. 1996. Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonialism? In: Mongia, P. (red.) *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. London: Arnold.
- Appiah, K.A. en Gates, Henry Louis (jr.) 1996. *The Dictionary Of Global Culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths en Helen Tiffin. 1994⁶.(1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. London & New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths en Helen Tiffin. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge.
- Ashcroft, Bill. 1996. Against the Tide of Time: Peter Carey's Interpolation into History. In: Hawley, John C. (red). 1996. *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi:194-213.

- Bakhtin, M.M. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- Barthes, Roland. 1988. The Death of the Author. In: David Lodge (red.). *Modern Criticism and Theory: A Reader*. London & New York: Longman.
- Basson, Anton. 1996. Die oudisie. In: Jooste, G.A. (red.) 1996. *Taxi. Staanplekstories*. Pretoria: J.L. van Schaik (Akademies):1-3.
- Bel, Jacqueline. Paradoxen van de Antilliaans-Nederlandse literatuur. Over Debrot's *Mijn zuster de negerin* en Arions *Dubbelspel*. In: Francken, Eep en Peter van Zonneveld (reds.). 1995. *Van Oost tot West*. Leiden: Rijksuniversiteit: 49-63.
- Benjamin, S.P. 1999. *Die lewe is 'n halwe roman*. Kaapstad: Quellerie.
- Bhabha, Homi K. 1986. The other question: difference, discrimination and the discourse of colonialism. In: Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen en Diana Loxley (reds.). 1986. *Literature, Politics and Theory*. London and New York: Methuen: 148-172.
- Bhabha, Homi K. 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Boehmer, Elleke. 1995. *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bosman, P.J. 1998. *Soms mis die hart 'n slag*. Kaapstad: Tafelberg.
- Botha, Jaco. 2000. *Sweisbril*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Botha, Johann. 1997. *Groot Vyf*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Brah, Avtar. 1992. Difference, diversity and differentiation. In: Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage Publications:126-149.
- Breytenbach, Breyten, André P. Brink, Ampie Coetzee en Frederick Van Zyl

- Slabbert. 1999. Watse, wie se Afrikaners? Die Burger. Saterdag 20 Maart. Bladsy 8.
- Brink, André P. 1985. *Literatuur in die Strydperk*. Pretoria en Kaapstad: Human & Rousseau.
- Brink, André P. 1985. *Literatuur in die Strydperk*. Pretoria en Kaapstad: Human & Rousseau.
- Brink, André P. 1991. Op pad na 2000: Afrikaans in 'n (post)koloniale situasie. *Tydskrif vir Letterkunde*. XXIX (4): 1-12.
- Brink, André P. *Donkermaan*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Cabral, Amilcar. 1973. National Liberation and Culture. Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 53-65.
- Cameron, Trehwella en Spies, S.B. (reds.) 1986. *Nuwe geskiedenis van Suid-Afrika in woord en beeld*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Carter, P. 1987. *The Road to Botany Bay*. London: Faber & Faber.
- Carusi, Annamaria. 1989. Post, Post and Post. Or, Where is South African Literature in All This?. In: *Ariel* 20(4): 79-95.
- Césaire, Aimé. 1972. From *Discourse on Colonialism*. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 172-180.
- Chapman, Michael. 1987. Soweto Poetry: Socio-literary phenomenon of the 1970s. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 175-184.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Coetzee, Ampie, Julian F. Smith en Hein Willemsse. 1990. Die Afrikaanse letterkunde: Klas en apartheid. In: Malan, Charles en Jooste, G.A. (reds.) 1990. *Onder Andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika: 59-72.
- Coetzee, Ampie. 1988. *Marxisme en die Afrikaanse letterkunde*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland.
- Coetzee, Ampie. 1990a. *Letterkunde en krisis*. Bramley: Taurus.

- Coetzee, Ampie. 1990b. Raka en die Massa. *Karring*: 10-20.
- Coetzee, Ampie. 1996. My Birthright gives me a Servitude on this Land: The Farm Novel within the Discourse on Land. *Tydskrif vir Literatuurwetenskap* 12 (1/2). Junie: 124 –144.
- Coetzee, J.M. 1992. *Doubling the Point. Essays and Interviews*. (red. David Atwell.) Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press.
- Coetzee, J.M. 1988. *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Coetzee, J.M. 1999. *Disgrace*. London: Vintage.
- Cohen, Philip. 1992. 'It's racism what dunnit': hidden narratives in theories of racism. In: Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage Publications: 62-103.
- Coombes, Annie E. 1994. The recalcitrant object: culture contact and the question of hybridity. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 89-114.
- Cope, Jack. 1982. *The Adversary Within – Dissident Writers In Afrikaans*. Cape Town: David Phillip.
- D'haen, Theo. 1990. Inleiding tot *Herinnering, herkomst, herschrijving*. Leiden: Rijksuniversiteit: 1 – 18.
- D'haen, Theo. 1996. De moderniteit herschreven. Shakespeares *The Tempest* en Marina Warners *Indigo*. In: D'haen, Theo. (red.) 1996. *Weer-werk. Schrijven en Terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit: 149 – 163.
- D'haen, Theo. 1999. Ongepubliseerde inleidende opmerkings by die konferensie van die Onderzoekschool Literatuurwetenskap *What's the Use of Postcolonialism?*, Wassenaar, Nederland. 10 Mei.
- Davids, Achmat. 1987. The role of Afrikaans in the history of the Cape Muslim

- community. In: Hans du Plessis en Theo du Plessis (reds.). 1987.
Afrikaans en Taalpolitiek. Pretoria: HAUM Opvoedkundige Uitgewery.
- De Klerk, Willem. 1999. Paradoks en Ironie. In: *Zuid-Afrika*. 76 (8): 118.
- De Kock, Leon. 1993. Postcolonial Analysis and the Question of Critical
Disablement. In: *Current Writing*. 5(2): 44-69.
- De Vries, Abraham. 1997. *Skaduwees tussen skaduwees*. Kaapstad: Human &
Rousseau.
- De Vries, Abraham. 1994. *'n Plaaswinkel naby oral*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- De Vries, Izak. 1998. *Kom slag 'n bees*. Kaapstad: Tafelberg.
- Degenaar, J.J. 1990. Intertekstualiteit. In: Malan, Charles en Jooste, G.A. (reds.) 1990.
Onder Andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste. Pretoria:
Universiteit van Suid-Afrika: 3-12.
- Degenaar, Johan. 1999. Die spanning tussen voortbestaan en geregtigheid. *Zuid-
Afrika*. 76(5): 67
- Die Voortrekkers. 1986. *Verkennerlewe. 'n Handboek vir Verkenners*. Pretoria: Die
Voortrekkers.
- Dommissie, Jacques. 2000. Fugard kritiseer bekroonde Coetzee. *Die Burger*. 17
Januarie: 3
- Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage
Publications.
- Du Toit, P.A. 1998. Abraham H. de Vries. In: Van Coller, H.P. (red.) 1998.
Perspektief en Profiel Deel 1. Pretoria: Van Schaik:386-398.
- Fanon, Frantz. 1967. On National Culture. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman.
1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*.
New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 36-52.
- Fanon, Frantz. 1992 (1952). The Fact of Blackness. In: Donald, J. en Rattansi, A.
(reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage Publications:
220-240.
- February, Vernon. 1981. *Mind your Colour: The 'Coloured' Stereotype in South*

African Literature. London: Kegan Paul.

- February, Vernon. 1991. *Laat het ons ernst wezen. Die verhouding Afrikaans-Nederlands*. Intreerede, Universiteit van Wes-Kaapland.
- February, Vernon. 1999. Klein begin is aanhou wen. In: *Perspektief en Profiel Deel 1*. Pretoria: Van Schaik: 3-20.
- Ferreira, Jeanette. 1998. (samesteller) *Boereoorlogstories*. Kaapstad: Tafelberg.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/ Knowledge*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Fouché, Jaco. 1997. *Paartie by Jake 's*. Kaapstad: Quellerie.
- Francken, Eep. 1995. De Afro-Nederlandse literatuur. In: Francken, Eep en Peter van Zonneveld (reds.). 1995. *Van Oost tot West*. Leiden: Rijksuniversiteit: 64-77.
- Francken, Eep. 1996. De omgekeerde wereld op z'n Afrikaans? *Toorberg* van Etienne van Heerden. In: D'haen, Theo. (red.) 1996. *Weer-werk. Schrijven en Terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit: 71 - 86.
- Gerwel, G.J. 1987. Apartheid en die voorstelling van gekleurdes in die vroeë Afrikaanse literatuur. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 89-101.
- Gerwel, Jakes. 1999. Om Die Taal *okay* te kry. *Insig*. Oktober:12.
- Gerwel, Jakes. 2000. Spookagtige magiese realisme. *Insig*. Oktober: 65.
- Gilroy, Paul. 1992. The end of antiracism. In: Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage Publications: 49-61.
- Gilroy, Paul. 1994. Urban Social Movements, 'Race' and Community. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 404 - 420.
- Glenn, Ian. 1987. Race and sex in English South African fiction. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 152-162.

- Gordimer, Nadine. 1987. Living in the interregnum. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 209-225.
- Gray, Stephen. 1987. Relating ethnically. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 246-252.
- Gunew, Sneja. 1997. Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity. In: *The Politics of Postcolonial Criticism*, Yearbook of English Studies vol. 27: 22-39.
- Hall, Stuart. 1988. The Toad in the Garden: Thatcherism among the Theorists. In: Nelson, Cary en Grossberg, Lawrence (reds.). 1988. *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education: 58-74.
- Hall, Stuart. 1992. New Ethnicities. In: Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London: Sage Publications: 252 – 259.
- Hall, Stuart. 1994. Cultural Identity and Diaspora. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 392 – 403.
- Hall, Stuart. 1996. Introduction: Who needs 'Identity'? In: Hall, Stuart and Paul du Gay. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications: 1-17
- Hawley, John C. 1996. Introduction: Voice or Voices in Post-Colonial Discourse? In: Hawley, John C. (red). 1996. *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi: x-xxvii.
- Hofmeyr, I. 1987. Building a Nation from Words: Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity, 1902-1924. In: S. Marks en S. Trapido (reds.) 1987. *The Politics of Race, Class and Nationalism in the Twentieth-century South Africa*, London and New York: Longman: 95-123.
- Holquist, Michael. 1981. Introduction. In: Bakhtin, M.M. 1981. *The Dialogic*

Imagination: Four Essays. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist.
Austin: University of Texas Press.

hooks, bell. 1994. Postmodern Blackness. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman.

1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*.
New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 421-427.

Hooper, M.J. 1994. Cultural Translation and Cross-Border Readers: Joseph Conrad,
Ethnography and the Postcolonial Paradigm. *Current Writing* 6 (1):13-28.

Hugo, Daniel, Leon Rousseau en Phil du Plessis (samest.) 2000. *Nuwe Verset*.
Pretoria: Protea Boekhuis.

Huisman, Emma. 1990. *Berigte van Weerstand*. Bramley: Taurus.

Hutcheon, Linda. 1989. "Circling the Downspout of Empire": Post-Colonialism and
Postmodernism. *Ariel* 20 (4). October: 149-175.

Idema, Wilt. 1990. Bestaat er een semikoloniale literatuur? China en de koloniale
letterkunde. In: D'haen, Theo (red.). 1990. *Herinnering, herkomst,
herschrijving*. Leiden: Rijksuniversiteit: 148-165.

JanMohamed, Abdul R. 1985. The Economy of Manichean Allegory: The Function of
Racial Difference in Colonialist Literature. In: *Critical Inquiry* 12.
Autumn: 59-87.

John, Philip. 1995. Resisting Totalisation: Afrikaans Literature and the Postcolonial
Project. Referaat gelewer by CSSALL Kongres: The Dancing Dwarf from
the Land of Spirits, Universiteit van Durban-Westville.

John, Philip. 1997. Marginaliteit, die Afrikaanse letterkunde en die "ongedefinieerde
woekering van vryheid". *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans* 1997(2):
250-269.

John, Philip. 1998. Afrikaans Literature and (Metropolitan) Postcolonial Theory: an
Interrogation from the Margin. *Tydskrif vir Literatuurwetenskap* 14(1):
18-35.

- Jolly, Rosemary. 1995. Rehearsals of liberation: Contemporary postcolonial discourse and the New South Africa. *PMLA. Publications of the Modern Language Association*. 110 (1): 17-29.
- Kaldenbach, Hans. 1995. *Ik heb niks teen Nederlanders*. Amsterdam: Prometheus.
- King, Lindsay. 1999. "Die Beach". In: Willemsse, Hein (samest.) 1999. *Die stukke wat ons sny*. Kaapstad: Kwela: 14-19.
- Kannemeyer, J.C. 1990² (1988). *Die Afrikaanse literatuur 1652-1987*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Kannemeyer, J.C. 1998. *Nie 'n slegte jaar nie, maar waar is die grotes?*. Rapport. 4 Januarie: 17.
- Killam, Douglas en Rowe, Ruth (reds.). 2000. *The Companion to African Literatures*. Oxford: James Currey en Bloomington: Indiana University Press.
- Kossew, Sue. 1996. *Pen and Power*. Amsterdam: Rodopi.
- Krog, Antjie. 1998. *Country of my Skull*. Johannesburg: Random House.
- Lacan, Jacques. 1968. *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, trans. Anthony Wilden. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Le Roux, Ina. 1996. *So lief as wat daardie hoender vir 'n skoot is*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Lemaire, Ton. 1976. *Over de Waarde van Culturen*. Baarn: Ambo.
- Lloyd, David. 1994. Ethnic cultures, minority discourse and the state. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 221-238.
- Lombard, Chris. 1996. *Vanuit 'n ou dorps huis*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Loomba, Ania. 1994. Overworlding the 'Third World'. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 305-323.
- Loomba, Ania. 1998. *Colonialism/Postcolonialism*. Londen en New York: Routledge.
- Mabandla, Bridgitte. 1997. Opening Address. In: Willemsse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 23-29.
- Maier, H.M.J. 1996. 'Indische literatuur'. Bezinningen op een definitie. In: D'haen,

- Theo. (red.) 1996. *Weer-werk. Schrijven en Terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit:14-30.
- Malan, Charles 1987. Inleiding: Ras en die skrywer. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess.
- Malan, Charles. 1997. Black is still beautiful, maar is swart sinvol? In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 50-60.
- Marais, Mike. 2000. The possibility of ethical action: JM Coetzee's *Disgrace*.
Internet: www.mweb.co.za/litnet.
- Marais, Una. 1999. 'n Hoëveld-Sondag. In: *Vonkfiksie*. Kaapstad: Human & Rousseau: 56-57.
- Marshall, Brenda K. 1992. *Teaching the Postmodern: Fiction and Theory*. New York & London: Routledge.
- Matsikidze, Isabella. 1996. Beyond Revolution: Nationalism and the South African Woman Author. In: Hawley, John C. (red). 1996. *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi: 139-150.
- McClintock, Anne. 1994. The angel of progress: pitfalls of the term 'postcolonialism'. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 253-266.
- McGee, Patrick. 1992. *Telling the Other. The Question of Value in Modern and Postcolonial Writing*. Ithaca en Londen: Cornell University Press.
- Minh-ha, Trinh T. 1990. Cotton and Iron. In: Ferguson, Russel, Gever, Martha, Minh-ha, Trinh T. and West, Cornel. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. New York: The New Museum of Contemporary Art / Cambridge, Massachusetts & London, England: The MIT Press: 327-336.
- Mishra, Vijay en Bob Hodge. 1994. What is Post(-)colonialism? In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 276-290.

- Mohanty, Satya P. 1995. Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity and the Challenge of Otherness. In: *PMLA* Vol. 110 (1). January: 108-118.
- Mpahlele, Es'kia. 1987. The tyranny of place and aesthetics. The South African case. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 48-59.
- Neethling, S.J. 1983. Enkele Xhosa naamgewingskonvensies geïllustreer aan die hand van Elsa Joubert se *Poppie Nongena*. In: Sinclair, A.J.L. (red.) 1983. *G.S. Nienaber – 'n huldeblyk*. Bellville: UWK: 367-373.
- Ngugi wa Thiong'o. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- Ngugi wa Thiong'o. 1994 (1986). The Language of African Literature. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf: 435-455.
- Ntuli, D.B. 1987. Writers in shackles? In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 127-138.
- Oliphant, Andries Walter (red.). 1999. Introduction to *At the Rendezvous of Victory and Other Stories*. Cape Town: Kwela Books: 7-10.
- Papastergiadis, Nikos. 1996. Ambivalence in Cultural Theory: Reading Homi Bhabha's 'Dissemi-Nation'. In: Hawley, John C. (red). 1996. *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi: 176 – 193.
- Parry, Benita. 1994. Resistance theory/ theorising resistance or two cheers for nativism. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 172 – 196.

- Parry, Benita. 1997. The Postcolonial: Conceptual Category or Chimera? In: Gurr, Andrew (red.). 1997. *The Politics of Postcolonial Criticism*, Yearbook of English Studies vol. 27: 3-21.
- Pechey, Graham. 1986. Bakhtin, Marxism and post-structuralism. In: Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen en Diana Loxley (reds.). 1986. *Literature, Politics and Theory*. London and New York: Methuen:104-125.
- Pechey, Graham. 1994. Post-apartheid narratives. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press:151-171.
- Petersen, Patrick. 1997. Die ongelyke magsverhoudinge in die Afrikaanse letterkunde. In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 32-39.
- Pottinger, Brian. 1988. *The Imperial Presidency – P.W. Botha The First Ten Years*. Johannesburg: Southern Book Publishers.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Quayson, Ato. 1997. Protocols of Representation and the Problems of Constituting an African 'Gnosis': Achebe and Okri. In: Gurr, Andrew (red.). 1997. *The Politics of Postcolonial Criticism*, Yearbook of English Studies vol. 27: 137 – 149.
- Rabie, Jan. 1987. Minder Europa, meer Afrika. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 239-245.
- Ramdas, Anil. 1996⁴ (1992). *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Rattansi, Ali. 1992. Changing the subject? Racism, culture and education. In: Donald, J. en Rattansi, A. (reds.) 1992. *'Race', Culture and Difference*. London:

Sage Publications:11-48.

- Redelinghuis, Aubrey. 1997. Afrikaans en demokratisering. In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland:16-22.
- Renders, Luc. 1995. In de ban van de geschiedenis: verleden, heden en toekomst in enkele hedendaagse Afrikaanse prozawerken. In: Ester, Hans en Van Leuvensteijn, Arjan (reds.). 1995. *Afrikaans in een veranderende context*. Amsterdam: Zuid-Afrikaanse instituut: 329-348
- Renders, Luc. 1996. Contemporary Afrikaans Literature and the Legacy of Apartheid: The Afrikaner in Search of a New Identity. In: Shetter, William Z en Van der Cruysse, Inge (reds.) *Contemporary Explorations in the Culture of the Low Countries*. Lanham: University Press of America: 249-261.
- Renders, Luc. 1998. In de ban van het verleden. In: *Snoecks 99*. Gent: Snoeck-Ducaju & Zoon:547-554.
- Renders, Luc. 1999. Masters and slaves: Europeans encountering Africans in recent historical novels about early white settlement in Southern Africa.
Ongepubliseerde artikel.
- Ridge, Stanley G.M. 1987. Chosen people or heirs of paradise; trekkers, settlers, and some implications of myth. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 102-115.
- Ritchie, Susan. 1996. Dismantling Privilege, Inventing Self: Postmodern Feminism and South African Post-Colonial Subjectivity. In: Hawley, John C. (red). 1996. *Writing the Nation: Self and Country in the Post-Colonial Imagination*. Amsterdam: Rodopi: 151-160.
- Rive, Richard. 1987. District Six and its literature. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 257-260.
- Rosaldo, Renato. 1994. Social justice and the crisis of national communities. In:

- Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 239-252.
- Rushdie, Salman. 1981. *Midnight's Children*. London: Jonathan Cape.
- Rushdie, Salman. 1991. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London: Granta.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Said, Edward W. 1986. Orientalism Reconsidered. In: Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen en Diana Loxley (reds.). 1986. *Literature, Politics and Theory*. London and New York: Methuen: 210-229.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Said, Edward W. 1995. Afterword to the 1995 Printing. In: *Orientalism*. London etc.: Penguin.
- Scheepers, Riana. 1994. 'n Huis met drie en 'n half stories. Kaapstad: Tafelberg.
- Scheepers, Riana. 1995. *Nou lieg jy mos, Katriena!* Pretoria: J.P. van der Walt.
- Scheepers, Riana. 1999. *Feeks*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Schipper, Mineke. 1989. *Beyond the Boundaries. African Literature and Literary Theory*. London: Allison & Busby.
- Schipper, Mineke. 1994. *De boomstam en de krokodil. Cultuur en wetenschap van binnenuit en buitenaf*. Intreerede as hoogleraar in die Faculteit der Letteren, Rijksuniversiteit Leiden.
- Schipper, Mineke. 1994. Knowledge Is Like an Ocean: Insiders, Outsiders and the Academy. *Research in African Literatures* 28 (4) Winter: 121-141.
- Schipper, Mineke. 1996. Schrijven, terugschrijven, verderschrijven. De verschuivende grenzen van cultuur en literatuur. In: D'haen, Theo. 1996. (red.). *Weerwerk. Schrijven en Terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit: 4-13.

- Schoonees, P.C. 1939. *Die prosa van die Tweede Afrikaanse Beweging*. Pretoria: J.H. de Bussy.
- Shakespeare, William. *The Tempest. The Illustrated Stratford Shakespeare*. 1982. London: Chancellor Press.
- Slemon, Stephen. 1989. Modernism's Last Post. *Ariel* 20 (4). October: 3-17.
- Small, Adam. 1989⁷ (1965). *Kanna hy kô hystoe*. Kaapstad: Tafelberg.
- Small, Adam. 1997. Die baklei om uit die slaweding te kom. In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 40-46.
- Smith, Julian F., Alwyn van Gensen en Hein Willemse (reds.) 1985. *Swart Afrikaanse Skrywers*. Kaapstad: UWK.
- Smuts, Dene. 2000. Mandela nalatenskap vir altyd begrawe deur ANC se MRK voorlegging. *Die Burger*. 28 April:9
- Smuts, J.P. 1997. Resensie: *Verdwaal en ander soekstories*. *Radiosondergrense*. 28 September.
- Smuts, J.P. 2000. Die einde van die millennium: vier jaar Afrikaanse prosa. *Stilet* 12 (1):1-26
- Snyders, Peter. 1996. Slegs leke. In: Jooste, G.A. (red.) 1996. *Taxi. Staanplekstories*. Pretoria: J.L. van Schaik (Akademies):10-18.
- Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds*. London: Methuen.
- Spivak, Gayatri. 1988. Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary en Grossberg, Lawrence (reds.). 1988. *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan Education: 271-313.
- Spivak, Gayatri. 1990. *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Red. Sarah Harasym. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri. 1994. How to read a 'culturally different' book. In: Barker, F., Hulme, P. en Iversen, M. (reds.) 1994. *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester and New York: Manchester University Press: 126-150.

- Spurr, David. 1993. *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*. Durham & London: Duke University Press.
- Steenberg, D.H. 1992. Mite. In: Cloete, T.T. (red.) *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: Haum-Literêr: 312-314.
- Strachan, Alexander. 1997. *Agter die Suikergordyn*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Swanepoel, Thalyta. 2000. Nuwe landswapen wys verskeidenheid waarin eenheid na vore kom. *Beeld*. 28 April:11.
- Taylor, Jane. 1999. The impossibility of ethical action (review of *Disgrace*). *Mail & Guardian*, 23-29 July: 25.
- Ten Kortenaar, Neil. 1995. Beyond Authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture. *PMLA*. 110(1):30-41,
- Van Alphen, Ernst. 1996. De toegang tot de harem: een strijd van koloniale en postkoloniale mannen. In: D'haen, Theo. (red.) 1996. *Weer-werk. Schrijven en Terugschrijven in koloniale en postkoloniale literaturen*. Leiden: Rijksuniversiteit: 103-119.
- Van Coller, H.P. 1995. Die Afrikaanse plaasroman as ideologiese refleksie van die politieke en sosiale werklikheid in Suid-Afrika. *Stilet*. 7(2):22-31.
- Van de Vijver, Fons J.R. en Poortinga, Ype H. 1995. Cultuurconceptualisering. In: Van den Eerenbeemt, Harry en Jaap Goedegebuure. (reds.) *Cultuur en Identiteit*. Tilburg: Tilburg University Press: 11-26.
- Van der Merwe, C.N. 1994. *Breaking Barriers. Stereotypes and the changing of values in Afrikaans Writing 1875 – 1990*. Amsterdam en Atlanta: Rodopi.
- Van der Vyver, Marita. 1995. "St. Christopher op die Parade". In: Rode, Linda en Gerwel, Jakes (reds.). 1995. *Keerpunt. Stories vir 'n nuwe Suid-Afrika*. Kaapstad: Kwela: 51-55.
- Van Doorn, J.A.A. 1995. *Indische Lessen. Nederland en de koloniale ervaring*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Van Elteren, Mel. 1995. Kosmopolitisme en plaatsbesef in een globaliserende cultuur. In: Van den Eerenbeemt, Harry en Jaap Goedegebuure. (reds.) *Cultuur en*

Identiteit. Tilburg: Tilburg University Press: 51-68.

- Van Heerden, Etienne. 1994. Die skrywer as historiograaf. *Tydskrif vir Letterkunde* 32(3):1-15.
- Van Heerden, Etienne. 1997. *Postmodernisme en prosa: vertelstrategieë in vyf verhale van Abraham H. de Vries*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Van Heerden, Etienne. 1998a. Koloniale besitname het begin met 'n kaptein se kameelperd. *Die Burger*. 5 Maart: 4
- Van Heerden, Etienne. 1998b. Oppas vir goedkoop nostalgie. *Die Burger*. 1 Oktober: 11.
- Van Heerden, Etienne. 1999. Die geding met die geheue: kontemporêre fiksie se bydrae tot teoretiese besinnings oor die historiografie. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*. 6 (1):2-18.
- Van Kessel, Ineke. 1999. Van regenboognatie naar Afrikaanse Renaissance. *Zuidelijk Afrika*. Jaargang 3 Nummer 2. Zomer.
- Van Niekerk, Dolf. 1998. *Brandoffer*. Kaapstad: Tafelberg.
- Van Niekerk, Marlene. 1996. Reënboogredenasies: Repliek op 'n intreerede. *Tydskrif vir Letterkunde*. 34(4):20-34.
- Van Rensburg, Christo (red.), Achmat Davids, Jeanette Ferreira, Tony Links, Karel Prinsloo. 1997. *Afrikaans in Afrika*. Pretoria: Van Schaik.
- Van Rensburg, F.I.J. 1987. Etnisiteit in die Afrikaanse letterkunde in historiese perspektief. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 77-88.
- Van Rooyen, Engela. 1995. "Aan die punt van jou arm". In: Rode, Linda en Gerwel, Jakes (reds.). 1995. *Keerpunt. Stories vir 'n nuwe Suid-Afrika*. Kaapstad: Kwela: 74-79.
- Van Vuuren, Helize. 1999. Perspektief op die moderne Afrikaanse poësie (1960-1997). In: Van Coller, H.P. (red.) 1999. *Perspektief en Profiel Deel 2*. Pretoria: Van Schaik:244-304.
- Van Vuuren, Helize. 2000. Is Rushdie jaloers op J.M. Coetzee? *Insig*. Oktober: 65.
- Van Wyk, Steward. 1997. O waar is Adam? In: In: Willemsse, Hein, Marion Hattingh,

- Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 78-89.
- Van Wyk, Steward. 1999. *Adam Small: apartheid en skrywerskap*. Ongepubliseerde D.Litt. proefskrif, Universiteit van Wes-Kaap.
- Venter, D.C.G. 1992. *Toorberg* van Etienne van Heerden binne die Afrikaanse plaasromantradisie – 'n pragmatiese studie. Ongepubliseerde M.A. verhandeling, UOVS.
- Venter, Eben. 2000. *Twaalf*. Kaapstad: Queillerie.
- Verdaasdonk, Hugo. 1995. Culturele verskillen en veranderingen. In: Van den Eerenbeemt, Harry en Jaap Goedegebuure. (reds.) *Cultuur en Identiteit*. Tilburg: Tilburg University Press: 5-10.
- Viljoen, Louise. 1998. Plek, landskap en die postkolonialisme in twee Afrikaanse romans. *Stilet* 10(1): 73-92.
- Viljoen, Louise. 1993. Re-presenting History: Reflections on Two Recent Afrikaans Novels. *Current Writing* 5(1):1-23.
- Viljoen, Louise. 1996. Postkolonialisme en die Afrikaanse letterkunde: 'n verkenning van die rol van enkele gemarginaliseerde diskoerse. *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans* 3 (2): 158-175.
- Viljoen, Louise. 1999a. "Die verlede is 'n ander land": ruimtelike geskiedskrywing in Karel Schoeman se roman *Die uur van die engel*. *Stilet* 11 (2): 54-70.
- Viljoen, Louise. 1999b. Revisiting the Baobab: Transforming space into place in Wilma Stockenström's *The Expedition to the Baobab Tree*. Ongepubliseerde artikel.
- Viljoen, Louise. 1999c. Riana Scheepers. In: Van Coller, H.P. (red.) 1999. *Perspektief en Profiel Deel 2*. Pretoria: Van Schaik: 532-543.
- Viljoen, Louise. 2000. On Space and Identity in Antjie Krog's *Country of my Skull*. In: De Geest, Dirk et al. *Under Construction. Links for the Site of Literary*

Theory. Essays in Honour of Hendrik van Gorp. Leuven: Leuven University Press: 39-61.

Visagie, Andries. 2000. Manlikheid en magsverlies in die Afrikaanse jagliteratuur sedert 1994: *Die oliantjagters* van Piet van Rooyen en *Groot vyf* van Johann Botha. *Stilet* 12 (1): 27-41.

Visser, Nicholas. 1997. Postcoloniality of a Special Type: Theory and Its Appropriations in South Africa. In: Gurr, Andrew (red.). 1997. *The Politics of Postcolonial Criticism*, Yearbook of English Studies vol. 27: 79 - 94.

Walder, Dennis. 1997. 'Either I'm nobody or I'm a nation': Writing and the Fruits of Uncertainty. In: Gurr, Andrew (red.). 1997. *The Politics of Postcolonial Criticism*, Yearbook of English Studies vol. 27: 95-107.

Wasserman, Herman. 1997. *Die Stoetmeester van Etienne van Heerden binne die plaasromantradisie in Afrikaans*. Ongepubliseerde M.A. Tesis, Universiteit van Stellenbosch.

Wasserman, Herman. 2000a. S.P. Benjamin is g'n "bruin skrywer". *Die Burger*. 1 Februarie: 4.

Wasserman, Herman. 2000b. Nederlanders moet stilbly en by SA leer – Adriaan Van Dis. *Die Burger*. 8 Maart: 4.

White, Hayden. 1987. *The Content Of the Form*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.

Willemse, Hein. 1987. "Maa' die manne waver nog": Jonger swart Afrikaanse skrywers. In: Malan, Charles (red.) 1987. *Ras en Literatuur*. Pinetown: Owen Burgess: 197-205.

Willemse, Hein. 1992a. Afrikaans: a white man's language? In: *Mayibuye. Journal of the African National Congress*. 3(8):29-32.

Willemse, Hein. 1992b. Afrikaans writers: the anti-apartheid tradition. In: *Mayibuye*.

Journal of the African National Congress. 3(9):29-31.

- Willemse, Hein. 1995. "n Donker meisie in Tepotzlán". In: Rode, Linda en Gerwel, Jakes (reds.). 1995. *Keerpunt. Stories vir 'n nuwe Suid-Afrika*. Kaapstad: Kwela: 29-35.
- Willemse, Hein. 1997. Voorwoord. In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 9-11.
- Willemse, Hein. 1999. 'n Inleiding tot buite-kanonieke Afrikaanse kulturele praktyke. In: Van Coller, H.P. (red.) 1999. *Perspektief en Profiel Deel 2*. Pretoria: Van Schaik: 3-20.
- Willemse, Hein. 2000. Die vergeefse opstand van Doman of die moontlikhede van saambestaan in Suid-Afrika. In: *LitNet Seminaarkamer*. Internet: www.mweb.co.za/litnet.
- Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994. Introduction. In: Williams, Patrick en Laura Chrisman. 1994 (1993). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London etc: Harvester Wheatsheaf.
- Williams, Raymond. 1976. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana/ Croom Helm.
- Wyngaard, Heindrich. 1999a. 'Ik ben niet een Afrikaner'. *Insig*. Desember: 37.
- Wyngaard, Heindrich. 1999b. Nasionaliteit geskend, bestemming onbekend. *Insig*. Desember: 34-36.
- Young, Robert J.C. 1995. *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.
- Young, Robert. 1990. *White Mythologies: Writing, History and the West*. New York: Routledge.
- Young, Robert. 1999. Interventions: Politics and Postcolonial Critique.
Ongepubliseerde referaat gelewer by die konferensie van die
Onderzoekschool Literatuurwetenskap *What's the Use of
Postcolonialism?*, Wassenaar, Nederland. 10 Mei.
- Yoyo, M. 1990. Verteenwoordigende ideologiese fokalisasie rondom 'n swart persoonasie in "Droogte" (Jan Rabie). In: Malan, Charles en Jooste, G.A.

(reds.) 1990. *Onder Andere. Die Afrikaanse letterkunde en kulturele kontekste*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika: 73-80.

Yoyo, Mvula. 1997. Lank leef swart Afrikaanse skrywers! In: Willemse, Hein, Marion Hattingh, Steward van Wyk en Pieter Conradie (reds.) 1997. *Die Reis na Paternoster*. Bellville: Universiteit van Wes-Kaapland: 47-49.