


Die representasie van Kwasi/Aquasi

'n Onderzoek na die voortsetting al dan nie van die koloniale diskoers in *De swarte met het witte hart* deur Arthur Japin

Petro Faasen

Tesis ingelewer ter gedeeltelike
voldoening aan die vereistes vir
die graad van Magister in die
Lettere en Wysbegeerte aan die
Universiteit van Stellenbosch

The watermark is the official crest of the University of Stellenbosch. It features a shield with various symbols, topped by a crown and a figure holding a staff. Below the shield is a banner with the Latin motto 'Festera rubicant cultus recti'.

Studieleier: Prof. L. Viljoen

April 2003

Verklaring

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

Opsomming

Die term 'representasie' word dikwels gebruik om die moontlikheid van 'n verband tussen die letterkunde en die werklikheid aan te dui. Die woord suggereer die herhaling van 'n gegewe en word in die letterkunde gebruik om aan te dui dat die representasie wat gelees word, die outeur se interpretasie en dus bemiddelde weergawe van gebeure is.

Hierdie ondersoek fokus op die representasie van 'n swart hoofkarakter uit die 19de eeu deur 'n blanke outeur in die 20ste eeu soos dit in die roman, *De swarte met het witte hart* (1997) deur Arthur Japin, weergegee word. Hierdie roman, gebaseer op historiese gegewens, handel oor die lewens van twee Ashanti prinse wat in 1837 as onderpand vir 'n ooreenkoms tussen Nederland en die Ashantynse koning na Nederland geneem is en die gevolge wat dit vir hulle ingehou het. Daar word dus in dié ondersoek gekyk na die manier waarop Japin die gegewens tot sy beskikking geïnterpreteer en in die roman weergegee het.

Verder fokus die ondersoek op die manier waarop hierdie roman, geskryf in wat as 'n postkoloniale era gesien kan word, moontlik as 'n voortsetting van die koloniale diskoers in die 21ste eeu gelees kan word. Dit word gedoen deur kenmerke van die koloniale diskoers, die postkoloniale diskoers, die historiese roman en die tendensroman te identifiseer en ondersoek, saam met die wyses waarop hierdie genres met representasie omgaan. Daar word verwys na die werk van letterkundige en sosiale teoretici soos Edward Said, Frantz Fanon, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Linda Hutcheon en Maaïke Meijer.

Uit die ondersoek blyk dat hierdie roman gedeeltelik as 'n voortsetting van die koloniale diskoers gelees kan word. Die resultate van hierdie ondersoek dui ook aan dat 'n onkritiese lees van die roman *De swarte met het witte hart* kan lei tot die voortsetting van die koloniale diskoers in die 21ste eeu. Die rol en die verantwoordelikheid van die leser in die interpretasie en ondermyning van die koloniale diskoers kan dus verder ondersoek word.

Summary

The term 'representation' is often used to refer to the possibility of a link between literature and reality. The word also suggests the reiteration of an event and is used in literary studies to indicate that a representation should be read as the author's interpretation of events and thus as a mediated rendition thereof.

This study focuses on the representation of a black character who lived in the 19th Century by a white author from the 20th Century, Arthur Japin, in his novel, *De zwarte met het witte hart* (1997). This novel, based on historical events, is a rendering of the lives of two Ashanti princes who were taken to the Netherlands in 1837 as guarantee to an agreement between the king of the Ashanti and the Netherlands. This study therefore looks at the way in which Japin interpreted and represented the available information in his novel.

This study furthermore focuses on ways in which this novel, written in what may be termed a postcolonial era could be read as a continuation of the colonial discourse in the 21st Century. This is demonstrated by identifying and examining the characteristics of colonial discourse, postcolonial discourse, the historic novel and the didactic novel, as well as ways in which these genres deal with representation. The study refers to the work of literary and social theoreticians such as Edward Said, Frantz Fanon, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Linda Hutcheon and Maaïke Meijer.

The study indicates that this novel can partially be read as a continuation of the colonial discourse. The results of this study also indicates that an uncritical reading of the novel *De zwarte met het witte hart* could lead to a continuation of the colonial discourse in the 21st Century. The role and responsibility of the reader in the interpretation and the subversion of the colonial discourse could therefore be further investigated.



Aqausi Boachi, prins van Ashanti (circa 1827-1904), woonagtig in Nederlands-Indië sedert 1850, met sy kinders Aquasi en Quamina.

INHOUD

1	'n Oriëntasie	5
1.1	Inleiding	5
1.1.1	<i>De swarte met het witte hart</i> : ontstaan en suksesse in Nederland	5
1.1.2	Nederland en die Goudkus	6
1.1.2.1	'n Museumuitstalling	6
1.1.2.2	Slawehandel	7
1.1.2.3	Die kontrak: basis van 'n historiese roman	9
1.1.3	"A rich and risky novel"	10
1.2	Probleemstelling en metodologiese raamwerk	12
2	'n Teoretiese raamwerk	14
2.1	De swarte met het witte hart: 'n representasie	14
2.1.1	Representasie	14
2.1.2	Representasie en interpretasie: van die werklikheid gepraat	15
2.2	Edward Said	17
2.2.1	Oor <i>re</i> -presentasies	17
2.2.2	<i>Re</i> -presentasies as doelgerigte ondernemings	18
2.2.3	'n Kritiese blik op Said	19
2.3	Representasie in die historiese roman	20
2.3.1	Historiese gebeurtenisse as letterkunde	20
2.3.2	Letterkunde as representasie van historiese feite	21
2.3.3	Representasie van historiese gegewens in die Afrikaanse letterkunde: 'n landskap van versonne waarhede	23
2.3.3.1	Vertellers van die 'waarheid'	23
2.3.4	Representasie van historiese gegewens in die Nederlandse letterkunde	25
2.3.4.1	<i>Koelie</i>	25
2.3.4.2	<i>De heren van de thee</i>	27
2.3.5	"Knowing the past"	28
2.4	Wit as swart	30

2.5	Representasie en konteks	30
2.6	Homi Bhabha: die Ander as anders	32
2.7	Gayatri Spivak en die ontwykende Subjek	33
2.8	Postkoloniale diskoerse	34
2.8.1	Postkoloniale literêre kritiek	35
2.9	Representasie in die tendensroman	37
2.9.1	Literêre betrokkenheid	37
2.9.1.1	Literêre betrokkenheid in Nederland: 'n ander soort oorlog	38
2.9.2	Die posisie, funksie en plig van die outeur in die samelewing	39
2.10	Die outeur as representeerder, interpreteerder en bemiddelaar	40
2.11	Frantz Fanon: agter die wit masker	41
3	<i>'n Analise van die roman</i>	44
3.1	Taal in die koloniale en postkoloniale konteks	44
3.1.1	Taal as vorm van magsuitoefening	44
3.1.2	Die gebruik van Nederlands in die roman	45
3.1.3	Koloniale diskoers: 'n ambivalente onderneming	45
3.1.4	Taal as middel tot eenwording	50
3.1.5	Vervreemding deur taal	55
3.2	Japin se roman en die werking van kolonialisme	58
3.2.1	Nabootsing	59
3.2.2	Kleredrag	61
3.2.2.1	Die <i>Kente</i> -omslaandoek	62
3.2.2.2	Europese kleding as nuwe statussimbool	63
3.2.2.3	Europese kleding as verstrikking	64
3.2.2.4	Kleding as masker	65
3.2.3	Nabootsing: 'n Dubbele eis aan die Ander	65
3.2.4	Sosiale konvensies	66
3.2.4.1	'Het bemachtigen van een blanke vrouw'	67
3.2.4.2	Die viering van Sinterklaas se verjaardag	68

3.2.4.3	Kwame as student _____	71
3.3	Die appropriasie van die Ander in De swarte met het witte hart _____	72
3.3.1	Europa as norm _____	73
3.3.2	Name _____	76
3.3.3	Verjaardae: 'n hergeboorte _____	79
3.3.4	Die rol van die kerk _____	80
3.3.4.1	Kwasi en Kwame se doop _____	80
3.3.4.2	Kwame se begrafnis _____	82
3.4	Swart op wit: Die representasie van 'n swart hoofkarakter deur 'n blanke outeur _____	83
3.4.1	Die titel van die roman _____	83
3.4.2	Die foto _____	85
3.4.3	Die skildery _____	87
3.5	Ambivalente verhoudings tussen die koloniseerder en die gekoloniseerde _____	88
3.5.1	Kwasi en Ahim _____	89
3.5.1.1	Beskaafd/barbaars _____	91
3.5.1.2	Die gekoloniseerde as koloniseerder _____	92
3.5.2	Kwasi en Cornelius De Groot _____	93
3.6	'Buitengewoon' _____	97
3.6.1	Kwasi: 'n buitengewone 'kind' _____	97
3.6.2	'n 'Buitengewone' situasie _____	98
3.6.3	Kwasi en Kwame: 'edel barbare' _____	100
3.7	Sophie _____	102
3.7.1	Bewonderaar van die edel barbaar _____	102
3.7.2	'n Koloniale identiteit _____	104
3.7.3	Kwasi verlief, Sophie verlore _____	105
3.8	Kwame: finaal vervreemd _____	107
3.8.1	Verset teen die koloniale diskoers _____	107

3.8.2	'n Voortsetting van die koloniale diskoers _____	108
3.9	Slotopmerkings _____	110
4	<i>'n Gevolgtrekking _____</i>	<i>111</i>
5	<i>Literatuurlys _____</i>	<i>116</i>

1 'N ORIËNTASIE

1.1 Inleiding

1.1.1 *De zwarte met het witte hart*: ontstaan en suksesse in Nederland

De zwarte met het witte hart, wat die eerste keer in 1997 in Nederland verskyn het, is die eerste roman van Arthur Japin (gebore 1956 te Haarlem, Nederland)¹. Van die eerste uitgawe is daar sowat 12 000 eksemplare verkoop (Somers, 1997) en teen November 2001 is die boek al agtien keer herdruk. In die tussentyd het daar ook al vertalings in Engels (*The two hearts of Kwasi Boachi*, 2001), Duits, Frans, Spaans, Italiaans, Noors en Deens verskyn (www2.rww.net/nl/cultuur/japin1.cfm). Sowel nasionaal as internasionaal is die roman goed ontvang met nominasies vir die internasionale IMPAC Dublin Literary Awards 2002 en die Nederlandse Generale Bank Literatuurprijs (voorheen die AKO-prijs). Die Lucy B. en C.W. van der Hoogtprijs, die ECI-literatuurprys en die Linschoten Penning is almal in 1998 aan die roman toegeken (www.schrijversnet.nl).

Japin se aanvanklike idee vir die verhaal van die twee Ashantynse prinse, Kwasi Boachi en Kwame Poku, wat in 1837 na Nederland geneem is om daar 'n Nederlandse opvoeding te ontvang en in die proses van hul vaderland vervreem is, was om dit in 'n draaiboek vir 'n film te omskep en hy het reeds in 1986 met navorsing hiervoor begin². Finansiële oorweginge het hom egter gedwing om van hierdie planne af te sien. Nou lyk dit asof die roman 'n uitgebreide lewe van sy eie begin lei het. Op die oomblik is Japin besig om die libretto vir 'n opera oor die twee prinse te skryf wat in

¹ Alhoewel dit sy eerste roman en deurbraak in Nederland was, het Japin reeds in 1996 gedebuteer met 'n bundel kortverhale getitel, *Magonische verhalen*. 'n Aantal van die verhale speel af in 'n fiktiewe land, Magonië, en is in 2001 verfilm. Hierna het *De vierde wand* (1998), 'n bundel reisverhale en essays verskyn en in 2002 sy jongste roman, *De droom van een leeuw* (www.schrijversnet.nl en www2.rww.net/nl/cultuur/japin1.cfm).

² Die filmregte vir die boek sou ten tyde van hierdie ondersoek verkoop word (Japin, 2002).

2006 sal open³. ‘n “Dansspektakel naar de roman” (Duursma, 2002a) tydens die staatsbesoek in April 2002 van kroonprins Willem-Alexander en prinses M \grave{a} xima van Nederland aan Ghana ter herdenking van die 300 jaar lange betrekkinge tussen die twee lande, het die boek en gebeure terug in die kollig geplaas. In Oktober 2002 is ‘n toneelstuk, geskryf deur Japin, met die lewe van Kwasi en Kwame as tema, in Amsterdam opgevoer en in 2004 kom daar ook ‘n verwerking van die roman as toneelstuk vir kinders van die hand van Japin (Japin, 2002).

1.1.2 Nederland en die Goudkus

1.1.2.1 ‘n Museumuitstalling

Tot en met Maart 2003 kon daar ter viering van die betrekkinge tussen die twee lande ‘n uitstalling oor Ghana, die twee prinse se land van herkoms, in die Kindermuseum te Amsterdam besoek word. In hierdie tentoonstelling, waar baie aspekte uit die lewe van die Ghanese deur gebruiksartikels en simbole weergegee is, kon kinders die uitstalling in die museum, wat in ‘n Ashanti-paleis omskep is, tot lewe bring met voorwerpe soos stamstawe, spreekstawe en kleding asook tradisionele danse en trommelboodskappe. Alle voorwerpe wat in die museum versamel is, is sogenaamd van belang vir die *Asantehene*⁴ en sy hofhouding (www.kit.nl/kindermuseum/paleisgeheimen.html). Nêrens in die webwerf oor hierdie uitstalling was daar egter ‘n aanduiding van Kwasi Boachi en Kwame Poku se name en die rol wat hulle as Ashantyne in die 19de-eeuse Nederlandse samelewing gespeel het of gedwing is om te speel nie.

Coombes (1994) waarsku daarom teen die onkritiese manier waarop daar soms, in wat hy die museumkultuur noem, met verskeidenheid en verskille in die samelewing omgegaan word. ‘n Onkritiese benadering bedreig volgens hom die nodige blootstelling van voorheen bevoorregte kultuurgroepe aan diskriminasie soos dit deur

³ Die Britse komponis, Jonathan Dove, sal waarskynlik vir die musiek verantwoordelik wees nadat Louis Andriessen hom weens siekte van die projek onttrek het (Japin, 2002).

⁴ Die titel van die koning van die Ashanti.

voorheen benadeelde groepe ervaar is en word. Gevolglik word gebruiksartikels in visuele ervarings vir museumuitstallings omskep en só uitgestal dat dit maklik verbruik kan word (“easy consumption” – Coombes, 1994: 92). Coombes stel dat sulke ondernemings die museumbesoeker nie uitdaag nie omdat daar nagelaat word om die maniere te toon waarop basiese kultuurverskille in veral die koloniale tydperk gebruik is as regverdiging vir onderdrukking (Coombes, 1994: 92). Dit is ook ‘n klag wat moontlik gelê kan word teen al bogenoemde ondernemings van Japin waarmee hy die lewens van Kwasi Boachi en Kwame Poku weer onder die aandag wil bring.

1.1.2.2 Slawehandel

Die basis vir die band tussen Nederland en Ghana was die feit dat die Wes-Indiese Kompanjie die hoofrolspeler was in die handel van mense aan die Goudkus van Afrika⁵. Met die grondgebiede wat Nederland in die Karibiese en westelike Atlantiese Oseaan verower het, het hulle die eienaars van reusagtige plantasies geword en moes hulle slawe vind om daarop te werk. Soos die res van Europa, het hulle egter gou agtergekom dat die winste van die handel in slawe baie groter was dié van die plantasies (De Villiers & Hirtle, 1997: 241).

Hierdie basis het met bogenoemde besoek van die Nederlandse kroonprins en prinses aan Ghana weer ter sprake gekom. Dit was veral na aanleiding van ‘n uitspraak wat Van Boxtel, destydse Nederlandse minister van Grootstede- en integrasiebeleid, in 2001 gemaak het. Hy het namens die Nederlandse regering gepraat oor “deep remorse” vir die imperiale en koloniale verlede van Nederland (Duursma, 2002b). In sowel Van Boxtel as prins Willem-Alexander se toesprake is daar volgens Duursma egter nie ‘n duidelike standpunt ingeneem of ‘n skulderkenning gemaak oor Nederland as ‘n land wat in die verlede met slawe handel gedryf het nie. Willem-Alexander het dit gehou by: “We kijken nu met wroeging terug op die donkere

⁵ Fort Elmina, waarvandaan die slawe na Nederlandse grondgebiede vervoer is, is in 1481 deur die Portugese gebou en het oorspronklik die Fort van São Jorge de Mina geheet (De Villiers & Hirtle, 1997: 240). Vanaf 1637 tot en met 1872 was die fort, die oudste Europese gebou in Afrika, die hoofkwartier van die Nederlandse handelaars aan die Goudkus (Duursma, 2002b).

periode van menselijke relaties, en we herinneren ons de slachtoffers van die onmenselijke handel” (Duursma, 2002b).

Slawehandel is in 1815 deur die Weense Kongres afgeskaf nadat dit as onmenslik verklaar is (Grant & Temperley, 1952: 138 – oorspronklik gepubliseer in 1927). In die roman word daar gesê: “Slavernij was immers sinds het Congres van Wenen in 1815 aan banden gelegd en het ronselen van onvrijen sindsdien verboden” (75⁶). In 1837 is daar egter ‘n kontrak tussen die Ashantyne en Nederland opgestel wat die Nederlandse regering in staat gestel het om op te tree soos hulle wou sonder om (op daardie stadium) aan enige iemand verantwoording te doen. In plaas daarvan om onwettige *slawe* te koop, sou Nederlandse ekspedisies *rekrute* – wat hul name vrywillig opgegee het – vir die Nederlands-Indiese leër werf:

Een contract werd opgesteld: in ruil voor vuurwapens verplichtte de *Asantehene* zich aan de Hollandse agent Huydecoper⁷ elk jaar duizend mannelijke slaven/rekruten te leveren. (Slaven *schuine* streep rekruten, een streepje dat de Hollanders later veel internationale verontwaardiging zou bezorgen en een officiële aanklacht, door Engeland ingediend, wegens overtreding van het verbod op de slavenhandel) (61).

Die Nederlandse regering het die slawe/rekrute dan ‘n lening gegee waarmee hulle hulself kon vry koop – ‘n lening wat deur hul soldy van die Nederlands-Indiese leër afgelos moes word⁸. Kwasi stel dat daar ‘n klein verskil was tussen die ou vorm van slawerny en hierdie nuwe manier wat mense nog steeds gedwing het om hul lewens in ‘n soort slawerny te slyt. Nou het hulle naamloos gebly en dus sonder identiteit:

Het is dan ook geen wonder dat de commandeur van Elmina bij het arriveren van de nieuwe ‘Nederlandse soldaten’ uit Kumasi zich soms in het logboek nog verschreef.

⁶ Verwysings na en aanhalings uit *De swarte met het witte hart* (1997) sal voortaan slegs met ‘n bladsynommer aangegee word.

⁷ Let op die ironie van die man se van.

⁸ Die rekrute het later in Nederlands-Indië as “blanda items” bekend gestaan en is spottenderwys ‘Sneeuwitje’ genoem: “Dat is een Hollandse grap. De Javaanse naam voor de Afrikaanse militairen in het Oost-Indisch Leger luidt ‘blanda itams’, zwarte Hollanders. [...] De Hollanders [...] hebben om te schelden deze bijnaam omgekeerd (93)

Als hij zich daarop betrapte, haalde hij dat *slaven* snel door en verbeterde zich: *rekruten* (76).

Op hierdie manier was die ‘slawe’ op papier dus vry, maar in die praktyk het hulle situasie geensins verander nie aangesien hulle nog steeds aan ‘n kontrak gebonde was (www.werkplaats-afanse.nl/zwartewitthart.htm). In hierdie verband was die voorwaardes waaronder Kwasi en Kwame as onderpand vir die instandhouding van die ooreenkoms na Nederland geneem is, ook die voorwaardes wat van hulle gevangenes gemaak het van ‘n stelsel waarvoor hulle geen beheer kon uitoefen nie. Hulle het in die figuurlike sin van die woord slawe van die Nederlandse regering geword. Dit is interessant om te merk dat dit vir Kwasi, wanneer hy as ou man oor sy lewe nadink om dit vir sy kinders op te skryf, ‘n saak van eer is dat die aard van die transaksie waarvoor hy en Kwame die onderpand was, ingesien moet word (75). Dit kan veral as ‘n poging van Japin se kant gesien word om die Nederlandse samelewing bewus van Nederland se imperialistiese optrede te maak.

1.1.2.3 Die kontrak: basis van ‘n historiese roman

De zwarte met het witte hart kan beskou word as ‘n biografiese vertelling van die twee Ashantynse prinse, Kwasi Boachi en Kwame Poku, wat na Nederland gestuur is om daar ‘n “Nederlandse opvoeding” (74) te ontvang en die gevolge wat hierdie verandering vir hulle ingehou het. Kwasi en Kwame was die onderpand of waarborg vir die nakoming van die *Asantehene* se verpligtinge van bogenoemde ooreenkoms (sien 1.1.2.2). Van Drunen noem die feit dat die *Ashantehene* sy seun en neef as onderpand vir die ooreenkoms gegee het, in sy reisverslag wat in die roman weergegee word “een teken van goede wil” (61)⁹. Later beskryf hy, in sy verslag aan die Nederlandse koning, vir Kwasi en Kwame as “*twee geschenken [...] die de Hollanders van zijn [die Ashantehene] toewijding aan hen en het naleven van de*

⁹ ‘n Getikte uittreksel van hierdie reisverslag, die *Dagboek der reize van eenen officier der Nederlandsche zending naar den koning van Ashanté (in het binnenland van Africa) in de jaren 1836 en 1837*, kan in die Gemeentearchief van Delft besigtig word. Dit is onder andere in die Bataviaasch Nieuwsblad van 11 Julie 1904, twee dae na die dood van Kwasi Boachi, gepubliseer (www.delft.nl/sites/sites/gemeentearchief).

gesloten overeenkomst moesten overtuigen” (67). Met hierdie ‘ooreenkoms’ het Kwaku Dua, die *Asantehene* van die Goudkus en Kwasi se pa, die verhouding tussen sy land en Nederland beseël en daarmee ook die lot van Kwasi en Kwame, soos wat dit in die roman se voorstelling daarvan teruggevind kan word.

Kwaku Dua, die sewende *Asantehene* van die Unie van Ashanti, word in die roman geskets as ‘n heerser wat meer as drank en wapens uit die ou kontrakte wou haal wat tussen Nederland en die Ashanti opgestel is en waarmee slawe/rekrute na Nederlands-Indië geneem is. Deur sy seun en neef as onderpand van hierdie ooreenkoms na Nederland te stuur, het hy skynbaar gehoop dat “de kennis en wetenschappelijke berekening van de witten ons volk van dienst zouden kunnen zijn” (37). Wanneer die kennis wat Kwame opgedoen het, later wel tot nut van die Ashantyne kon wees, word dit egter afgewys:

De priesters [zijn] fel gekant tegen nieuwe buitenlandse invloed, en ik [Kwame] zou voor hen als troonopvolger onacceptabel zijn. Bovendien zou Kwaku Dua zich bedreigd voelen door mijn nabijheid en vrezen dat ik meer kennis bezit dan hij. Wat een ironie. Hij bezit juist alle kennis waar ik naar verlang, en alles wat ik weet wil ik daar graag voor geven (270)¹⁰.

1.1.3 “A rich and risky novel”

De zwarte met het witte hart is deur Arthur Japin uit feit en fiksie geskep om die tragiese lewens van Kwasi Boachi en Kwame Poku onder die aandag van die leser te bring en, soos hy dit stel, “de mensen te laten weten wie zij [waren] geweest” (Blom, 1997)¹¹. Spivak waarsku wel teen so ‘n projek of poging: “It is dangerous when the

¹⁰ Hierdie vrees vir enige Westerse invloede soos dit hier in Kwame se woorde gestel word, word byna ironies wanneer gekyk word na die mate waarin die Christelike geloof, in wese ‘n Westerse tradisie, vandag ‘n plek in die Ghanese samelewing het. Marq de Villiers se waarneming hiervan: “Christianity, clearly, has made a kind of clean sweep of the cities [of Ghana]” (De Villiers en Hirtle, 1997: 235).

¹¹ Volgens Japin het dit b6o ieder verwagting geskied: “In Nederland zijn weinig *lezende* [my beklemtoning – PF] mensen die niet weten wie Kwasi en Kwame waren. Er verschijnen restaurants met hun naam en wandelroutes langs de plaatsen in Delft die voor hen belangrijk waren. Men verkoopt Kwasi’s portret als ansichtkaart. Voor publicatie wist helemaal niemand wie zij waren” (Japin, 2002).

intellectual masquerades as the absent nonrepresenter who lets the oppressed speak for themselves” (Spivak, 1988b: 87). Die outeur wat agter ‘n masker skuil moet voortdurend daarteen waak om homself afwesig te stel deur ‘n klaarblyklik selektiewe blik op sy/haar representasie van die Ander. Indien so ‘n projek ook nog gepaard gaan met ‘n gevoel van nostalgie na iets wat ‘verdwyn’ het – soos byvoorbeeld die koloniale verlede van ‘n land en die voordele wat dit vir bepaalde groepe ingehou het – waarsku Spivak verder dat dit ‘n vernietigende uitwerking kan hê op ondersoeke na die historiese en sosiale werklikhede en die manier waarop dit voorgestel word selfs al word daar met ‘n kritiese bril na die invloed van imperialisme gekyk (Spivak, 1988b: 87).

De swarte met het witte hart handel oor ‘n deel uit Nederland se koloniale geskiedenis waaroor vir ‘n lang tyd geswyg is. Michael Pye noem dit daarom in sy resensie, getiteld “Displaced Person”, wat gaan oor die Engelse vertaling van die roman, Japin se “rich and risky first novel”. Dit is volgens hom ‘n “telling fragment from the saga of displacement that Europe’s empires imposed upon other peoples’ bodies and souls” (Pye, 2001). Die roman het in dié sin veral in Ghana, die twee prinse se land van herkoms, die aandag gevestig op die gevolge van die Europese imperialistiese beleid. Die burgemeester van Accra, Ghana beskou die roman selfs as so ‘n belangrike historiese dokument dat hy dit in die geskiedenisonderwys wil integreer omdat die Ghanese volgens hom nie tyd het om na die verlede te kyk nie, want “ze [hebben] het veel te druk met overleven” (Gruppen, 2001)¹². Hy hoop dat hierdie roman ‘n verandering daarin teweeg sal bring. Die geskiedenis wat in *De swarte met het witte hart* as verhaal aangebied word, is dus een wat op verskillende maniere van belang kan wees in die uitwerking wat dit moontlik kan hê. Die effek van hierdie verhaal en die bydrae wat dit tot die opbou van ‘n samelewing soos dié van Ghana kan lewer, word egter ook bepaal deur die manier waarop dit vertel of aangebied word.

¹² Die kwessie of ‘n historiese roman ook ‘n betroubare historiese dokument is, is een wat

1.2 Probleemstelling en metodologiese raamwerk

If you try to nail anything down in the novel, either it kills the novel, or the novel gets up and walks away with the nail.

D.H. Lawrence

Die kwessie wat ek in hierdie studie ondersoek, is die representasie van 'n swart hoofkarakter wat in die 19de eeu geleef het deur 'n blanke outeur wat uit 'n laat 20ste-euse konteks daarvoor skryf en daardie swart hoofkarakter in die eerste persoon aan die woord stel. Wat impliseer so 'n onderneming deur die outeur? Wat is die gevolge daarvan? Wat hou dit in vir die hoofkarakter, die outeur en die leser? Is so 'n onderneming hoegenaamd moontlik? Wie is dit wat eintlik aan die woord is – is dit Kwasi as swart hoofkarakter of is dit Japin as outeur wat in die figuur van Kwasi as karakter met die leser 'praat'?

Alhoewel Ghana nooit deur Nederland as kolonie beset is nie, was daar tog 'n stelsel in werking wat tot onderdrukking, misbruik en vernedering gelei het soos wat meestal die geval in kolonies was. Dit is waarom daar in hierdie ondersoek veral gefokus sal word op aspekte soos representasie en interpretasie soos dit beskou word vanuit 'n teoretiese raamwerk daargestel deur koloniale en postkoloniale diskoerse. Kwasi Boachi en sy neef, Kwame Poku, sal in hierdie ondersoek dus as die koloniale Ander benader en benoem word omdat hulle aan 'n stelsel van onderdrukking, soortgelyk aan kolonialisme, onderworpe was – selfs al was hulle streng gesproke nie gekoloniseerdes nie. Aan die hand van teoretici soos Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Linda Hutcheon, Maaike Meijer en Frantz Fanon sal die representasie en interpretasie van die Ander, soos dit in *De swarte met het witte hart* plaasvind, van naderby bekyk word om die onderstaande vraagstukke te ontleed en antwoorde daarop te probeer vind. Dit sal ook gedoen word deur bepaalde tema's in die roman te identifiseer en spesifieke vertellings en gebeurtenisse, soos dit in die roman weergegee word, daarmee in verband te bring.

voortdurend kontroversie uitlok en word later in hierdie ondersoek aangespreek.

Is *De swarte met het witte hart* in die manier waarop dit deur die outeur benader is, 'n voortsetting van die koloniale diskoers of is dit 'n poging om hierdie vorm van diskoers te ondermyn deur daartéén in te skryf? Verskeie narratiewe konvensies wat tot 'n outeur se beskikking is en waarmee die koloniale diskoers óf onderhou óf ondermyn kan word, sal daarom krities in ondersoek beskou word. Indien dit uit die ondersoek blyk dat die roman onkrities binne die koloniale diskoers staan, kan die verdere vraag gestel word waarom die roman in die laat 20ste, begin 21ste eeu so oorwegend positief ontvang is. Ook sal gekyk word na die moontlike sosio-politieke bydrae wat 'n outeur kan lewer deur die posisie van swartmense in die koloniale tydperk as letterkundige onderwerp te neem.

2 'N TEORETIESE RAAMWERK

“Een ‘ware representatie’ van de werkelijkheid zou waardeloos zijn.”

F.R. Ankersmit

“Fiction is less strange and more representative than truth.”

Wellek & Warren

2.1 De swarte met het witte hart: ‘n representasie

Die roman, *De swarte met het witte hart*, sou as ‘n representasie of fiksionalisering van historiese gebeure, naamlik die lewe van Kwasi Boachi, gesien kon word. Arthur Japin dui dit ook as sodanig aan in die nawoord van sy roman:

De swarte met het witte hart is een roman, maar de hoofdpersonages hebben echt bestaan. Hun levens heb ik gereconstrueerd aan de hand van de feiten, zoals ik die heb aangetroffen in officiële en privé-documenten (431).

Hierdie nota, gerig aan die leser, maak dit (weliswaar pas aan die einde) duidelik dat die roman ‘n fiksionalisering van ‘n historiese gebeurtenis is. Hutcheon onderskei die woord ‘event’ van ‘fact’ om aan te dui dat historiese *gebeurtenisse* (‘events’), in hierdie geval Kwasi en Kwame se lewens, geïnterpreteer is, dat betekenis daaraan toegeken is en dat dit in teks omgeskakel is om uiteindelik as *feite* of gegewens (‘facts’), hier die roman, gepresenteer te word (Hutcheon, 1988: 92, 153). Volgens Hutcheon is die vrae wat daarom gestel moet word dié na die maniere waarop ons die verlede kan ken asook dié oor wat ons wel van die verlede kan ken: “*how can we know [the] past today – and what can we know of it?*” (Hutcheon, 1988: 92). Aangesien *De swarte met het witte hart* ‘n fiksionalisering van historiese gebeurtenisse is en sowel geskiedenis én fiksie as diskoerse (Hutcheon, 1988: 93 en 184) beskou kan word, is dit ook met hierdie vrae dat die outeur en leser van *De swarte met het witte hart* gekonfronteer word: *hoe* kan ons die gebeure van Kwasi en Kwame se lewens vandag ken en *wat* daaromtrent kan ons vandag ken?

2.1.1 Representasie

Wanneer daar van die standpunt uitgegaan word dat letterkunde ‘n weergawe van die

werklikheid is, word die term 'representasie' veral gebruik om die verhouding tussen letterkunde en die werklikheid aan te dui. Die woord 'representasie' suggereer die herhaling van 'n gegewe (Hutcheon, 1989: 32) en verwys in die letterkunde spesifiek na die "voorstelling, 'daarstelling' of nabootsing van die outeur se interpretasie van die werklikheid" (De Lange, 1992: 426).

Vir Ankersmit is die begrippe 'representasie' en 'interpretasie' daarom nou verweef (1996: 146). Die sogenaamde 'werklikheid' wat deur die outeur voor die gees geroep word, kan sowel "feitelijk" as "fictioneel" wees met die implikasie dat die representasie deur die gebruik van woorde die afwesige aanwesig stel (Van Gorp, 1998: 176). Of anders gestel: representasie verwys na die manier waarop 'n gebeurtenis – hetsy werklik of nie – in die vorm van byvoorbeeld 'n roman, aan die leser voorgestel of gepresenteer word.

2.1.2 Representasie en interpretasie: van die werklikheid gepraat

'n Onvermydelike onderdeel van hierdie proses van representasie en rekonstruksie, soos reeds aangedui met die verwysing na die onderskeid wat Hutcheon tref tussen 'event' en 'fact', is die outeur se poging om sy "subjektiewe interpretasie van en oordeel oor die 'werklikheid' te transformeer tot 'n taalmatige objek bestaande uit 'n nuwe bewussyn van die werklikheid" (De Lange, 1992: 426). Ankersmit (1996: 160) noem egter ook dat 'n representasie, juis as gevolg van interpretasie, nóóit outentiek kan wees of in direkte kontak met die gerepresenteerde kan kom nie. Dit is omdat enige vorm van kontak met die gerepresenteerde deur ander interpretasies of 'n interpretasiegeskiedenis bemiddel word. Dit lei daartoe dat die representasie die gerepresenteerde verdring sodat al wat op die ou end van die gerepresenteerde kán oorbly, interpretasies en representasies is: die historiese werklikheid kan nooit geken word nie. Wanneer 'n gerepresenteerde op hierdie manier in 'n teks geïnterpreteer en gerepresenteer word, het dit wel, wat Meijer noem, 'n werklikheidsvormende krag omdat dit op 'n indirekte manier 'n nuwe werklikheid of realiteit binne 'n reeds bestaande wêreld skep (Meijer, 1996: 89). Hutcheon sê: "It is only by narrativizing the past that we will accept it as true" (Hutcheon, 1988: 143). Die woorde van die Deense outeur, Hans Christian Andersen vir wie veral Kwame volgens die roman groot

bewondering gehad het, dui op hierdie werklikheidsvormende krag van letterkunde: “Schrijven is per ongeluk de waarheid liegen” (279).

Dit is slegs wanneer ‘n gebeurtenis (‘event’) in feit (‘fact’) omskep word, dat daar aanvaar en op ‘n manier geweet kan word, dat dit wel plaasgevind het. Die nuwe werklikheid wat aan die leser voorgehou word, bring hom/haar dikwels te staan voor nuwe insigte, of anders gestel, ‘n “nuwe bewussyn”, van die wêreld om hom/haar heen. Lees word dan ‘n “act of faith”, omdat dit nie net ’n aanvaarding van die betrokke vertelling impliseer nie, maar ook ’n wegdoen met vorige oordele (Kossew 1996: 52). Sodoende het skryf en lees nie net ’n werklikheidsvormende krag nie, maar ook ’n werklikheidsveranderende krag.

Ook Wellek en Warren (1963: 23 – oorspronklik gepubliseer in 1949) beskryf letterkunde as iets wat nie net uit verwysings na die wêreld om ons heen of ekspressies van die outeur se houding of idees bestaan nie, maar beskou dit as iets wat oor die vermoë beskik om die leser se houding te beïnvloed, die leser te oorreed en sodoende sy/haar houding en optrede uiteindelik ook te verander. Dit geld nie net vir die kunste of letterkunde nie, want ook in die alledaagse en minder verhewe interaksies met die onmiddellike omgewing is dit so dat ‘n werklikheid slegs geken kan word deur middel van representasies (Ankersmit, 1996: 164). Voorbeelde hiervan sluit in koerantberiggewing, televisie- en radionuus, dokumentêre programme op televisie, ensovoort waar seleksie en ordening deur die joernalis, redakteur of regisseur die kennis van die leser, luisteraar of kyker bepaal. As verskillende vorme van diskoers bepaal hierdie media dus, deur op ‘n spesifieke manier met ‘n bepaalde onderwerp om te gaan, die manier waarop die onderwerp benader word (Huigen, 1996: 141). Letterkunde kan gevolglik as ‘n kragtige instrument beskou word wat die leser inspireer om in die wêreld om hom/haar heen in te gryp deurdat verskillende maniere waarop met bepaalde situasies omgegaan kan word, asook die gevolge van die betrokke optrede, deur letterkunde aan die leser getoon word.

2.2 *Edward Said*

2.2.1 Oor *re*-presentasies

‘n Seminale figuur om by die gesprek oor representasie in die letterkunde en veral die koloniale diskoers te betrek, is die outeur van *Orientalism* (1978) Edward Said. Alhoewel die werk nie primêr as ‘n analise van letterkunde oor die Oriënt gelees kan word nie, is dit tog ‘n werk wat op vrugbare wyse by hierdie ondersoek betrek kan word. Said beskou koloniale diskoers as iets wat in wese met die uitoefening van mag te make het en in *Orientalism* ontbloot hy die oriëntalistiese representasie van die Midde-Ooste as ‘n Westerse konstruksie (Huigen, 1996: 141, 142). Hy ondersoek die onteienende en toeëiende manier waarop die Oriënt deur Westerse outeurs gerepresenteer is en die manier waarop koloniale diskoers gelei het tot ‘n konstruksie van die Ander en daarmee tot ‘n soort wanpersepsie van die Ooste deur die Weste (Meijer, 1996: 118). Dit is ook waarom hy die effek van tekste, as ‘n vorm van diskoers, as volg omskryf: “Texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe (Said, 1978: 94)¹³. Said verwys spesifiek na die manier waarop die oriëntalistiese diskoers, geskep deur outeurs en akademici, die Weste daartoe in staat gestel het om mag oor die koloniale Ander uit te oefen en te behou omdat dit die Oriënt kenbaar en daarmee beheerbaar gemaak het:

[...] consider Napoleon and de Lesseps. Everything they knew, more or less, came from books written in the tradition of Orientalism, placed in its library of *idées reçues*; for them the Orient, like the fierce lion, was something to be encountered and dealt with to a certain extent *because* the texts made that Orient possible. Such an Orient was silent, available to Europe for the realization of projects that involved but were never directly responsible to the native inhabitants [...] (Said, 1978: 94).

Oor representasie as konsep skryf Said ook die volgende: “[...] there is no such thing as a delivered presence, but [only – PF] a *re*-presence, or a representation” (Said, 1978: 21). “*Re*-presence[s]” kan niks meer of minder wees as die uitbeelding van ‘n

¹³ Vergelyk dit met die opmerking deur Meijer waarna vroeër verwys is oor die werklikheidsvormende krag van tekste.

bepaalde voorstelling, gemaak vanuit 'n bepaalde perspektief nie: dus is dit 'n spesifieke interpretasie. Die manier waarop Said die term 'representasie' gebruik suggereer egter dat daar 'n verband bestaan tussen die diskoers waarmee gerepresenteer word en die werklikheid waarna dit verwys (Huigen, 1996: 38). Vir baie teoretici is só 'n benadering, waar representasies op dié manier met die waarheid verbind word en selfs as die waarheid beskou word, 'n naïewe een omdat onder andere letterkunde volgens hulle nie 'n eksterne wêreld, of dit nou histories of hedendaags is, kan weergee nie óf omdat daar niks is om te representeer nie óf omdat representasies reeds – per definisie – onmoontlik is (Shaw, 1991: 533).

2.2.2 *Re*-representasies as doelgerigte ondernemings

Gesien die werklikheidsvormende krag van representasie as diskoers, soos gestel deur Meijer en Said, is 'n vraag wat nou gestel moet word, dié een na die aard en invloed van representasies. Said stel dat representasies ingebed is in die taal, kultuur en politieke oortuiging van die representeerder (Said, 1978: 272). Vir Said is diskoers niks meer nie as iets wat deur taal gekonstrueer word en wat deur 'n inbedding in gesaghebbende institusies daartoe in staat is om geloof in sy 'waarheid' af te dwing (Huigen, 1996: 38). Dit lei daartoe dat iets soos 'ware' representasies in wese onmoontlik is omdat alle representasies, juis omdat hulle *re*-representasies is, onomwonde aan die representeerder se interpretasie verbonde is en dus ook bemiddeld is.

Hiermee saam is dit ook bepalend om in ag te neem dat Said beweer dat representasies altyd 'n doel of selfs meerdere doeleindes voor oë het. Daar is volgens hom altyd 'n rede waarom iets gerepresenteer word: “[...] representations have purposes, they are effective much of the time [and] they accomplish one or many tasks” (Said, 1978: 273). In daardie geval, wat sou die doel (of doeleindes) van *De swarte met het witte hart* dan wees? Hoe beïnvloed die seleksie van historiese materiaal in hierdie roman die manier waarop daar met representasies en die doel daarvan, soos verwoord deur Said, omgegaan kan word?

2.2.3 'n Kritiese blik op Said

Daar kan egter nie onkrities met Said se standpunte gewerk word nie aangesien daar 'n mate van ambivalensie in *Orientalism* teenwoordig is (Pennycook, 1998: 164). Dit is naamlik moeilik om te bepaal of hy met Oriëntalisme as 'n *misrepresentasie* van die 'realiteit' omgaan en of hy Oriëntalisme sien as 'n stelsel van representasies. Said beweer dat dit die laaste is (Pennycook, 1998: 164), maar Huigen stel in *De weg naar Monomotapa* (1996: 42) dat Said dit herhaaldelik laat deurskemer dat die oriëntaliste 'n verkeerde voorstelling van sake gegee het. Dit is volgens Said veral omdat die representasie van so 'n ander wereld eerder 'n projeksie van diegene is wat oor hierdie ander wêreld skryf (Huigen, 1996: 57). Indien daarvan uitgegaan word dat Oriëntalisme wel so 'n misrepresentasie is, soos laasgenoemde stelling suggereer, word geïmpliseer dat daar wel 'n realiteit is wat gerepresenteer kán word, maar dat die manier waarop daar in die letterkunde en die wetenskap mee omgegaan is en word, nie 'n ware voorstelling van hierdie realiteit bied nie. Wanneer daar egter van die standpunt uitgegaan word dat Oriëntalisme 'n stelsel van representasies is, impliseer dit dat daar buite die raamwerk van diskoers, wat reeds 'n bepaalde realiteit geskep het, nie 'n ander realiteit kan bestaan nie.

Al wat moontlik is, is 'n kritiese analise van die sogenaamde "truth effects" (Pennycook, 1998; 164) van diskoerse of, anders gestel, die manier waarop 'n teks die leser op 'n bepaalde manier laat optree óf nie laat optree nie. Wanneer bogenoemde op die analise van die roman van toepassing gemaak word, beteken dit dat Kwasi Boachi, die historiese figuur, van Kwasi Boachi, die karakter van *De swarte met het witte hart*, geskei moet word omdat 'n vermenging van die twee wat die pretensie het om die sogenaamde waarheid te wees die leser kan verwar in die beeld wat hy/sy van Kwasi as historiese figuur aan die een kant en van Kwasi as literêre figuur aan die ander kant, vorm. Hierdie skeiding tussen werklikheid en fiksie is egter iets wat Japin blykbaar nie in gedagte gehad het nie:

De immense hiaten in de overgeleverde feiten heb ik ingevuld met mijn eigen gedachten en ideeën. Ik -en ik alleen- kan de roman lezen als mijn eigen autobiografie. *Voor ieder ander is het het leven van Kwasi en Kwame* [my beklemtoning – PF] (Japin, 2002).

Dit beteken dat daar wel 'n historiese gebeurtenis (Hutcheon se 'event') is wat ge-representeer kan word, maar dat die manier waarop dit as feit (Hutcheon se 'fact') in die roman gepresenteer word, ondersoek moet word.

2.3 *Representasie in die historiese roman*

'n Roman wat op historiese gegewens gebaseer is, ook genoem 'n historiese roman, probeer om, deur uitsonderlike mense as karakters voor te stel, sowel die duidelike as onderliggende prosesse en strukture wat in die loop van geskiedenis aanwesig was, weer te gee (Shaw, 1991: 533). Die tipiese karakters van 'n historiese roman is daarom interpreteerders wat as bemiddelaars tussen die hede en verlede optree. Deur hul denke, daade en woorde word "what is implicit in the cultural motivation of the past" aan die leser duidelik gemaak sodat die omstandighede waarin die leser hom/haarself bevind, begryp kan word (Shaw, 1991: 533). Hiermee word karakters in historiese romans nie gesien as representasies van historiese kragte nie, maar as 'n artistieke middel waarmee hierdie historiese kragte gedemonstreer kan word en waarmee die leser by 'n proses van historiese kennis betrek kan word (Shaw, 1991: 535).

2.3.1 *Historiese gebeurtenisse as letterkunde*

Die verlede kan op allerlei maniere in die letterkunde gebruik word – volgens Japin juis omdat tydsverloop 'n afstand skep wat die "alledaagse kneuterigheid" laat verdwyn en perspektief op die verlede vergroot (Somers, 1997). Shaw onderskei in sy artikel "The Historical Novel" (1991) drie van hierdie maniere na aanleiding van die tradisionele historiese romans van Sir Walter Scott en sy tydgenote. Aangesien Japin se roman, myns insiens, as 'n voorbeeld van 'n tradisionele historiese roman gelees kan word, is dit van belang om hieraan aandag te gee.

Gebeure wat in die verlede afgespeel het, word soms aangewend om 'n storie, wat net so goed in die hede kon afgespeel het, meer lewendig en aangrypend te maak: "[...] the assumption here is one the rise of historicism probably helped to encourage, namely that the past has a particular poignancy and vitality" (Shaw, 1991: 537).

Volgens Shaw is sulke romans egter “thin and superficial” en maak die kritikus sy taak vir homself eenvoudiger deur aan te neem dat historiese gegewens slegs vir die dramatiese effek daarvan gebruik word en nie om een of ander ideologiese of politieke oortuiging aan die leser mee te deel nie (Shaw, 1991: 537).

‘n Tweede manier waarop die geskiedenis in letterkunde gebruik kan word, is wanneer dit optree as ‘n “pastoral region, providing a screen onto which present, personal or cultural concerns can be projected and play themselves out” (Shaw, 1991: 537). Wanneer die verlede in die letterkunde voorgestel word, kan dit dus byvoorbeeld aandui in welke mate ideologië ‘n bepalende uitwerking op die samelewing gehad het en steeds het. Dit kan ook ‘n manier vir die outeur wees om ‘n morele standpunt – nie noodwendig sy/haar eie nie – te weerspieël en die implikasies daarvan te demonstreeer deur die karakters wat hy gebruik. Dit beteken nie dat die karakters wat in die verhaal voorgestel word, *per se* bestaan het nie – hulle funksioneer eerder as artistieke middele sodat die historiese getrouheid van ‘n verhaal van groter belang word as die historiese korrektheid daarvan.

‘n Laaste manier wat Shaw aandui in sy bespreking van die voorstelling en/of benutting van geskiedenis in die letterkunde, het te make met die wyse waarop historiese fiksie ‘n reeks uiteenlopende historiese belange en aansprake representeer. Hierdie belange en aansprake wissel tussen die sinchroniese besonderhede op ‘n gegewe oomblik in die verlede en die diachroniese werkinge van die historiese prosesse self op die kontemporêre omstandighede (Shaw, 1991: 537).

2.3.2 Letterkunde as representasie van historiese feite

Die roman, *De swarte met het witte hart*, kan volgens resensent Otto Blom (1997) blykbaar as ‘n poging om die geskiedenis te laat herleef, gelees word sodat die leser, deur die representasie van Japin, kan weet wie Kwasi en Kwame werklik was. ‘n Soortgelyke standpunt, naamlik dat literêre werke as betroubare historiese bronne gebruik kan word, is een wat veral deur Lily Clerkx en Wim Wertheim (1991) ondersteun word – ‘n opinie wat geëggo word in die opmerking van die burgemeester van Accra waarna vroeër verwys is wat betref die relevansie van *De swarte met het*

witte hart as roman vir die Ghanese samelewing (sien p. 11). Clerkx en Wertheim sien die geskiedenis en letterkunde wat oor die verlede handel as 'n venster op historiese gebeure en interpreteer dit as bronne wat byvoorbeeld die 'werklikheid' van die koloniale leefstyl weergee (Meijer, 1996: 126, voetnota 7). So 'n siening is egter nie krities ten opsigte van die konsep van die sogenaamde 'werklikheid' en die manier waarop dit vanuit verskillende perspektiewe gekonstrueer word nie. Clerkx en Wertheim volstaan eerder met die mening dat 'n rekonstruksie van houdings wat in 'n roman of kortverhaal weergegee word voldoende is om 'n getroue weergawe van die Self se blik op die Ander te gee (Clerkx en Wertheim, 1991: 100). Wanneer hierdie siening nougeset gevolg word, word die idee dat representasie tegelyk 'n interpretasie is, geïgnoreer en kán 'n representasie niks meer as die bemiddelde voorstelling, verbonde aan die taal, kultuur en politieke oortuiging van die outeur, wees nie. Die feit dat daar beduidend minder literatuur deur die koloniale Ander as deur die koloniale Self geproduseer is – iets wat moontlik 'n bydrae tot die sogenaamde 'werklikheid' of getrouheid van representasies sou kon lewer – bevestig die eensydigheid van ondernemings waar die letterkunde gebruik word om die verlede te rekonstrueer¹⁴.

Maaïke Meijer argumenteer dat daar 'n ander rede is waarom die geskiedenis en letterkunde met mekaar vergelyk kan word. Romans (as 'n spesifieke genre van letterkunde) is nie soos spieëls wat feite presies reflekteer nie, maar bied eerder glimpse op gebeure omdat hulle slegs konstruksies en dus interpretasies van 'n gedéélte van die verlede is. Die geheel kan naamlik nooit bevat word nie. 'n Meer gepaste metafoor sou dus dié van 'n gebroke spieël wees waarin slegs disproporsionele dele van 'n beeld weergegee word.

¹⁴ Dit impliseer egter nie dat daar geen tekste deur gekoloniseerdes geproduseer is nie. Hierdie werke is egter, soos die gekoloniseerdes, gemarginaliseer waardeur dit weinig belangstelling gewek het of aandag gekry het. Hierin kan spesifiek verwys word na 'n ondersoek gedoen deur Huigen soos dit verwoord word in sy artikel, "Michiel Christiaan Vos: de eerste zwarte schrijver in Zuid-Afrika" (Huigen, 1997). Dit handel oor die eerste swart skrywer in Suid-Afrika, Michiel Christiaan Vos wat *Merkwaardig geval* (1824) – 'n outobiografie – geskryf het en waarin hy hom uitspreek oor die situasie van slawe aan die

2.3.3 Representasie van historiese gegewens in die Afrikaanse letterkunde: 'n landskap van versonne waarhede

Gesien Suid-Afrika se apartheidsverlede en rassebevoorrouting wat algemeen voorgekom het, is die kwessie van representasie, of anders gestel, die manier waarop geskiedenis in die letterkunde vanuit 'n blanke perspektief as enigste moontlike perspektief weergegee word, 'n komplekse saak wat al aanleiding tot 'n aantal gesprekke gegee het. Hier word spesifiek verwys na André P. Brink se werke wat oor slawe en vroue handel soos dit hanteer word in 'n ongepubliseerde artikel deur Louise Viljoen (2002a) waarin Spivak se vraag, "Can the Subaltern Speak?" (Spivak, 1988b), herhaal en uitgebrei word.

2.3.3.1 Vertellers van die 'waarheid'

Ander werke benewens dié van Brink wat betrek kan word, is *Pieterrella van die Kaap* (2000) deur Dalene Matthee en *Eilande* (2002) deur Dan Sleigh. In beide romans, soos ook die geval by *De swarte met het witte hart*, beskou en interpreteer die outeurs die gebeure wat in die onderskeie verhale vervat is, vanaf 'n historiese afstand. In sowel *Pieterrella van die Kaap* as in *Eilande* is dit nie net die kwessie van geskiedskrywing wat aangespreek kan word nie, maar ook dié van representasie van swart deur wit. Vir 'n feitelik korrekte weergawe het Matthee en Sleigh (en Japin) staatgemaak op bronne uit argiewe. Hierdie bronne word egter dikwels gekenmerk deur vooroordeel omdat dit vanuit 'n blanke, meestal koloniale perspektief geskryf is. In die woorde van Stanford (1998: 66):

One source of bias in evidence is sheer chance. It is quite fortuitous what happens to have been written and what not. It is even more fortuitous what happens to have survived [...]. A greater bias results from the fact that the winners and not the losers write history. In general we know more of the deeds of men than of women, of slavers than of slaves, of imperialists than of subject peoples [...].

In die poging om 'n meer 'gebalanseerde' blik op die verlede te bied, kan daar van Brink beweer word dat hy 'n uitsondering is ten opsigte van die gebruik van historiese

materiaal uit argiewe. Brink erken prontuit dat hy by geleentheid bronne vervals om as ‘verteller van die waarheid’, ongeag die gevolge daarvan, die leser deur die landskappe van die waarheid te lei en ‘n kaart van die geskiedenis te teken wat sowel ‘n koloniale perspektief as dié van gemarginaliseerdes in kaart bring (Kossew, 1996: 55). Dit kan tot ‘n mate ook van Sleigh beweer word – veral waar gebeure vanuit Chief Harry se perspektief in die eerste hoofstuk van *Eilande* (Sleight, 2002: 3-54) vertel word. Hiervoor moes Sleigh op ander perspektiewe – nie noodwendig vervalste bronne soos in die geval van Brink nie – staatmaak om die blik van die gemarginaliseerde te konstrueer om so die leemtes wat deur gedeeltelike en eensydige dokumentasie van die geskiedenis ontstaan het, te vul. Dit introduceer weer die problematiek van die erkenning van die geskiedenis van die Ander. Die inkorporering van die ‘stem’ van die Ander kan as deel van ‘n poging om ‘n meer akkurate weergawe (vir sover as wat ‘n ‘akkurate’ weergawe moontlik is – PF) van die huidige ‘landskap’ weer te gee, beskou word (Kossew, 1996: 55 en Viljoen, 2002a). Brink se roman *n Oomblik in die wind* (1975), is ‘n goeie voorbeeld van die outeur wat as ‘verteller van die waarheid’ probeer optree. Deurdadig hy die slaaf, Adam, as verteenwoordiger van die stemlose én die vrou, Elisabeth, as verteenwoordiger van die koloniale instansie beurtelings ‘n stem gee, probeer hy om die “windsels” af te stroop: “Nie maar om dit oor te vertel of te herskep nie; maar om dit oop te maak en van nuuts af te laat gebeur” (Brink, 1975: 12).

Daar kan gevolglik sprake wees van ‘n dubbele fokus. Aan die een kant is daar die narratief deur die historiese figuur as ek-verteller en aan die ander kant die narratief van die outeur as ‘verteller van die waarheid’ wat die leser deur landskappe lei wat verskillende en selfs uiteenlopende perspektiewe op die ‘waarheid’ bied. Hierin lê nog ‘n rede waarom die werke van Mathee en Sleight by hierdie analise en bespreking betrek kan word. Die outeurs het hulself nie direk in die teks aanwesig gestel nie, maar bepaalde morele standpunte word nog steeds by monde van die karakters en/of vertellers in die verhale, aan die leser oorgedra¹⁵. Dit maak waarskynlik van *De*

¹⁵ Viljoen maak oor *Eilande* wel ‘n opmerking oor die klerk De Grevenbroek, “wat sy

zwarte met het witte hart die soveelste roman in 'n lang ry wat steun op die konvensie dat dit vanuit 'n *skynbaar* onbemiddelde perspektief vertel word omdat die outeur agter die masker van 'n ek-verteller skuil. Dit is juis 'n onderneming waarteen Spivak waarsku in haar werk, "Can the Subaltern Speak" (Spivak 1988a: 87) wat handel oor die onvermoë van die historiografie om die geskiedenis van die 'subaltern' te erken waardeur dit ook vir die gemarginaliseerde onmoontlik word om sy/haar stem (terug) te vind. Alhoewel dié artikel nie handel oor literêre tekste nie maar handel oor die, volgens Spivak, gemisïnterpreteerde posisie van vroue in Indië wat hulself vrywillig geoffer het by die begrafnisse van hul mans, bring sy 'n aantal belangrike punte na vore wat betref die redes waarom dit vir die gemarginaliseerde onmoontlik is om ooit gehoor te word. Vir Spivak is dit daarom naamlik belangrik om te kyk na die posisie van die subjek: "the place from which someone addresses or conceives of an issue and formulates its areas of importance" (Childs & Williams, 1997: 157). Selfs al skryf sy dus nie oor literêre representasies nie, sou sommige van die vrae wat sy in haar analise opper by 'n ondersoek na die representasie van die swart karakters in Japin se roman ter sprake gebring kan word.

2.3.4 Representasie van historiese gegewens in die Nederlandse letterkunde

In hierdie afdeling val die fokus op twee romans, *Koelie* (1932) deur Madelon Székely-Lulofs en *De heren van de thee* (1992) deur Hella S. Haasse. Hierdie romans is slegs twee voorbeelde van 'n magdom werke in die Nederlandse letterkunde waarin historiese gegewens 'n rol in die representasie van karakters en hul omstandighede, speel.

2.3.4.1 *Koelie*

Een van die bekendste romans in die Nederlandse letterkunde waarin die verhaal uit die *skynbaar* onbemiddelde perspektief van die, deur die outeur, verbeelde belewingswêreld met die sogenaamde Ander as fokalisator vertel word, is *Koelie*

notatjies inligting aan 'n garedraad ryg" wat die leser 'n "goeie beeld gee van die manier waarop Sleight die draad behou in hierdie enorme epos" (Viljoen, 2002b).

(1932) deur Madelon Székely-Lulofs. *Koelie* word dikwels as die komplement van *Rubber* gelees – ‘n roman, ook deur Székely-Lulofs wat in 1931, net vóór *Koelie*, verskyn het. Terwyl *Rubber* oor die blanke planterswêreld van Deli in die twintigerjare van die vorige eeu handel en ook vanuit so ‘n perspektief vertel word, gaan *Koelie* oor die wêreld van die kontrakarbeider in Nederlands-Indië in dieselfde tyd. Laasgenoemde se verhaal word deur ‘n eksterne verteller-fokalisator vertel vanuit, in teenstelling tot *Rubber*, die perspektief van die verskillende inheemse karakters daarin aanwesig. Nooit is daar ‘n blanke fokalisator in die roman aanwesig nie. Dit veronderstel dat dit die bedoeling van die roman as ‘n aanklag teen “het systeem van contractarbeid in Nederlands-Indië”, sou moes versterk (Meijer, 1996: 152, 153). Die hoofkarakter, Roeki, is egter nie ‘n subjek met wie die leser volledig kan identifiseer nie. Volgens Meijer kom identifikasie slegs gedeeltelik tot stand omdat die vertelinstansie so dominant is. Sy stel dat dit is “alsof de inheemse ingebede focalisatoren, Roeki inklus, slechts onder leiding aan het woord mogen zijn. [...] Steeds breekt de visie van de vertelinstansie door de ingebede inheemse visie heen” (Meijer, 1996: 156). Dit impliseer dat die fokalisators as koloniale subjekte selfs in hul eie ‘weergawes’ van bepaalde gebeure en omstandighede, nimmer vry sal of kan wees van koloniale oorheersing nie.

Die vraag wat Meijer oor hierdie roman stel, kan gevolglik in gelyke mate oor *De swarte met het witte hart* gestel word: “Krijgen we in dit boek een beeld van zwarte subjectiviteit, die door het koloniale bewustzijn niet kan worden gerepresenteerd?” (Meijer, 1996: 153). Omdat *Koelie* ook as ‘n Bildungsroman – “de tekst beschrijft de jeugd, het erotisch ontwaken, de volwassen-wording, de sociale inbedding en de levensloop van een representatief subject” (Meijer, 1996: 156) – omskryf word, versterk dit die relevansie en toepassing van hierdie vraag op *De swarte met het witte hart* aangesien Kwasi en Kwame met soortgelyke kwessies worstel. Kan *De swarte met het witte hart* met ander woorde as ‘n voorstelling van swart subjektiwiteit beskou word of is dit eerder ‘n weergawe van hoe die (blanke) outeur *dink* swart subjektiwiteit voorgestel behóórt te word?

2.3.4.2 *De heren van de thee*

De heren van de thee (Haasse, 1992) is, soos *De swarte met het witte hart*, 'n resente historiese roman wat ook gedeeltelik in Nederlands-Indië afspeel en die koloniale verlede van hierdie land vanuit 'n blanke perspektief uitbeeld deur die karakters wat daarin verwickeld was. *De heren van de thee* is die verhaal van die egpaar, Rudolf Kerkhoven en Jenny Roosegaarde Bisschop en hulle gesinslewe op 'n afgeleë tee-onderneming op Wes-Java. Meijer beskryf dit as 'n "mengvorm tussen historiese roman en dokumentaire" (Meijer 1996: 146). Haasse het sterk gebruik gemaak van die argiewe van die stigting "het Indisch thee-en familie-archief" waarin materiaal van en oor die families Van der Hucht en Kerkhoven bewaar word (Meijer, 1996: 146). In sowel *De heren van de thee* as in *De swarte met het witte hart* het die outeurs egter ook die vryheid benut om dokumente self te versin – Japin onder andere om die briewe wat Kwame vanuit Afrika aan Kwasi gestuur het te skryf en Haasse die dagboekinskrywings van Jenny. Kritiek wat deur Meijer teen Haasse uitgespreek is, sou egter verder ondersoek moet word om vas te stel of Japin ook daaraan skuldig is: die vryheid waarmee Haasse dokumente versin het, was sonder om met die "tal van literaire kunstgrepen een postkoloniale visie op deze geschiedenis[sen]" te bied (Meijer, 1996: 147). Haasse kon, volgens Meijer, byvoorbeeld gekies het om haar bronne anders te manipuleer (Meijer, 1996: 147).

De swarte met het witte hart onderskei homself wel van *De heren van de thee* in dié op sig dat die perspektief van 'n gekoloniseerde Kwasi, wat in sy verhouding met Ahim, sy lyfbediende, self as 'n soort kolonialis optree, aangebied word. Daar word egter weinig daaraan gedoen om hierdie koloniale houding, soos dit in die roman voorgestel word, te ondermyn en 'n alternatiewe blik op hierdie deel van die geskiedenis te bied. Wat Japin wél doen, is om die leser te laat sien hoe Kwasi, wat sterk deur sy omgewing gemarginaliseer is, voortdurend moes veg om nie steeds op grond van sy huidskleur ge- en veroordeel te word nie. *De swarte met het witte hart* sou op grond hiervan, soos *De heren van de thee*, as 'n poging gesien kon word van die "witte kultuur om zich het koloniale verleden te herinneren" (Meijer, 1996: 148).

2.3.5 “Knowing the past”

Brian McHale is van mening dat historiese romans ‘n skending van ontologiese raamwerke as die beskrywings van ‘n geheel impliseer deur voor te gee dat dit *die* geheel beskryf (McHale, 1987: 16 en 27). Die meer tradisionele historiese romans, waarvan *De swarte met het witte hart* myns insiens een is, probeer om hierdie skending te onderdruk en die ontologiese grense tussen twee wêrelde, die een ‘n fiksionele projeksie en die ander gebaseer op feite, te verskuil (McHale, 1987: 16, 17). Die historiese ‘feite’ (as weergawes van gebeure of ‘events’ soos Hutcheon daarna verwys) waarop ‘n roman gebaseer word, word vanuit hierdie verskuilde posisie geïnterpreteer en gerepresenteer om ‘n verhaal te word: “Knowing the past becomes a question of representing, that is, of constructing and interpreting, not of objective recording” (Hutcheon, 1989: 74).

Die 19de-eeuse ervarings van Kwasi Boachi soos opgeteken in verskeie bronne (wat al ‘n vorm van representasie en interpretasie opsig is), moes vertolk word sodat ‘n leser van die 20ste en 21ste eeu toegang daartoe kon verkry. Hierdie proses van vertolking waarin kronieke gebruik word om ‘n verhaal te konstrueer, fokus die aandag op die skryfdaad waarmee orde vanuit die hede op die verlede afgedruk word en waar enkoderende strategieë toegepas word om betekenis aan die verlede toe te ken (Hutcheon, 1989: 67). Dit is waarom ‘n plot gesien kan word as die representasie van ‘n veelvuldigheid van uiteenlopende en nie noodwendig chronologiese, maar eerder verstrooide gebeure (Hutcheon, 1989: 68). Die hiate wat onvermydelik ontstaan wanneer ‘n verhaal op gedokumenteerde gebeure gebaseer word, moet deur die outeur se eie idees, gedagtes en fantasiebeelde ingevul word (Japin, 2002). In *De swarte met het witte hart* word die outeur as God voorgestel wat slegs in die “grote lijnen” geïnteresseerd is:

Wij maken onze vlekken op het witte linnen en zien niet meer dan de smeerboel die we achterlaten, maar Hij, scheppend kunstenaar als Hij is, doet een paar passen terug en ziet daarin een voorstelling (25).

Hutcheon verwys in hierdie verband ook na Collingwood wat dit as die taak van die historikus (en by implikasie die outeur) beskou het om geloofwaardige stories te vertel

wat saamgestel is uit fragmente en onvolledige feite wat hy/sy dan verwerk. Sodoende word daar, in die vorm van 'n plot, vanuit die hede betekenis gegee aan die verlede (Hutcheon, 1989: 67). Sy verwys ook na Hayden White wat selfs verder met hierdie idee gegaan het deur uit te wys hoe historici deur middel van die skryfdaad onderdruk, herhaal, bepaalde aspekte ondergeskik maak om ander weer uit te lig en te rangskik volgens hulle interpretasie. Alles in 'n poging om 'n spesifieke betekenis aan die verlede toe te ken (Hutcheon, 1989: 67).

Die outeur (as historikus) versterk hierdeur die magsoorsisie wat hy verwerf deur die seleksie en ordening (maar ook weglating) van feitelike gegewens ten opsigte van die leser. Outeurs van historiese romans en lesers is daarom, soos historici, interpreteerders van gefragmenteerde dokumente. Hulle vul self die gapings in wat met die verloop van tyd ontstaan het en skep strukture wat, terwyl dit op 'n bepaalde manier sin aan gebeure verleen, nuwe totaliserende patrone vestig (Hutcheon, 1989: 87). In die werk, *Metahistory* (1973) deur Hayden White na wie hier bo verwys is, word daar selfs gargumenteer dat die manier waarop ons geskiedenis verstaan, bepaal word deur die manier waarop dit aan ons vertel word (Stanford, 1998: 221). Gevolglik word dit ook moontlik om te beweer dat die manier waarop Japin die lewe van Kwasi en Kwame sien en in die roman weergegee het, die manier word waarop die leser dit sien of ten minste die basis vorm waarvandaan die leser hul lewens interpreteer.

Die feit dat die roman, *De swarte met het witte hart*, gebaseer is op historiese gegewens en persoonlike sowel as amptelike dokumente, problematiseer myns insiens die kwessie rondom representasie. Japin het wél dokumente tot sy beskikking gehad waardeur hy in 'n beperkte mate toegang tot die mens, Kwasi Boachi en die omstandighede waaronder hy en sy neef, Kwame Poku, na Nederland is, kon kry. Dit is egter ook so dat daar noodwendig hiate ontstaan het as gevolg van dokumente wat verlore gegaan het en die feit dat alle gebeure nie opgeteken is nie. Japin was dus genoodsaak om hierdie gapings self in te vul met die beeld wat hy daarvan in gedagte gehad het. Hy moes dus 'n nuwe geheel skep sodat die leser die lewens van Kwasi en Kwame na aanleiding van sy representasie daarvan in die roman, kon rekonstrueer.

2.4 *Wit as swart*

Die kwessie van representasie word verder ge-problematiseer deurdat Japin in sy rol as blanke outeur die gegewens uit die perspektief van 'n swart ek-verteller aanbied. Om dit te kon doen, moes hy die beskikbare inligting vir homself toeëien en internaliseer en daarmee saam, interpreteer en representeer. Japin moes homself, as blanke wat in die 20ste eeu leef, in die skoene van 'n swart man plaas wat in 19de eeu geleef het. Dit impliseer, myns insiens, egter ook 'n proses van her-appropriasie (Kwasi en Kwame is al deur Nederland ge-approprieer) omdat die lewe van die koloniale Ander gerepresenteer word deur die seleksie en ordening van die outeur wat die manier waarop die leser die Ander sien, kan bepaal. Dit is 'n proses waardeur die Ander letterlik aan die genade van die outeur oorgelaat word.

Die vraag, “Wie se stem is dit?” staan daarom sentraal tot die onderwerp van hierdie tesis. Of dit nou die geur van die verlore wêreld van Kwame en Kwasi (Blom, 1997) of Kwasi Boachi self is, die afwesige word aanwesig gemaak deur/danksy die representasie en interpretasie van die outeur. Hy/sy word tot lewe geroep en aan die woord gestel en kán dus nie, selfs al is historiese dokumente gebruik, los staan van die tussenkoms, ontginning en bemiddeling van die outeur nie. Die afwesige word deur hierdie proses mimeties tot teks gemaak en word iets wat vóór dit nog nie buite die teks bestaan het nie (Duncan, 1993: 2 en 9). Vir die leser ís Kwasi Boachi en Kwame Poku die persone wat in *De swarte met het witte hart* voorgestel word. Die identiteite wat Japin vir hulle gekonstrueer het, *word* die realiteit waardeur dit vir die leser byna onmoontlik word om 'n ander Kwasi en Kwame voor te stel as die Kwasi en Kwame van die teks:

representation can [not] separate ‘facts’ from the acts of interpretation and narration that constitute them, for facts (though not events) are created in and by those acts. And what actually becomes fact depends as much as anything else on the social and cultural context of the historian [...] (Hutcheon, 1989: 76).

2.5 *Representasie en konteks*

'n Verdere probleem wat die gebruik van historiese bronne oplewer by die skryf en lees van literêre tekste en wat uitgestippel word deur Lidchi (1997), is die kwessie van

konteks. Die strategie waardeur 'n ek-verteller in 'n roman aan die woord gestel word, kan suggereer dat dit moontlik is om konteks te herskep. Anders as wat die geval by 'n afstandelike derdepersoonsverteller is wat meer as een perspektief op gebeure kan bied, is dit moontlik dat die leser met 'n ek-verteller 'n gevoel van meer direkte toegang tot die verteller self en gebeure soos dit in die verhaal afspeel, kry omdat gebeure vanuit 'n enkele perspektief weergegee word. Dit is egter nóg vir die outeur nóg vir die leser moontlik om die konteks waarbinne bronne geproduseer is, (volledig) te produseer of te rekonstrueer:

If artefacts can survive relatively intact as authentic primary material from the past, this does not mean that they have kept their primary or 'original' meaning intact, since the specifics of these can rarely be recaptured or replayed (Lidchi 1997: 163).

Die eietydse konteks waarvandaan die leser 'n werk benader, hou ook in dat 'n historiese dokument op 'n ander manier geïnterpreteer kan word as wat moontlik die bedoeling van die outeur was, omdat verdere of nuwe inligting in verband met die konteks van 'n betrokke dokument bygehaal kan word of bygehaal is. Dit sou beteken dat daar van sowel die outeur as die leser verwag kan word om vanuit hulle hedendaagse konteks en perspektief veel meer insig te toon in byvoorbeeld die koloniale stelsel en ideologiese strukture en die omvang van vergissinge wat in die verlede begaan is (Meijer, 1996: 145). Aangesien daar met 'n mate van nawete geskryf en gelees word, vergroot dit die moontlikheid om 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van bepaalde inhoud te ontwikkel alhoewel dit nie as 'n vanselfsprekendheid gesien kan word nie. *Die reuk van appels* (1993) deur Mark Behr is 'n voorbeeld van 'n Suid-Afrikaanse roman waarmee hierdie punt geïllustreer kan word. Die verhaal word deur 'n volwasse outeur aan die leser gebied maar dit word vertel vanuit die naïewe perspektief van 'n elfjarige seun, Marnus. Daar word dan van die leser verwag om dít wat implisiet deur Marnus gesê word, te herken en binne die historiese konteks van apartheid-Suid-Afrika te plaas, te interpreteer én 'n oordeel (hetsy positief of negatief) daaroor uit te spreek. *Die reuk van appels* gaan egter, anders as *De swarte met het witte hart*, met 'n resente deel van die geskiedenis om sodat dit waarskynlik vir die leser makliker is om bepaalde gebeure in konteks te plaas. Dit is nie noodwendig die geval met *De swarte met het witte hart* nie.

2.6 Homi Bhabha: die Ander as anders

'n Ander belangrike figuur om na te kyk in hierdie ondersoek soos dit fokus op die diskussie rondom representasie, is die "migrant intellectual", Homi Bhabha, aangesien hy 'n belangrike bydrae gelewer het tot die manier waarop koloniale diskoers omskryf kan word (Childs & Williams, 1997: 122). Alhoewel Bhabha vir Said as uitgangspunt gebruik, verskil hulle ook sterk van mekaar. Waar Said die verskille en opposisies tussen koloniseerder en gekoloniseerde bespreek, fokus Bhabha eerder op die punte van ooreenkoms tussen die twee en beskou hy stereotiperende voorstellinge as 'n manier om koloniale verhoudinge in stand te hou (Childs & Williams, 1997: 122). Hy sal dus ook by hierdie ondersoek betrek word om vas te stel of *De swarte met het witte hart* as 'n blote voortsetting van koloniale diskoers beskou sou kon word al dan nie, spesifiek ten opsigte van stereotipiese voorstellings van die Ander.

In die hoofstuk, "The Other Question" uit *The Location of Culture* (1994), definieer Bhabha koloniale diskoers as iets wat die gekoloniseerde as 'n sosiale werklikheid voorstel (Bhabha, 1994: 70). Die koloniale diskoers suggereer verder dat die 'Ander', in die voorstelling of representasie wat daar van hom/haar gemaak word, sowel volledig kenbaar as sigbaar is (Bhabha, 1994: 71). Alhoewel *De swarte met het witte hart* in 1997 – 'n tyd wat sommige akademiese histories gesien as die postkoloniale era beskou – verskyn het, beteken dit nie noodwendig dat dit in bepaalde opsigte nie as 'n vorm van koloniale diskoers beskou kan word nie. Kwasi Boachi word voorgestel as iemand wat, ten spyte van sy pogings om deel te word van die Nederlandse samelewing, nog steeds die Ander is: hy is en bly 'n swartman – selfs al het hy 'n 'wit hart'. Deurdat Kwasi as ek-verteller van die roman 'n kans kry om te 'praat' deur dagboekinskrywinge, terugblikke en briewe, word die illusie egter geskep dat hy, as die koloniale Ander, volledig kenbaar en voorstelbaar vir die leser is. Dit is ook waarom Spivak waarsku teen die onderneming van die outeur en intellektueel waarin hy/sy probeer om die diskoers van die samelewing se Ander te onthul én te ken (Spivak, 1988b: 66).

2.7 *Gayatri Spivak en die ontwykende Subjek*

Hiermee word nog 'n sleutelfiguur in die manier waarop die konsep, 'representasie' in die postkoloniale diskoers geïnterpreteer kan word, betrek by hierdie ondersoek. Selfs al is die term "Subaltern" wat sy gebruik om die misinterpretasie van die posisie van bepaalde groepe deur historiografe te benoem, nie direk op Kwasi Boachi en Kwame Poku van toepassing nie, is die fokus van haar ondersoek en analises wat, soos reeds genoem, veral op die posisie van die subjek: "the place from which someone addresses or conceives of an issue and formulates its areas of importance" (Childs & Williams, 1997: 157) dui, hier van groot belang. Haar fokuspunte kan binne die raamwerk wat hier gestel word op veral Japin se posisie as outeur, en dus representeerder, dui. Daar moet dus gekyk word na die plek waarvandaan Japin vir Kwasi en Kwame aan die leser bekend stel. Dit gaan dus veral oor Japin se seleksie van materiaal en die keuses wat hy uitgeoefen het om die twee neefs vanuit hulle marginale posisie in die samelewing te haal. Terwyl gebeure wél in die verlede plaasgevind het, is dit, soos hier die geval was, vanuit 'n ander konteks benoem en deur seleksie, interpretasie en narratiewe posisionering 'fact' gemaak en word dit gevolglik as 'n 'realiteit' aan die leser gepresenteer (Hutcheon, 1988: 97).

Volgens Spivak (1988: 76) gaan hierdie proses egter gepaard met 'n mate van magsuitoefening. Die outeur beskik oor die reg en mag om bepaalde gebeure in sy verhaal te verwerk of geheel en al uit te laat om sodoende die verhaal te verander en aan te pas soos hy/sy dit goed dink. Dit is daarom ook belangrik om te ondersoek of Japin bewus is/was van die geweld waarmee hierdie proses van fiksionalisering noodwendig geskied. Dit is veral nodig om dit te ondersoek omdat die mens uit 'n aantal fasette bestaan en dit onmoontlik is om dit alles in 'n representasie weer te gee.

Representasies kan, soos reeds gestel, slegs 'n disproporsionele beeld aan die leser bied. Wanneer daar wél geprobeer word om 'n volledige representasie tot stand te bring, loop dit die gevaar om 'n soort herhaling van die vertoon van kennis en mag, kenmerkend aan die koloniale tydperk, te word. Die gekoloniseerde "subaltern *subject* is irretrievably heterogeneous" (Spivak, 1988b: 79) en kan dus nie vasgevat en volledig in woorde omskryf word nie. Die feit bly staan dat juis omdat die persoon

wat praat en optree nie eendimensioneel is nie, geen outeur of teoretiserende intellektueel hierdie persoon in sy stryd en optrede kán representeer nie (Spivak, 1988b: 74). 'n Poging om dit te doen, kan moontlik die indruk van 'n herhaling van die proses van appropriasie skep met die suggestie dat die Ander volledig kenbaar en sigbaar is.

De swarte met het witte hart maak Kwasi (en Kwame) myns insiens daarom tot koloniale subjek(-te) omdat hulle vanuit hul posisie op die periferie van die samelewing gehaal is om 'self' hul omstandighede aan die leser te vertel. Waarna gevolglik ook gekyk moet word, is die diskoers waarbinne Japin Kwasi en Kwame aan die woord stel. As hy dit doen in terme van die konteks van "colonial production" (Spivak, 1988a: 27), hou dit in dat Kwasi en Kwame as die koloniale Ander of die koloniale subjek gesien kan word wat nie 'n eie geskiedenis het nie en daarom ook nie kan praat nie. As die roman Kwasi en Kwame egter wel daartoe in staat stel om met die leser in 'n soort dialoog te tree om "de mensen te laten weten wie zij geweest zijn" (Blom, 1997) kan dit as 'n poging gesien word om teen die koloniale diskoers in te skryf.

2.8 *Postkoloniale diskoerse*

Dit is om dié rede ook belangrik om in die analise van *De swarte met het witte hart* te verwys na die term 'postkolonialisme'. Dit kan 'n bepalende uitwerking hê op die manier waarop die roman gelees en verstaan en binne die samelewing én literêre kanon geplaas kan word. In die letterkunde is daar 'n aantal "literaire kunstgrepen" (Meijer, 1996: 147), soos reeds genoem in die verwysing na *De heren van de thee* van Haasse, wat die outeur kan benut om 'n postkoloniale visie aan die leser te bied deur koloniale houdings te demonstreer en deur die skryfproses te ondermyn.

Die term 'postkolonialisme' is die onderwerp van 'n aantal debatte oor 'n breë spektrum van dissiplines heen omdat dit moeilik is om aan te dui op wie en watter tydvak dit presies van toepassing is, moet of kan wees. In die algemeen word dit gesien as 'n term wat verwys na die era ná kolonisasie (Childs & Williams, 1997: 1) met die bedoeling om alle kulture wat deur die imperiale proses aangetas is, in te sluit

(Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1989: 2). Dit kan nogtans nie as 'n ongeproblematiseerde of nie-problematiserende benadering vir hierdie kwessie gesien word nie: die voorsetsel 'post' kan nie as eenduidig chronologies geïnterpreteer word nie (Van Gorp, 1998: 348). Dit is naamlik nie moontlik om van net een koloniale tydperk in die wêreldgeskiedenis te praat nie; daar is in 'n Westerse konteks eerder sprake van 'n reeks aaneenlopende inbesitnemings wat die gevolg van Europa se aggressiewe koloniale houding was (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1989: 2). Dit is daarom miskien meer gepas om ondersoek in te stel na pogings wat onderneem om 'n anti- of *post*koloniale diskoers te vestig wat begin die oomblik waarop koloniale mag die liggaam en ruimte van die Ander in besit neem (Slemon, soos aangehaal in Childs & Williams, 1997: 3). Daarmee word die postkoloniale diskoers 'n *teen*-diskoers wat 'n diskursiewe ruimte wil skep wat bevry is van oorheersing deur 'die Weste' (Huigen, 1996: 142).

2.8.1 Postkoloniale literêre kritiek

'n Tipiese kenmerk van postkoloniale literêre kritiek is dat dit vanuit 'n Westerse akademiese oogpunt die gevolge van Europese kolonisasie op die Derde Wêreld, spesifiek die Oriënt, bestudeer (Van Gorp, 1998: 347). Ashcroft, Griffiths en Tiffin (1989: 11) stel dat die postkoloniale literêre kritiek sy oorsprong gehad het in Europa se onvermoë om met die kompleksiteit en gevarieërde kulturele herkomste van postkoloniale tekste om te gaan omdat laasgenoemde tekste wat teorieë oor styl en genre asook die aannames oor die sogenaamde universele kenmerke van taal, epistemologieë en waardestelsels, radikaal bevraagteken. Bogenoemde drie outeurs het verder beweer dat die vervreemdende werkinge van koloniale diskoerse waardeur post-koloniale belewinge aanvanklik in die kantlyn geplaas is, teen sigself gedraai het. Die koloniale wêreld is na die kantlyn verplaas wat daartoe gelei het dat monosentriese ervarings nie meer aanvaar kon word nie. Koloniale belewinge het gevolglik deur 'n mentale grens getransendeer na 'n wêreld waar alle ervaringe as ongesentreerd en meervoudig beskou kon word (Ashcroft, Griffiths & Tiffin, 1989: 12). Bhabha (1994: 16) se omskrywing van die aard van postkoloniale tekste sluit gedeeltelik aan by die siening van Ashcroft, Griffiths en Tiffin en dit is ook 'n siening

waarop hierdie ondersoek grotendeels steun. Vir Bhabha kom dit daarop neer dat die konstruksie van die Ander se identiteit in postkoloniale tekste 'n proses moet wees wat téén die koloniale diskoers inskryf deur die raamwerke waarbinne identiteit in 'n koloniale konteks geskep is, *hardnekkig* en *aanhoudend* te bevraagteken [my beklemtoning – PF] (Bhabha, 1994: 16).

Vir die doel van hierdie ondersoek sal die term postkolonialisme daarom spesifiek gebruik word om te dui op daardie soort benadering wat 'n kritiese en ondersoekende blik werp op letterkunde as raamwerk waarbinne identiteit in 'n koloniale konteks geskep is en waarin die koloniale diskoers dus krities aangespreek word. Met inagneming van so 'n benadering waar outeurs en akademici probeer om téén die draad van die koloniale diskoerse in te skryf, sal daar probeer word om die vraag te beantwoord of *De swarte met het witte hart* ook as só 'n postkoloniale werk gesien kan word waarin Japin van sekere “literaire [kunstgrepen]” (Meijer, 1996: 147) gebruik gemaak het om bepaalde morele standpunte oor die koloniale diskoers aan die leser oor te bring.

Die begrippe ‘postkolonialisme’ en ‘postkoloniale representasie’ kan nie los van die konsep van ideologiese opvattinge as 'n stelsel of sisteem van idees wat die gedagtegang en optrede van 'n groep mense tydens 'n spesifieke tydvak beïnvloed en bepaal het, gesien word nie (Van der Merwe & Viljoen, 1998: 150). Onderliggend aan die definisie van postkolonialisme as kritiese houding is die teenkantiing, bevraagtekening en kritiek op die koloniale diskoers sodat dit in wese ook as 'n ideologie beskryf kan word. As representasie is dit tegelykertyd “image, narrative [and] product of (and producer of) ideology” (Hutcheon, 1989: 31). Volgens Hutcheon (1989: 3) is dit binne die postmoderne raamwerk waarin ons onself vandag bevind onmoontlik om enige vorm van kulturele representasie te skei van die feit dat hulle een of ander ideologie as basis het. As 'n refleksiewe aktiwiteit kan kulturele representasies dit nie vermy om by sosiale, maatskaplike en politieke strominge betrokke te raak nie.

2.9 *Representasie in die tendensroman*

In hierdie opsig word dit dan ook nodig om die moontlikheid van *De swarte met het witte hart* as 'n tendensroman, of ten minste as probleemroman, met ander woorde 'n roman “met een duidelijk uitgesproken strekking” wat van “politiek-sociale, religieuse of filosofiese aard” (www.vandale.nl) is, te ondersoek: “essentieel daarby is de gebondenheid aan een probleemsituatie, het hekelen van heersende toestanden en het propageren van een oplossing” (Van Gorp, 1998: 436). Dit sal in samehang met Said se standpunt oor representasies wat altyd 'n spesifieke uitkoms voor oë het, ondersoek word.

As historiese roman is *De swarte met het witte hart* 'n weergawe van 'n periode uit die koloniale geskiedenis van Nederland. Die moontlikheid bestaan dat Japin as outeur die “subtiele, verborge inwerkinge” (Van der Merwe & Viljoen, 1998: 150) van die onderliggende ideologië van 'n samelewing sou wou ontmasker en dit sou kon doen deur 'n swart hoofkarakter vanuit sy voormalige marginale posisie as ek-verteller te laat optree. Wanneer *De swarte met het witte hart* vanuit hierdie perspektief gelees word, vind dit ook aansluiting by die manier waarop Shaw, na wie vroeër verwys is, die historiese roman as genre definieer. Kwasi en Kwame, soos hulle in die roman voorgestel word, sou dan as artistieke middele beskou kon word waarmee Japin historiese kragte demonstreer sodat die leser van hom-/haarself bewus raak as 'n onderdeel van 'n langdurige en allesomvattende proses.

2.9.1 Literêre betrokkenheid

Die “problematiek van literatuur en engagement”, of anders gestel, die outeur se betrokkenheid by, toewyding aan en plig ten opsigte van die samelewing se politieke en maatskaplike probleme word, soos dit reeds deur die definisie van postkoloniale diskoers wat in die ondersoek gebruik word aan bod gestel is, ook hierdeur sentraal gestel (Van Gorp, 1998: 138 en 436). Dit gebeur des te meer as 'n outeur probeer om bepaalde denkpatrone te bevorder wat daarop gerig is om maatskaplike hervorming te stimuleer (Cuddon, 1998: 161). Vrae wat na aanleiding van hierdie benadering tot die letterkunde ontstaan, kan moontlik beantwoord word deur die kwaliteit en

geslaagdheid van 'n werk te meet aan die mate waarin dit slaag om die leser te inspireer om sy/haar siening rakende bepaalde sosiale vraagstukke te verander of ten minste by die gesprek daaromheen betrokke te raak. Aangesien *De swarte met het witte hart* 'n Nederlandse roman is, sal daar ter illustrasie van die manier waarop outeurs literêr betrokke kan wees by die aktuele maatskaplike en politieke omstandighede van die samelewing waarin hulle skryf, na 'n situasie in Nederland van 'n paar jaar gelede verwys word.

2.9.1.1 Literêre betrokkenheid in Nederland: 'n ander soort oorlog

In 2000 het daar in Nederland 'n intensiewe gesprek op gang gekom oor die rol van die outeur in die samelewing om mense bewus te maak van bepaalde situasies en hulle krities daarvoor te laat nadink en te reageer na aanleiding van die herdenking van die val van Srebrenica, 'n stad in die oorlogsgeteisterde Bosnië, op 11 Julie 1995 en die aandeel wat die Nederlandse vredeskorps, Dutchbat, daarin gehad het. Met die inval in Srebrenica is tussen 7 500 en 8 000 Moslemmans deur Bosniese Serwiërs ontvoer en waarskynlik vermoor – iets wat na die mening van die Nederlandse regering verhoed kon word deur die ingryp van Dutchbat tydens die inval (<http://www.memomalmberg.nl/secure/nieuws/k20023/art2.htm>). Tydens 'n herdenking van die dag op 11 Julie 2000 het Ronald Giphart, 'n bekende Nederlandse outeur, saam met die Interkerkelyk Vredesberaad (IKV), 'n ope brief, wat deur 40 ander Nederlandse outeurs onderteken is, opgestel en aan die Nederlandse regering voorgelê (*NRC Handelsblad*, 2000)¹⁶. Die brief was 'n poging deur outeurs, ook beskryf as “verontruste burgers met een bekende naam” (Chris Keulemans soos aangehaal in *NRC Handelsblad*, 2000), om die Nederlandse bevolking bewus te maak van die feit dat alle ondersoeke wat tot op daardie stadium na die omstandighede van die val van Srebrenica geloods is, eerder pogings was om skuld te ontken deur die oë vir die werklikheid te sluit. Rudy Kousbroek, outeur en kritikus, se mening oor outeurs en

¹⁶ Hoeveel die ope brief daarmee te make gehad het, is moeilik om vas te stel, maar druk wat vanuit talle oorde uitgeoefen is, het wel daartoe gelei dat die Nederlandse Kabinet onder leiding van Wim Kok op 16 April 2002 bedank het om die Nederlandse aandeel in die val van Srebrenica en die menslike slagting wat as gevolg daarvan plaasgevind het, te erken.

waarom dit binne hulle vermoë is om so iets te vermag lui:

De gedachte dat intellectuelen politieke kwesies beter kunnen beoordelen dan gewone mense is natuurlik gevaarlik, maar het is wel vaak waar. En skrywers zijn in beginsel intellectuelen. Ze hebben in principe geleerd om na te denken en hun gedachten onder woorden te brengen. Dat is iets waar voetballers niet altijd in slagen. Laten we dus maar zeggen dat skrywers ook spreken uit naam van de voetballers (*NRC Handelsblad*, 2000).

2.9.2 Die posisie, funksie en plig van die outeur in die samelewing

Die literêre figuur, T.S. Eliot lewer in sy artikel, “De sociale funksie van poësie” (Eliot, 1999 – oorspronklik gepubliseer in 1945 as “The Social Function of Poetry”) waardevolle kommentaar op die posisie en funksie van die outeur en sy werk in die samelewing. Alhoewel hy hoofsaaklik oor die invloed van poësie op die samelewing as geheel geskryf het, kan sy teorie myns insiens ook op prosa van toepassing gemaak word. Eliot beskou die basisfunksie van die letterkunde as iets wat genot verskaf met die onderliggende bedoeling om die leser bekend te stel aan ervarings wat hy/sy nog nie meegemaak het nie, en dat dit ook ’n verfrissende blik op reeds bekende sake bied. Outeurs beskik dus oor ’n vermoë of talent om met taal bepaalde emosies of gedagtes in woorde uit te druk op ’n manier wat vir ‘gewone’ mense nie so vanselfsprekend is nie. Die leser word daarmee as ’n verteenwoordiger van die samelewing deur ’n mede-vertteenwoordiger van dieselfde samelewing sensitief vóór en bewus ván die wêreld om hom/haar heen gemaak omdat prosa en poësie die “lastige vrae stelle” (Nolens, 2001) wat niemand durf stel nie.

Die bydrae wat outeurs (en digters) tot die samelewing kon maak, is volgens Heumakers tot diep in die twintigste eeu as ’n heilige plig beskou (Heumakers, 1993: 173). Vergelyk dit byvoorbeeld met die opmerking wat outeur André P. Brink, iemand wat hom reeds vroeg in sy oeuvre daartoe verplig gevoel het om Suid-Afrika se koloniale geskiedenis te ondersoek en aan te spreek (Viljoen, 2002a:1), maak oor die betrokkenheid en plig van die outeur by apartheid in ’n onderhoud met die *Mail & Guardian* (Brooks, 2002):

You had to write about [apartheid] not because anybody expected you to or because

you felt a responsibility to it but because you couldn't not write about it.

Vir iemand soos Jean-Paul Sartre was daar ook maar een soort letterkunde en dit was “geëngageerde literatuur” (Heumakers, 1993: 173). Hy het dit as die plig van die outeur beskou om stelling in te neem teen alle vorme van onreg – waar dit ookal vandaan mag gekom het (Sartre, 1968: 230). Dit was volgens hom nie net die taak van die outeur om die wêreld te representeer soos dit is nie, maar om ook sy huidige verskyningsvorm in twyfel te trek. Vandag vind Heumakers die idee van engagement in die literatuur egter gedateerd (Heumakers, 1993: 165). Outeurs kan volgens hom nog hoogstens blyke gee van ’n kritiese ingesteldheid: “[...] literatuur en kunst zijn er niet om de wereld te veranderen, maar om de ‘andere’ kant van de oppervlakte aan de burger te laten zien” (Heumakers, 1993: 181).

2.10 Die outeur as representeerder, interpreteerder en bemiddelaar

De zwarte met het witte hart sal krities en ondersoekend gelees word om die houding en posisie van die outeur as produsent van die teks en as bemiddelaar tussen die historiese gegewe van Kwasi Boachi en die leser na te gaan. Is daar enigsins ’n aanduiding daarvan dat die outeur bewus is van die bestaan van en mag wat representasie[stelsels] kan uitoefen (Hutcheon, 1989: 8)? Iets wat om dié rede in gedagte gehou moet word en wat ’n bepalende faktor kan wees, is die feit dat die blik van die outeur in hierdie proses van representasie nooit onskuldig of suiwer kán wees nie:

[A representation is] never free of mediation [...]. The writer's eye is always in some sense colonizing the landscape, mastering and portioning, fixing zones and poles, arranging and deepening the scene as the object of desire (Spurr, 1993: 28).

Vir die beskrywing van die reis na Kumasi het Japin offisiële dokumente – vorme van koloniale diskoers by uitstek – gebruik wat afgewissel is met Kwasi se vertellings van hoe hý die aankoms van die Nederlanders ervaar het. Die bemiddelende manier waarop die outeur met die ‘landskap’ soos wat hy dit voorstel omgegaan het, kom egter nie net in die teks na vore nie, maar word ook bevestig in ’n opmerking uit die aanbeveling van die jurie wat die Linschoten Penning in 1998 aan Japin toegeken het: “De beschrijving van Delft bijvoorbeeld, gezien door Ghanese ogen, verschilt in feite

niets van de waarneming van de Nederlanders die in 1836 en 1837 het binnenland van Ghana binnentrokken”. Hierdie aanhaling kan egter ook gelees word as ‘n demonstrasie van die manier waarop Kwasi en Kwame, alhoewel hulle die gekoloniseerdes was, soos die koloniseerders appropriërend opgetree het deur die landskap met hul blik in besit te neem, te orden en te verklaar.

Wat dus hier ondersoek sal word, is die aard van die stem wat in die roman teenwoordig is. Is dit die stem van Kwasi of is dit die stem van die outeur? Is Japin in sy posisie as outeur die instrument of “buikspreker van alle stemmen” (Meijer, 1996: 136) wat die verhaal van ‘n [A]nder vertel? Indien dit wel die geval is, impliseer dit ‘n blote voortsetting van ‘n houding kenmerkend van die koloniale tydperk en dus die koloniale diskoers? Hoe het Japin die “literaire kunstgrepen” (Meijer, 1996: 147) wat tot sy beskikking was, gebruik om die lewens van Kwasi en Kwame op te skryf en te representeer?

Die vraag, “Kan ‘n blanke outeur ‘n swart hoofkarakter representeer?” is egter ook ‘n gevaarlike een om te stel, want wie dit stel, suggereer volgens Japin dat daar tussen wit en swart onoorbrugbare verskille is, dat ‘n huidskleur iemand in so ‘n mate bepaal dat hy/sy vir iedereen wat nie dié kleur is nie, onnavolgbaar word (Japin, 2002). Wanneer daar van dié standpunt uitgegaan word, word daar gesuggereer dat dit vir enige iemand onmoontlik is om hom-/haarself in die posisie van ‘n ander te plaas en die manier waarop diegene ‘n situasie ervaar het, opnuut te beleef. Nietemin is die kwessie van representasie nie net een wat binne die wit/swart-problematiek na vore tree nie, maar ‘n vraag waarmee alle outeurs – ongeag hulle onderwerp of tema – gekonfronteer word. Die representasie van ‘n vroulike ek-verteller in sy roman, *Sandkastele* (1995), het vir André P. Brink in ‘n posisie geplaas waar hy uit sy manlike raamwerk en kyk op die wêreld moes tree om die verhaal vanuit ‘n vroulike perspektief te vertel.

2.11 Frantz Fanon: agter die wit masker

Japin beskou *De swarte met het witte hart* egter, bo en behalwe alles anders, as ‘n voorstelling van dít wat hy universeel herkenbare gevoelens noem. Dit is vir hom

naamlik 'n behoefte van ieder en elk om "aardig gevonden te worden omdat hij zich had aangepast" by 'n situasie wat vroeër vreemd was (Japin, 2002). Vir Japin is dit 'n erkenning van die feit dat "iedere mens gelijk is en dezelfde gevoelens kent" (Japin, 2002). *De zwarte met het witte hart* is egter ver verwyder van 'n erkenning dat elke mens gelyk is en dieselfde gevoelens ken – iets wat deur die hoofkarakter van die roman bevestig word. Kwasi streef daarna om deur *wit* mense aanvaar te word omdat hy homself by *hulle* omstandighede aangepas het en nie omdat hy is wie hy is nie. Hierdie strewe impliseer dat hy sy herkoms moes verrai het en dat 'n mens slegs in 'n groep opgeneem kan word indien jy soos 'hulle' word. Die begeerte van Kwasi om deur die Nederlandse samelewing aanvaar te word, suggereer gevolglik dat hy homself as swart mens nie as die gelyke van blanke mense ervaar het nie.

In verband hiermee is die werk van Frantz Fanon ter sake. Hy neem 'n interessante standpunt in wat betref die manifestasie van koloniale en rasseverhoudings. Vir hom is dit 'n feit dat wit mense hulself beter ag as swart mense en iets wat noodwendig hiermee gepaardgaan is die feit dat swart mense die rykheid van hul gedagtes en die gelyke waarde van hul intellek ten alle koste aan wit mense wil bewys (Fanon, 1970: 9). Fanon beweer dat swart mense – ongeag die gevolge – wil demonstreer dat hulle net so goed soos wit mense is en probeer om dit te doen deur wit of Europese gedragskodes aan te neem in die hoop dat hulle daardeur soos blankes sal word en ook deur blankes aanvaar sal word.

Die gevolg hiervan was die ontstaan van 'n hiërargiese verhouding en 'n binêre opposisie tussen wit en swart. Wit is in die superieure posisie geplaas met swart in die tweede plek as 'n afleiding of komplikasie daarvan (Culler, 1982: 160). Swart kon voortaan slegs op die kantlyn¹⁷ van wit bestaan en is as 'n onwenslike en ontbeerlike afwyking geag. Wit het sodoende die norm geword waarna gestreef is – veral binne koloniale en rasseverhoudings. Daar is veral geargumenteer dat aangesien die Europese kultuur superieur was bo enige nie-Europese kultuur en dat alle nie-

¹⁷ Culler gebruik die woord 'margin' (1982: 160)

Europëers op grond van ras van Europëers onderskei kon word, die kulturele minderwaardigheid van nie-Europëers ‘n “genetically-based racial difference” was (Pennycook, 1998: 52). Vir die swart man was daar gevolglik net een bestemming en manier om uit sy marginale posisie te tree en dit was deur ‘wit’ te word. (Fanon, 1970: 9).

In die analise van die roman wat volg, sal gekyk word na die manier waarop Kwasi en Kwame, maar veral Kwasi, deur Japin gerepresenteer is in hul pogings om as swart mense hierdie bestemming te bereik en ‘n plek vir hulself in die Nederlandse samelewing toe te eien. Die implikasies van hierdie representasie word ook ondersoek om vas te stel of *De swarte met het witte hart* as ‘n voortsetting van die koloniale diskoers beskou moet word en of dit nie eerder as ‘n vorm van postkoloniale diskoers gelees moet word nie waar die raamwerke waarbinne die koloniale Ander toegelaat is om vir hom-/haarself ‘n identiteit te skep, *hardnekkig* en *aanhoudend* bevraagteken word (Bhabha, 1994: 16).

3 'N ANALISE VAN DIE ROMAN

Of course what I felt as an ape I can represent now only in human terms, and therefore I misrepresent it, but although I cannot reach back to the truth of the old ape life, there is no doubt that it lies somewhere in the direction I have indicated.

Franz Kafka

No one promised me that if I became like them the bars of my cage would be taken away. Such promises for apparently impossible contingencies are not given. But if one achieves the impossible, the promises appear later retrospectively precisely where one had looked in vain for them before.

Franz Kafka

De swarte met het witte hart begin met Kwasi wat aan die woord is en wat sê: “De eerste tien jaar van mijn leven was ik niet zwart” (13). En later: “Kleur heb je nooit zelf, kleur krijg je door anderen” (13). Hierdie opvallende woorde introduceer onmiddellik die problematiek van die roman wat in hierdie ondersoek ontleed word: die representasie van ‘n swart hoofkarakter deur ‘n blanke outeur ongeveer ‘n 100 jaar nadat eersgenoemde geleef het en die implikasies, beperkinge en moontlikhede van so ‘n representasie. In hierdie hoofstuk word die representasie van Kwasi Boachi en Kwame Poku, die wyse waarop sekere gebeurtenisse in hul lewens binne die raamwerk van die roman aan die leser gepresenteer word en die manier waarop ervarings deur die outeur versin is om hulle posisie te beskryf, krities beskou. Daarvoor is ‘n aantal tema’s wat kenmerkend van representasie in die koloniale diskoers is, geïdentifiseer om te bepaal of *De swarte met het witte hart* ‘n voortsetting van die koloniale diskoers is of eerder ‘n poging om daarteen in te skryf.

3.1 Taal in die koloniale en postkoloniale konteks

3.1.1 Taal as vorm van magsuitoefening

Een van die eerste maniere waarop ‘n kultuur toegeëien kan word, is deur die taal van die betrokke kultuur aan te leer. In die gesprek rondom representasie in die koloniale diskoers speel taal ‘n belangrike rol as gevolg van die “crucial function of language as a medium of power” (Ashcroft, Griffins & Tiffin, 1989: 38). Taal is iets wat slegs in die teenwoordigheid van ander tot uiting kan kom en kan, naas die ander

moontlikhede, as ‘n instrument vir manipulasie, die uitoefening van mag en ‘n menslike vorm van selfuiting gesien word (Hutcheon, 1988: 186). Dit is die medium waardeur ‘n hiërargiese struktuur vir magsuitoefening voortgesit en onderhou kan word en die medium wat begrippe soos ‘waarheid’, ‘orde’ en ‘werklikheid’ omskryf (Ashcroft, Griffins & Tiffin, 1989: 7). Taal is as menslike vorm van selfuiting ook die medium waarmee letterkunde geskep word. Dit is altyd gelaai met die kulturele erfenis en die stelsel van spesifieke norme en waardes van die spreker (Wellek & Warren, 1963: 22). Linda Hutcheon skryf hieroor dat taal in sowel fiksie as historiografie, op ‘n spesifieke manier gebruik word om ‘n bepaalde sosiologiese en ideologiese konteks te bevorder en te reflekteer (Hutcheon, 1989: 67). Taal en politiek is daarom onvermydelik aan mekaar verbonde – veral wanneer daar gefokus word op die manier waarop diskoers as vorm van magsuitoefening in sowel koloniale as postkoloniale samelewings funksioneer en gefunksioneer het (Kosew, 1996: 19).

3.1.2 Die gebruik van Nederlands in die roman

In *De swarte met het witte hart* kom die tweeledigheid van die probleem rondom taal in die representasie van ‘n swart hoofkarakter deur ‘n blanke outeur na vore. Terwyl taal aan die een kant ‘n middel is waarmee die koloniale Ander hom-/haarself kan bemagtig in sy verhouding met die koloniale Self, is dit ook ‘n middel waarmee die Self in ‘n magsposisie ten opsigte van die Ander geplaas kan word.

Die verhaal van Kwasi en Kwame word in Nederlands, die taal van die destydse imperialiste, in die vorm van ‘n roman, eweneens ‘n Westerse vorm van diskoers of representasie, aan die leser gebied. Terwyl dit aan die een kant na ‘n irrelevante of selfs belaglike kwessie mag lyk (“In watter ander taal moes Japin dan geskryf het? Nederlands is immers sy moedertaal,” sou ‘n moontlike reaksie kon wees), is dit ook so dat Nederlands die taal was wat Kwame en Kwasi móés aanleer om te oorleef in die Nederlandse samelewing.

3.1.3 Koloniale diskoers: ‘n ambivalente onderneming

Wat betref die kwessie van diskoers, is dit van belang om, nadat daar reeds na Said se beskouing van diskoers in Hoofstuk 2 van hierdie ondersoek verwys is, ook na Meijer

(1996) se definisie van teks te kyk omdat die twee begrippe, teks en diskoers, mekaar in haar interpretasie aanvul en versterk. Sy beskou teks per definisie as iets wat altyd 'n onderdeel uitmaak van 'n groter versameling tekste, naamlik kultuurteks of diskoers, wat mekaar voortdurend eggo en herskryf. Daarom is dit nie die individuele teks nie, maar die kultuurteks of metateks wat bepaalde houdings, geslagsidentiteite en topiese maniere van waarneem en dink konstrueer. In die individuele teks kan gevolglik weinig wat nuut is, gevind word. Kulturele houdings is al geënkodeer in die diskoerse waaruit die outeur moet put en bepaal wat wel of nie verstaan kan word nie en wat wel of nie gesê kan word nie (Meijer, 1996: 102). Alles wat gesê en geskryf word, word vanuit 'n spesifieke konteks, 'n spesifieke taal en kultuur gesê en geskryf (Hall, 1990: 392). Daar kan voorlopig beweer word dat Japin met die kulturele houdings wat deur die konteks waarvandaan hy geskryf het en wat in die Nederlandse taal geënkodeer is, geskryf het om vir Kwasi en Kwame voor te stel.

Dit is daarom ook soms belangrik om te kyk na wat nié in die teks staan nie of dit wat die teks nie kán sê nie (Spivak, 1988: 82). Stanford (1998: 67) is van mening dat dit makliker is om die waarheid of valsheid van wat mense skryf, in te sien as wat dit is om die waarheid of valsheid te bepaal van wat hulle dink. 'n Oordeel word dikwels nie uitgespreek nie en dit is belangrik om dit nie te vergeet wanneer dit by die opskryf van geskiedenis, of dit nou in die vorm van 'n roman of verhandeling is, kom nie: "For example, most nineteenth century historians believed that the white races were intrinsically superior to all others and this was implicit in many of their judgements, but it was not always stated explicitly" (Stanford, 1998; 67). Daarmee saam is die historikus – en in hierdie geval ook Japin as outeur – maar één ontvanger van 'n gebeurtenis (Spivak, 1988: 82). Hiermee word daar nie noodwendig beweer dat Japin hom aan 'n meerderwaardige houding skuldig maak nie, maar, en dit is 'n punt waarna later in hierdie hoofstuk teruggekeer sal word, die materiaal afkomstig uit die 19de eeu wat hy in sy navorsing gebruik het, kan moontlik wel so 'n meerderwaardige houding geopenbaar het. Dit word dus wel moontlik om te beweer dat Japin die kulturele houdings wat in 19de-eeuse Nederlands geënkodeer was, onwetend op die Nederlandse leser van die 20ste en 21ste eeu geprojekteer het deur spesifieke 19de-eeuse nuanses in die taalgebruik van Kwasi en Kwame in sy representasie van hulle in

te bou.

Die aanleer van Nederlands het daartoe gelei dat Kwasi en Kwame van Twi, hul moedertaal, en die houdings wat dáárin geënkodeer was, vervreem is. 'n Skynbaar voor die hand liggende en ongekompliseerde aspek van die roman demonstreer dus die onontkomaarheid van Kwasi en Kwame se ambivalente situasie. Die gebruik van die term 'ambivalent' suggereer 'n tweeledigheid en die betekenis wat in die konteks van hierdie ondersoek daaraan toegeken word, is afkomstig van Bhabha. Hy verbind dit direk aan die konsep van "*mimicry*" wat as die teken van 'n "double articulation" gesien kan word: "a complex strategy of reform, regulation and discipline, which 'appropriates' the Other as it visualizes power" (Bhabha, 1994: 86). Die koloniale diskoers word as 'n gevolg hiervan onder andere gekenmerk deur die koloniale Ander wat as beide bespotlik én begeerlik deur die koloniale Self voorgestel word. Dit impliseer dus 'n proses waarin die koloniale Ander 'toegelaat word' om met die Self te identifiseer deur soos die Self op te tree en die Europese kultuur sy eie te probeer maak. Dit is terselfdertyd egter ook 'n onderneming wat die Self met weersin vul en iets is wat hy gevolglik probeer ontken (Said, 1996: 133). Low brei verder uit op hierdie punt wat deur Bhabha gemaak word deur te stel dat die koloniale onderneming, wat dit ten doel gestel het om die Ander te hervorm en die Self in 'n superieure posisie te plaas deur sy/haar intellektuele vermoëns te beklemtoon, hierdie proses van identifikasie van die Ander met die Self ontken het om sodoende die koloniale besetting te regverdig en voort te sit (Low, 1996: 198). Dit het die Ander egter daarvan weerhou om ooit in terme van sy/haar eie taal en kultuur, te ontwikkel.

Die kwessie van taal het Japin egter in 'n moeilike posisie geplaas aangesien taal en benoeming as 'n vorm van magsuitoefening binne die raamwerk van koloniale diskoers gesien kan word. Koloniale diskoers impliseer naamlik 'n onderliggende ideologie. Die ontkenning van die bestaan van hierdie onderliggende ideologie asook die nie-toekenning van 'n stem aan die koloniale Ander, kom egter op die gewelddadige onderdrukking van die Ander neer. Kwasi beskryf daarom ook, heel gepas, die manier waarop Kwame Nederlands aangeleer het as 'n geveg omdat hy geweet het dat hy woorde slegs sou kon beheer en so mag oor hulle sou kon uitoefen,

as hy hulle deur en deur geken het (115).

Wanneer daar, deur wie dan ook, op 'n voortgesette basis aan die koloniale diskoers deelgeneem word sonder om dit teë te werk, word die mag wat taal kan uitoefen dus ontken en is onderdrukking 'n onvermydelike gevolg. Gesien die konstruksie van taal binne die Westerse wetenskappe en akademiese wêreld waar verskillende vorme van koloniale en postkoloniale diskoers ondersoek word, bly die stemlose gevolglik stemloos omdat hy nie op rasonale (lees: 'Westerse') gronde aan hierdie gesprek kan (of mág) deelneem nie (Duncan, 1993: 37). Diegene wat wel aan die gesprek kan deelneem, moet hulle egter almal op dieselfde manier uitspreek indien hulle gehoor wil word (Huigen, 1996; 141). Op hierdie manier bly dit 'n eendimensionele gesprek wat slegs *om* die Ander draai sonder dat die Ander ooit aktief daarby betrokke raak om ook gehoor te kan word.

Fanon stel dit, in aansluiting by Ashcroft, Griffiths en Tiffin, dat “mastery of language affords remarkable power” (Fanon, 1970: 14). In die roman word Kwasi en Kwame voorgestel as mense vir wie die aanleer van Nederlands, en later ook Duits, Frans en Engels (132) die mag gegee het om in die Nederlandse samelewing te funksioneer en selfs 'n soort bedreiging vir hierdie samelewing te vorm soos later geblyk het. Hulle kon as swart mense Nederlands praat asof dit hulle moedertaal was en hulle daarmee vir Nederlanders verstaanbaar en kenbaar maak. In sy kritiek op hoe daar met swartes omgegaan word wat 'n vreemde taal perfek leer praat, beweer Fanon die volgende van wit mense: “Nothing is more astonishing than to hear a black man express himself properly, for then in truth he is putting on the white world” (Fanon, 1970: 27). Dit het, in die konteks van die roman, die Nederlanders verbaas – mevrou Van Moock se reaksie wanneer Kwasi met haar in Nederlands praat: “Hij praat! Hij praat, mijnheer Van Moock!” (100) is 'n voorbeeld hiervan. Kwasi en Kwame se vermoë om Nederlands perfek te praat, het Nederlanders egter ook met angs gevul en ongemaklik oor hul eie posisie gelaat. Kwasi en Kwame het toegang tot en insig in die kulturele kodes wat in taal geënkodeer is en waarmee mag uitgeoefen kan word, verkry. Van hierdie voorbeeld sou gesê kan word dat Japin dus wel insig gehad het in die manier waarop koloniale diskoers gekonstrueer is om die koloniale Ander as 'n bedreiging

voor te stel, maar dit is ook so dat dit sý voorstelling is van hoe hy dink die eerste ontmoeting plaasgevind het. Kwasi stel dit dat hy en Kwame hulself met hulle aankoms in Delft nog net verstaanbaar kon maak (110), maar hier vertel hy wel in die fynste detail hoe Mevrouw Van Mook hulle welkom geheet het. Selfs die feit dat Kwasi hom hierdie gebeurtenis as ou man herinner, verklaar dit nog nie. Dit is eerder asof dit die outeur is wat hier aan die woord is en sy interpretasie van gebeure weergee en nie die karakter, Kwasi Boachi, nie.

Die feit dat Kwasi Nederlands vlot kon praat en skryf, het Japin dus 'n meer direkte vorm van toegang tot die dokumente deur Kwasi geproduseer en, syns insiens, sy denke gegee¹⁸. Japin kon daarom vir Kwasi met weinig moeite approprieer om hom in die verhaal te representeer. As outeur moes hy soveel as moontlik te wete gekom het oor die persoon/persone waarin hy hom wou inleef. Daarvoor het hy argiewe geraadpleeg en briewe en boeke oor en uit die tydperk gelees. Japin was, as outeur en representeerder, in 'n relatief bevoorregte posisie wat betref die kenbaarheid van sy onderwerp ten opsigte van ander outeurs wat ook oor gemarginaliseerdes skryf. Anders as in die geval van byvoorbeeld André P. Brink wat in romans soos 'n *Oomblik in die wind* (1975), *Houd-den-Bek* (1982), *Inteendeel* (1993) en *Donkermaan* (2000) oor slawe skryf van wie daar geen selfgeskrewe dokumente gevind kon word nie, het daar wél dokumente, soos die korrespondensie tussen Kwasi en prinses Sophie en sy toespraak aan *De Vijf Kolommen* bewaar gebly en was Kwasi, in dié opsig, dus nie geheel sonder 'n eie stem nie.

Daar bestaan egter nie (meer) persoonlike dokumente deur Kwame nie. Dit word in die roman verklaar deurdat Kwame, kort voordat hy selfmoord gepleeg het sy "officiële militaire aanstelling, enkele diploma's en stukken correspondentie" (338) oor die see uitstrooi. Hiermee het hy alle woorde vrygelaat (338) en verskaf Japin 'n leidraad aan die leser dat hy self die briewe wat Kwame aan Kwasi gestuur het,

¹⁸ Daar is geen dokumente wat deur Kwame self geskryf is, meer te vinde nie. Japin se reaksie hierop was dat "[z]ijn brieven van mijn hand [zijn]. En toch zijn ze van hem" (Japin, 2002).

geskryf het. Op 'n vraag oor die outentisiteit van die briewe reageer Japin dat, alhoewel hy as outeur die briewe geskryf het, hulle tog ook van Kwame is: “En toch zijn ze van hem” (Japin, 2002). Volgens Japin was dit moontlik omdat hy daarin kon slaag om in die karakter se vel, kop en hart te klim.

Die kwessie wat Spivak aanraak in die artikel, “Can the Subaltern Speak” en Viljoen in die artikel, “Kan die slaaf praat? Die stem van die slaaf in enkele Brink-romans” (Viljoen: 2002b), is daarom ook hier relevant. Dit is gevaarlik wanneer die “first-world intellectual [masquerades] as the absent nonrepresenter who lets the oppressed speak for themselves” wat haar ook tot die konklusie laat kom dat dit byna onmoontlik is om die stemlose ander tot spreke te bring omdat dit nie vanuit die stemlose ander se historiese agtergrond plaasvind nie (Spivak, 1994: 87). Dit is eerder die stem van die representeerder wat aan die gerepresenteerde gegee word. Boonop praat Japin, as outeur, representeerder en “first-world intellectual” vanuit 'n 20ste-eeuse konteks wat aan die gerepresenteerde, in hierdie geval Kwame (en ook Kwasi) wat in die negentiende eeu geleef het, onbekend was.

3.1.4 Taal as middel tot eenwording

Ernest Renan het reeds in 1882 in 'n toespraak getiteld “Qu'est ce qu'une nation?” gesê dat taal mense uitnooi om te verenig, maar dat dit nie die voorwaarde is waarop eenwording plaasvind of waardeur mense gedwing word om dit te laat plaasvind nie (Renan, 1882: 16). Sy siening word tot op 'n bepaalde hoogte ondersteun deur dit wat met sowel Kwasi as Kwame in die roman gebeur het en ook nié gebeur het nie. Reeds op die reis vanuit Ghana na Nederland het Van Drunen, wat die twee prinse onder sy vlerk geneem het en, soos Japin dit in die roman voorstel, vir die res van sy lewe vir hulle verantwoordelik gevoel het (sien 421), begin om vir hulle Nederlands te leer. Dié, in die woorde van Kwasi, “Hollandse gegorgel” (110), moes hulle net so lank agter Van Drunen aan sê totdat hulle dit op presies dieselfde manier as wat hy dit voorgesê het, kon uitspreek (72). Kwasi omskryf in die roman die aanleer van Nederlands as iets waartoe hulle genoodsaak was sodat hulle sonder die hulp van 'n tolk hul wense duidelik kon verwoord en uitspreek (110). Met hulle aankoms in Delft kon hulle hulself al verstaanbaar maak, maar hulle het hulself nog in 'n soort

tussenfase, “een zwevende toestand” bevind waaruit hulle ook nooit weer kon ontsnap nie. In die woorde van Kwasi:

Verstaanbaar zijn is iets anders dan begrepen worden. Het is een aangename toestand voor een vreemdeling in een nieuw land. Hij kan voldoende voor zichzelf opkomen, maar is nog doof voor alle bijbetekenissen, kwinkslagen, intonaties en terzijdes. Het is een zwevende toestand die hem beschermt tegen verbale kwetsuren, terwijl het hem alert houdt dat hij van elk woord snoept tot hij smaak van bijsmaak heeft leren onderscheiden. Men doet zijn best voor de nieuwkomer en verwacht nog weinig van hem terug (110).

Wanneer ‘n nuwe taal aangeleer en bemeester word, beteken dit “above all to assume a culture, to support the weight of a civilization. [...] A man who has a language consequently possesses the world expressed and implied by that language” (Fanon, 1970: 13, 14). Anders gestel beteken dit dat die kodes wat in die betrokke taal geënkodeer is, begryp en gebruik kan word. Die enkele Twi-woorde wat Kwasi en Kwame nog gebruik het, het stelselmatig uit hul woordeskat verdwyn. Soos hulle meer bekend geraak het met die kodes van die Nederlandse taal en kultuur het hulle geleidelik meer verwyderd van hul eie kulturele agtergrond geraak.

Die praat van ‘n taal maak dit vir die spreker moontlik om homself as deel van ‘n kultuur te ervaar soos blyk uit Kwasi se beskrywing van Kumasi die dag voordat hulle na Fort Elmina vertrek het en lede van die Ashanti-stam in die stad bymekaar gekom het om afskeid van die twee prinse te neem. Hier kan Kwasi nog die fyn nuanses wat in Twi aanwesig is, uitken, onderskei en selfs daaroor lag – ‘n vermoë waaroor hy later nie meer beskik nie en wat nooit ter sprake kom tydens sy verblyf in Nederland en Nederlands-Indië nie:

Het Twi bleek ineens verrijkt met tongvallen uit alle hoeken van Ashanti, de scherpe medeklinkers uit het noorden, die door zandstormen moeten snerpen, het slissen van oevervissers langs de Volta, de nasale zang uit de bossen in het zuiden. Er was het Twi dat de lachlust opwekt van de zuivere Ashanti, het Twi zoals de slaven het spraken en de leden van de overwonnen stammen boven de rivier, die door hun meesters waren meegevoerd om in Kumasi van de hand te doen. Je hoorde het lijzige toontje van de Ga, het verwijfde piepen van de Ewe en de dwergen uit Talenso, overwonnen slapjanussen uit Dagoma, Dagaba, Fra Fra en Kusasi, die de klank ouè

niet konden maken (31).

Die manier waarop Kwasi hier na taal kyk is, binne die konteks van taal en die mag wat dit kan uitoefen, uiters ironies. Kwasi kyk as prins en “zuivere Ashanti” (31) neer op die manier waarop Twi deur die verskillende Ashantynse stamme gepraat word. Die toon van meerderwaardigheid en die manier waarop hy gediskrimineer het, blyk uit sy keuse van stereotiperende beskrywings soos “het lijzige toontje”, “het verwijfde piepen” en “slapjanussen”. Verder dui dit op die feit dat hy die mag wat taal kan gee, ken en gebruik. Deur hierdie stereotiperende beskrywings van die verskillende dialekte as koloniserende strategie, word dít wat onbekend en verontrustend is bekend en aanvaarbaar gemaak (Childs & Williams, 1997: 126). Dit gee die koloniale Self (in hierdie geval Kwasi as slawe-eienaar) ‘n groter gevoel van beheer, met die onderliggende idee dat dít wat bekend is, ook onderwerp kan word. Dit maak van stereotipering ‘n komplekse saak: dit is sowel die herkenning as die ontkenning van verskil (Childs & Williams, 1997: 127).

In Kwasi se beskrywing van Kumasi word ook veel meer Twi-woorde as elders in die roman gebruik (sien veral pp. 32 en 33). Ashcroft, Griffiths & Tiffin omskryf die gebruik van vreemde woorde as ‘n doeltreffende instrument om bepaalde kulturele verskille op die voorgrond te plaas en te beklemtoon (1989: 66). Namate Kwasi en Kwame in Nederland akkultureer, verdwyn die Twi-woorde wat hulle nog gebruik het en word dit vervang deur Franse modewoorde en -uitdrukkings van die tyd soos “facie” en “voilà” (83), “à deux”, “tableaux vivant” (85) en “en plein public” (362).

Kwasi en Kwame se integrasie in die Nederlandse samelewing en vordering op skool word in Hoofstuk 2, Deel 2 (110-135) van die roman ook op ‘n tipografiese manier – ‘n bewuste tegniek deur die outeur – voorgestel. In hierdie hoofstuk word die vloei van die paragrawe onderbreek deur die invoeging van Nederlandse woorde (117), Nederlandse plekname en die name van Nederlandse koloniale besittings (118 en 132), Nederlandse en Franse rympies en gediggies (120 en 124), woordsoorte (126), werkwoordkonstruksies (127) en ook Grieks (134). Tydens Kwasi se verblyf in Java, waar hy ‘n tweede akkulturasieproses moes ondergaan om aan te pas, neem hy ook woorde, soos “soesie” en “soesa” (84), uit Maleis oor en integreer dít in sy

taalgebruik.

Afgesien daarvan dat hierdie verandering in taalgebruik dui op akkulturasie, is die woorde en soms verouderde spellingswyses¹⁹ wat Kwasi en Kwame gebruik, ook beduidend van die tyd waarin hulle geleef het. Japin word hiervoor in talle resensies geprys: “hier is iemand aan het woord voor wie taal een medium is dat uiterst secuur behandeld dient te worden” (motivering by die toekenning van die Lucy B. en C.W. van der Hoogt-prijs, 1998). Japin het taal as instrument (of “medium”) gebruik om ‘n spesifieke atmosfeer in die verhaal te skep en as ‘t ware die tydkonteks te herskep sodat Kwasi en Kwame se situasie vir die leser beter voorstelbaar word. Deurdat taal ook as draer van kultuur en politieke oortuiginge optree (vergelyk met Said, 1978: 272 en Wellek & Warren, 1963: 22), kan dit, wanneer dit op ‘n doelgerigte manier gebruik word soos skynbaar die geval in *De swarte met het witte hart* is, ‘n bepaalde sfeer skep wat dit vir die leser moontlik maak om hom-/haarself na die periode wat in die werk voorgestel word, te verplaas. Die opmerking in bogenoemde commendatio is myns insiens egter ook ‘n opmerking wat die hele kwessie rondom representasie problematiseer aangesien dit Kwasi as ek-verteller opnuut marginaliseer en eerder die outeur as verteller sentraal stel omdat die outeur die manier waarop taal in die roman gebruik word, bepaal. Dit is dus nie Kwasi wat hier aan die woord is nie, maar Japin as outeur. Weereens kan die vraag gestel word: “Wie is hier nou eintlik aan die woord?”, gepaardgaande met die vraag, “Wie se waarheid word hier weergegee?”.

Die manier waarop Japin taal in hierdie roman besig, maak dit volgens ‘n aantal resensente ‘n roman met “veel inlevingsvermogen [...] tegelyk met een soort afstandelijkheid, die negentiende-eeuws aandoet, maar niet belegen. Een neutrale en zelfs montere toon overheerst” (www.schrijversnet.nl). Japin noem in ‘n onderhoud met Maartje Somers dat hy ongeveer ‘n jaar en ‘n half lank net negentiende-eeuse literatuur gelees het: “Dat slijt dan in en dan kost het je geen moeite om in die stijl te schrijven” (Somers, 1997). Die styl waarin die roman geskryf is en die manier waarin

¹⁹ Sien die gebruik van die woord “courant” (111) in plaas van die hedendaagse ‘krant’.

Kwasi as ek-verteller deur Japin as outeur aan die woord gestel word, is dus doelbewus deur die outeur beplan. Die representasie van Kwasi en Kwame loop daarom die gevaar om as kunsmatig en geforseerd oor te kom as gevolg van die gedetailleerdheid daarvan – ‘n punt wat ook gedemonstreer word in Kwasi en Kwame se aankoms by die Van Mooms se skool in Delft wat tot in die fynste besonderhede weergegee word terwyl hulle nog redelik onbekend met Nederlands was.

Die praat van ‘n taal bied egter ook, met verwysing na die woorde van Renan, geen waarborg daarvoor dat buitestaanders onvoorwaardelik in ‘n kultuur opgeneem sal word nie. Sprekend hiervan is die feit dat Kwasi, soos hy in die roman voorgestel word, deur merendeels as ek-spreker op te tree, nog meer as Kwame ‘n bedreiging vir die stabiliteit van die Nederlandse regering en haar houvas op haar kolonies gevorm het omdat hy as swart man Nederlands kon praat asof dit sy moedertaal was. Die manier waarop Kwasi en Kwame se taalvermoë as ‘n bedreiging vir die Nederlandse samelewing ervaar is, het volgens die roman reeds vroeg in hul verblyf in Nederland tot uiting gekom. Verheek, ‘n mede-student aan Van Mooms se skool in Delft, het hulle geteister en herhaaldelik liggaamlik beseer. Om te keer dat hy inmekaar geslaan sou word, moes Kwasi elke keer as hy Verheek en sy vriende teëgekome het die woorde “Ik ben een domme vieze, vuile zwartjaker!” (123, 124) opsê sonder dat hy werklik geweet het wat dit presies beteken. Wanneer Cornelius de Groot ‘n betraande Kwasi na so ‘n afranseling raakloop en vra wat daar aan die hand is, kan Kwasi hom nie die waarheid oor sy vernedering vertel nie (132). Cornelius was die eerste wit persoon wat Kwasi sy vriend genoem het: “Hij stelde zich aan mij gelijk” (132). Dit was vir Kwasi ‘n wonderlike en uitsonderlike gevoel wat in sy oë ‘n erkenning van sy waardigheid as die gelyke van ‘n wit persoon was. Toe Kwasi besef dat hy ‘n afranseling deur Verheek verkies het bo die vernedering van Cornelius wat dan van die situasie te wete sou kom en die hulp wat hy van hom sou gekry het as hy hom die waarheid vertel het, “werd mij duidelijk welke macht taal kan hebben” (132) (vergelyk met Fanon se uitspraak: “The power of language!” 1970: 29). Deurdat hy die woorde in sy mond geneem en klakkeloos herhaal het, het hy die leuen bevestig en waarheid gemaak en so sy eie skande geskep en vergroot (132). Daarmee was dit nie net Verheek wat gewen het nie: daarmee het die woorde as draers van die kodes wat

Kwasi se vernedering bevestig het, ook gewen (132).

De zwarte met het witte hart demonstreer ook hoedat ‘n onvermoë om ‘n spesifieke taal te praat, kan lei tot die uitsluiting en verstoting van ‘n individu uit ‘n gemeenskap. Dit was die geval met Kwame by sy terugkeer uit Nederland. Wanneer hy ‘n brief aan Kwasi se vader, die *Ashantehene* van die Ashanti, skryf om sy beplande aankoms in Kumasi aan te kondig, doen hy dit in Nederlands omdat hy en Kwasi hul moedertaal, Twi, verloor het (261). Hy kom egter te hore dat hy nie in Kumasi ontvang sal word nie:

Mijn brief is verkeerd gevallen. Het feit dat ik het Twi verloor ben, heeft hem ernstig geschokt. Voordat ik mijn moertaal weer vloeiend machtig ben, heeft hij geen interesse mij te zien. En er is hier niemand om mij die te leren. Onze woorden kan ik me alleen weer eigen maken te midden van onze volk in Kumasi, waartoe de toegang mij juist ontzegd wordt. Ik ben dus feitelijk verbannen! (267).

Dit bevestig aan die een kant die woorde van Renan wanneer hy sê: “language invites people to unite, but it does not force them to do so” (Renan, 1882: 16), en aan die ander kant die ironie van Kwame se situasie. Hy het in ‘n niemandsland, ‘n wêreld tussen êrens en nêrens, tereggekome deurdat hy nóg by die Ashanti (“Ik sterf als ik het Ashantijnse leven niet hervat!” 261) nóg by die Nederlanders kon hoort (of wóú hoort) omdat hy deur beide verstoot is. Kwame was, in die oë van ander, té swart om in Nederland aanvaar te word en in Afrika té wit om daar aanvaar te word alhoewel hy deur beide gedwing is om ‘n [A]nder identiteit aan te neem: “The mimic men are obliged to inhabit an uninhabitable zone of ambivalence that grants them neither identity nor difference; they must mimic an image that they cannot fully assume” (McClintock [met verwysing na Bhabha], 1995: 63).

3.1.5 Vervreemding deur taal

Met hulle aankoms in Nederland, het Kwasi en Kwame met elke nuwe Nederlandse woord wat hulle aangeleer het, “opnieuw iets uit Kumasi dat [...] eigen was en dierbaar” (113) verloor en dus al verder weg beweeg van dit in terme waarvan hulle hulself kon identifiseer en konstrueer na ‘n soort tussengebied. Die “zwevende toestand” (110) waarna Kwasi met hulle aankoms in Nederland verwys het, het

geleidelik die toestand geword waarin hulle permanent verkeer het. Hulle is boonop nooit toegelaat om uit hierdie niemandsland te ontsnap nie. Die jong Kwame se woorde aan Kwasi dui hierdie situasie op 'n ontstellende manier aan: “Wij worden geduld, dat is niet hetzelfde” (135). Hy skryf ook later in een van die briewe wat van Fort Elmina gestuur is: “Nu heeft men ons getolereerd. Dat is onvergeeflijk. Als je iemand niet van harte kan omarmen, heb dan de moed hem te verstoten” (301). Taal is dus ook ten nouste verbonde aan die manier waarop jy vir jouself 'n identiteit kan vorm. Kwame is egter daarvan weerhou om in die kultuur waarmee hy homself die beste kon identifiseer, te assimileer omdat hy nie meer Twi kon praat nie.

Kwasi was, soos wat hy in die roman voorgestel word, wat die kwessie van sy eiewaarde betref, meer naïef as Kwame en moes dikwels gedwing word om na die feite én sy status as buitestander of gemarginaliseerde, te kyk. Die aanval en boodskap, “*Voor de Apenprins*” (234, 235) op die knuppel waarmee hy tydens sy studentejare deur De Groot aangeval is, is veral 'n aanduiding hiervan. Kwasi het die konfrontasie met die nuwe kultuur met volle oorgawe aangegaan en dit het vir hom 'n passie, miskien selfs 'n obsessie, geword om Nederlanders se handelingte te deurgrond, te voorspel en daarop te verbeter (sien 62). Hy wou meer Nederlands word as 'n Nederlander self en het Nederland as sy eie land (180) aangeneem. Hy “[verlangde] niet anders dan mij er nuttig voor te maken” (340). Kwasi se vermoë om Nederlands te praat en homself in sy oë, soos hy in die roman voorgestel word, na die Nederlandse kultuur te verplaas, het egter ook 'n skeiding tussen hom en Kwame teweeg gebring – veral omdat hy uiteindelik 'n kritiese houding ten opsigte van sy afkoms en volksgenote aangeneem het. Frantz Fanon verwys in sy werk *Black Skin White Masks* (1970: 18) na 'n volksverhaal van die Antille wat gaan oor die gevolge wanneer swart mense probeer om in 'n kultuur verwyderd van hul eie opgeneem te word:

[The newcomer] no longer understands the dialect, he talks about the Opéra, which he may never have seen except from a distance, but above all he adopts a critical attitude towards his compatriots.

Hoe langer Kwasi in Nederland was, hoe sterker het sy begeerte om soos Nederlanders

te wees en as hulle gelyke erken te word, gegroei. Fanon het oor 'n soortgelyke situasie in die Antille gesê: “To speak a language is to take on a world, a culture. The Antilles Negro who wants to be white will be the whiter as he gains greater mastery of the cultural tool that language is” (Fanon, 1970: 29). Hoe beter Kwasi die Nederlandse taal vir homself toegeëien het (vgl. 113), hoe ‘witter’ het sy hart (vergelyk dit met die titel) vir sy gevoel geword en hoe verder kon hy hom verwyder van dit waarvan hy reeds vervreemd was: “*mensen wier mores, gebruiken, gewoonten en religie mij niet alleen vreemd geworden zijn, maar waartegen ik tevens een afkeer heb van de hoogste orde*” (297).

Dit kom waarskynlik die duidelikste na vore in Kwasi se toetreerede as erelid van *De Vijf Kolommen*, ‘n “dispuut” waarvan “de privileges die bij de eretitel hoorden [...], evenals de representatieve verplichtingen, niet gering [waren]” (239)²⁰. Met sy toespraak, wat “onderhoudend en educatief” moes wees en waarin Kwasi alles oor sy land van herkoms moes vertel omdat dit was wat die mense wou hoor (241), sou hy uiteindelik stelling inneem (244). Daarmee sou daar, volgens hom ‘n deur vir hom geopen word “die tot nog toe voor mensen *zoals ik* [my beklemtoning – PF] gesloten was gebleven” (244). Kwasi se toespraak kan as ‘n openbare of publieke afswering van sy herkoms geïnterpreteer word; ‘n desperate, maar wel bewuste poging van sy kant om in die Nederlandse gemeenskap opgeneem te word omdat hy die lewe van ‘n ‘wilde’ agter hom gelaat het en deur sy aanstelling in *De Vijf Kolommen* nou een van ‘hulle’, ‘n Nederlander, was. Om dit te bewys verketter hy een vir een

het geloof, de gebruiken en het denken van mijn voorvaderen. Wetenschap en traditie.
De familie en de sociale omgang. De goden, de levenden en doden. Liefde en werk.
[...] Alsof ik mijn wortels uit mijn eigen vlees moest losrukken (247).

²⁰ Hierdie toespraak herinner nogal sterk aan Franz Kafka se *A Report to an Academy*, ‘n parodie op die manier waarop slawe gedwing is om hulle by Westerse kulture aan te pas en hul eie kulturele gebruike en agtergronde agter hulle te laat. In Kafka se stuk is die verteller ‘n aap wat, soos Kwasi en Kwame, van die Goudkus afkomstig is en geleidelik alle eienskappe wat sy wese en aard as aap gedefinieer het, verloor en afswaar. In sy toespraak probeer hy om op ‘n byna apologetiese wyse sy optrede as voormalige aap te verduidelik: “You have done me a great honour of inviting me to give your Academy an account of the life I formerly led as an ape” (Kafka, 1917).

Dit is byna asof Kwasi en Kwame hulself kéér op kéér moes bewys: Kwasi dat hy ‘ten spyte van’ sy swart vel ‘n Europeër was en Kwame dat hy nog ‘n Afrikaan was. Nadat Kwame die nuus uit Kumasi ontvang het dat hy nie daarheen mag terugkeer voordat hy nie weer kon Twi praat nie, was hy ‘n hele maand lank in die bed met “verhoogde temperatuur” (269). Die “hospik” wat hom versorg het se reaksie dui ook op die ironie van Kwame se situasie en die ruimte wat hy toegelaat word om in te neem in sowel Afrika as Nederland, want

zoals zoveel Hollanders hier, [ben ik] overgevoelig voor het klimaat. Toen ik hem ten slotte in een vlaag van woede voor gek verklaarde, zag hij daarin het beste bewijs dat ik niet tegen de Afrikaanse lucht kan (269).

3.2 *Japin se roman en die werking van kolonialisme*

Alhoewel Kwasi en Kwame streng gesproke volgens die ooreenkoms tussen die Ashantynse koning en Nederland nie gekoloniseerdes was nie, word hulle in hierdie ondersoek wel as sodanig, met ander woord as die koloniale Ander, benader. Die manier waarop kolonialisme te werk gegaan het deur te onderdruk en te verdruk, is ook op hulle toegepas. Soos die slawe wat vanuit Afrika na lande soos die VSA, Suriname en Nederlands-Indië gevoer is, het Kwasi en Kwame die werking van kolonialisme ervaar deurdat hulle gedwing is om hul oorspronklike identiteite af te sweer en volgens standarde deur die Weste gestel, te ontwikkel.

Fanon beweer dat daar, deur die proses van kolonisasie, ‘n minderwaardigheidskompleks by die slagoffers daarvan ontstaan as gevolg van die ontkenning en verdwyning van hul kulturele oorsprong (Fanon, 1970: 14). In *The Empire writes back* (1989: 9) beskryf Ashcroft, Griffiths & Tiffin dit as “cultural denigration”. Die koloniale Ander se moontlikheid tot selfontwikkeling en ‘n bewuswees van hom-/haarself deur van sy/haar kultuur bewus te wees, is verhoed deur die koloniale Self wat die Ander se kultuur af gekraak en swart gesmeer het. Die Ander se persoonlikheid en kultuur is daarmee onderdruk deur die idee dat een ras veronderstel is om superieur te wees (Ashcroft, Griffiths, Tiffin 1989: 9). Dit het gelei tot ‘n bevraagtekening by die gekoloniseerde van sy/haar eiewaarde – iets wat in *De swarte met het witte hart* veral deur Kwasi weerspieël word in sy onsekerheid en angs vir ‘n

konfrontasie tussen sy Afrika- en Westerse identiteite:

Toch bleef ik altijd voelen dat er plotseling hiaten zouden opduiken, zomaar op een middag in een conversatie, een aarzeling gevolgd door een leegte, juist wanneer ieders klacht op me gericht zou zijn. Lange tijd speelde me dat parten en maakte het mij verlegen. Halverwege mijn leven heb ik het leren hanteren, maar dat gevoel elk moment tekort te kunnen schieten, nee, dat blijft. Elke dag. Tegenover wie dan ook (118).

Kwasi is van sy kulturele herkoms vervreem sonder dat hy werklik by 'n ander kulturele groep kon tuishoort. Dit het hom egter nie daarvan weerhou om steeds te probeer om die Nederlandse kultuur na te boots nie. In die afdelings wat volg word spesifiek gekyk na die maniere waarop Kwasi probeer het om die Nederlandse kultuur na te boots en daardeur aan te neem.

3.2.1 Nabootsing

Ik wil er niet boven, ik wil ertussenin staan. Zo min mogelijk opvallen.
Kwasi Boachi

In sy boek, *Black Skin White Masks* (1970), verwys Fanon na Westermann wat beweer het dat die swartman se minderwaardigheidskompleks kulmineer in diegene wat die hoogste opgelei is (Fanon, 1970: 19). Dit het tot 'n soort innerlike stryd gelei en die manier waarop hierdie stryd gevoer is, het veral gespruit uit 'n naïewe houding of denkwysse waarin geredeneer is dat die nabootsing van Europese kleredrag, maniere van sosiale omgang en taalgebruik sou bydra tot 'n gevoel van gelykheid met Europeërs en dit wat hulle behaal het (Westermann, soos aangehaal in Fanon, 1970: 19)²¹. Bhabha beskryf die nabootsing van koloniale mag en kennis deur die Ander as 'n strategie wat tekenend is van die manier waarop die Ander aanvaar wou word

²¹ Dat Kwasi homself as gelyke wou ervaar kom ook na vore in die manier waarop hy dink en na homself gekyk het. Daar is 'n toneel in die roman wat die mate waarin Kwasi geappropriëer is en homself as gevolg hiervan in terme van Europese beelde voorgestel het, duidelik illustreer. Wanneer Kwasi vir Verheek uitdaag, kantel hy sy kop op 'n manier waarvan hy self sê: "een beetje Caesar" (131).

aangesien hy/sy hom-/haarself in terme van die heersende koloniale diskoers ‘hersien’ en herdefinieer het (vergelyk met Childs & Williams, 1997: 129). In *De swarte met het witte hart* is daar ‘n aantal insidente wat Kwasi in hierdie stryd om aanvaarding toon waar hy, in ‘n poging om sy minderwaardigheidskompleks te bowe te kom, bepaalde Europese gebruike oorneem en sy eie maak (181). Dit was doelbewuste pogings deur Kwasi om aanvaar te word deur

[d]e verschillen [te] inventariseren en weg [te] moffelen waar mogelijk. Dat betekent dat je je persoonlijkheid onophoudelijk moet bijvijlen, vermommen, omvormen en die van de anderen overnemen. Het goede in je omgeving opmerken en imiteren. Accentueer alleen het weinige dat je met anderen gemeen hebt en hou al de rest zo goed mogelijk verborgen (238).

Die ander moontlikheid wat daar vir hom was, was om voordeel te trek uit die maniere waarop hy van sy omgewing verskil het, maar vir Kwasi was dit “een weg van eindeloze eenzaamheid” (237). Hy het dit, soos hy in die roman gerepresenteer word, gesien as ‘n geveg teen homself wat nooit sou eindig nie selfs al het dit na die moedigste opsie gelyk. Tog was dit die weg wat Kwame wel gekies het. Kwasi het wel deeglik besef dat om teen jouself te veg nie noodwendig makliker was as om teen die res te veg nie. Dit was net minder opvallend: “Maar hoe dan ook, nooit gaat de kerstster op in het theeveld” (238).

Die metafoor van die rooi kersster in ‘n groen teeplantasie is een van die kragtige metafore wat Japin in die roman gebruik om Kwasi en Kwame se posisie voor te stel. As plantasie-eienaar het Kwasi altyd ‘n paar kerssterre (poinsettias) tussen die groen teestruike laat plant omdat dit blindheid by die pluksters sou voorkom wat andersins net een kleur sou sien: “Eén blik op de tegenkleur herstelt het contrast” (13). Kwasi en Kwame word daarmee as twee kerssterre voorgestel wat in ‘n blanke samelewing verskille na vore laat kom het (13). Toe Kwasi en Kwame in 1837 in Nederland aangekom het, was hulle, indien nie die enigste nie, van die weinig swart mense wat rondom dié tyd in Nederland was: hulle aanwesigheid het vanweë hul huidskleur onmiddellik opgeval en daardeur is “het contrast” tussen wit en swart onmiddellik herstel. Om weer na sy woorde te verwys wat ook aan die begin van hierdie hoofstuk verwys is: “Kleur heb je nooit zelf, kleur krijg je door anderen” (13).

3.2.2 Kleredrag

The wearing of European clothes, whether rags or the most up-to-date style...
Westermann

In die konteks van koloniale diskoers en die mag waaroor kleredrag beskik, word die leser gedwing om te kyk na die rol wat dit beklee en die wyse waarop dit in *De swarte met het witte hart* funksioneer. Klere skep dikwels die indruk dat dit onbeperkte toegang tot 'n ander wêreld bied en dit vir die draer daarvan moontlik maak om sowel 'n liggaamlike as kulturele metamorfose te ondergaan wat hom/haar daartoe in staat sal stel om volledig in 'n kultuur te assimileer (Low, 1996: 202). Die situasie in *De swarte met het witte hart*, waar Kwasi en Kwame gedwing is om Westerse klere aan te trek, kan as 'n omgekeerde proses van appropriasie soos dit in die raamwerk van die koloniale diskoers voorkom, beskou word. Soos Kwasi dit in die roman stel: hulle was “ineens aan blanke zijde” (77). In die koloniale raamwerk het die Self dikwels soos die inheemse (die koloniale Ander) aangetrek om sy/haar verbeelde fantasie van hom-/haarself as 'n inheemse, wat tuis in sogenaamde 'eksotiese' omstandighede is, uit te leef²². Low stel dat dit, in psigoanalitiese terme, impliseer dat kleredrag 'n rasse en kulturele vermomming vorm waarmee verskil sowel bevestig as ontken kan word (Low, 1996: 192). Kwasi en Kwame word egter gedwing om as die koloniale Ander

²² Tydens kroonprins Willem-Alexander en prinses Máxima se staatsbesoek aan Ghana in April 2002 het hulle ook met hul besoek aan Fort Elmina, die kans gekry om tradisionele kleding aan te trek. Tot woede van die Nederlandse fotografe is hulle op hierdie “meest fotogenieke moment van de dag” egter gedwing om die fort te verlaat. (Die blote feit dat dit as “het meest fotogenieke moment van de dag” beskryf word, maak die hele gebeurtenis en die motivering daaragter om dit op film vas te lê, myns insiens eintlik al verdag.) Die enigste manier waarop hulle nog 'n foto kon bekom was deur dit van die Ghanese fotografe wat wel aanwesig was, te koop (Duursma, 2002b). Dit is uiters ironies dat die fotografe, as verteenwoordigers van die Weste, daarvan weerhou is om hierdie vorm van kulturele appropriasie direk te aanskou en dit slegs teen 'n prys aan Nederland en die wêreld kon toon.

die ruimte wat tradisioneel deur die Self ingeneem word, te betree deur soos die Self aan te trek. Wanneer daar op hierdie manier op die liggaam van die Ander gefokus word, word daar ook gekyk na een van die “frontiers” waar ‘n individuele én groepsidentiteit gelyktydig geskep kan word (Hendrickson, 1996: 2).

3.2.2.1 Die *Kente*-omslaandoek

Vir die Ashanti dien die *Kente*-omslaandoek – in Kwame se woorde “één van de grote kunsten van ons volk” (274) – as ‘n statussimbool. Die weefpatrone bevat ‘n ryk ikonografie en die dra van sommige patrone word beperk tot lede van die koninklike familie of stamhoofde (De Villiers & Hirtle, 1997: 239). Iemand van ‘n lae rang uit die samelewing kon byvoorbeeld nie so ‘n koninklike doek dra nie maar wel een wat by sy status pas (sien De Villiers & Hirtle, 1997: 239). Daar word in *De swarte met het witte hart* vertel dat sodra ‘n kind die patrone in sy moeder se doek kon herken, die “rijmen die zo oud zijn als ons volk” en wat elk hul eie simboliek en wysheid dra, vir die kind gesing is (sien 43)²³.

Kwasi en Kwame se *Kente*-doeke was die laaste wat hulle op ‘n tasbare manier aan Kumasi gebind het. Dit is desondanks van hulle wegeneem in ruil vir “kleine pantalons, overhemden en twee jasjes met panden, door de foerier uit oude uniformen gemaakt”. Die klere wat hulle moes aantrek, verteenwoordig dus nie net oorheersing deur Europa nie, maar omdat dit uit die materiaal van ou uniforms gemaak is, ook ‘n instansie wat deur gewelddadige optrede onderdruk en beheer. Hier veronderstel die ruil van klere die oorgang van een kultuur na ‘n ander en word daar gesuggereer dat dit uitgevoer kan word met die “supreme ease of changing clothes” (Low, 1996: 202).

²³ In ‘n kunswerk deur Marianne de Moor, getiteld *Kwasi and Kwame, an African View of Delft* gebruik sy verskillende motiewe en simbole om die manier waarop Kwasi en Kwame in die wêreld geposisioneer was, uit te beeld. So is die uitbeelding van die kleurvolle *Kente*-tekstiel, ‘n belangrike onderdeel van die kunswerk, omdat dit ‘n verwysing na hulle koninklike afkoms is. Die “delftsblauwe kerktoeren” simboliseer hul verblyf in Delft en die “Ghanese Adinkra motief” die almag en onsterflikheid van God (www.inkdelft.nl/zichtopdelft/biography/zod_a000025.htm). De Moor wou hiermee die prinse, wat as silhoeët-knipsels na die kerktoeren en doek ‘kyk’, se blik op ‘n wêreld wat anders is as die een waarvandaan hulle kom, weergee. Deur die kerktoeren en doek as agtergrond te gebruik kon sy ook die (geforseerde) skakeling van Afrika en Europa voorstel.

Hierna het Kwasi en Kwame niks meer van hulle tuiste oor nie (76) en is hulle aangewese op herinneringe. Die prinse was egter so jonk toe hulle weg is uit Kumasi dat Kwasi, wanneer hy probeer terugkyk na sy verlede, met frustrasie moet erken: “herinneren kan ik mij het niet” (43).

3.2.2.2 Europese kleding as nuwe statussimbool

Vir Kwasi as Afrika-prins, het die Europese kleding wat hy moes dra, die rol van statussimbool wat die *Kente*-doek as “staatsiekleed” (43) gehad het, oorgeneem. Met die eerste viering van Sinterklaas wat hulle saam met die koninklike familie gevier het, het hulle by Mevrouw Van Mook “een frak met lange panden gekregen en een hinderlijk gesteven frontje. We zagen er bespottelijk uit, maar volgens de laatste mode” (152). Deurdat hy as Afrikaan onder andere hierdie Westerse produk gebruik het om ‘n Nederlandse identiteit vir homself te skep en te bevestig, is dit duidelik dat die betekenis van die liggaam en klere-items nie inherent is nie, maar dat betekenis op ‘n simboliese vlak geskep word (Hendrickson, 1996: 2)²⁴. Kwasi was gevolglik selfs bereid om, ten spyte van die groot ongemak daarvan, in ‘n “lijflang hemd dat met veters rond hals en mouwen werd dichtgebonden” te slaap (102).

Low (1996: 202) stel dit dat klere as die bevoorregte ruimtes van rasse- en kultuurverskille funksioneer. Kleredrag vorm ‘n basis op grond waarvan onderskeid tussen individue en kultuurgroepe getref kan word. Daarom verskaf die idee dat daarin geslaag word om geheel en al bekend en gemaklik met ‘n vreemde wêreld te wees, ‘n gevoel van intense bevrediging. Hierdie gevoel, wat versterk word deur Westerse kleding aan te trek, is gebaseer op die idee dat die persoon as koloniale Ander nie net ‘is’ nie, maar ook aktief deelneem aan die koloniale Self se lewe en kultuur (Low, 1996: 202). Dit word in die roman onder andere verwoord in Kwasi se gevoel van geantisipeerde bevrediging die eerste aand by die Van Mooks toe hy, styf toegevoeg tussen die lakens van sy nuwe bed met sy nuwe, ongemaklike nagklere aan gelê het:

Ik wilde nergens voor onderdoen. [...] Ik nam me voor geen duimbreed te verschuiven

²⁴ Dieselfde kan van Westerlinge wat hulself in Afrika kleredrag klee, beweer word.

en zag mevrou Van Moock, wanneer ze ons bij het eerste daglicht zou komen bevrijden, al stralen van goedkeuring (102).

3.2.2.3 Europese kleding as verstriking

Kwame daarenteen het so verstriking in sy nagklere (en sy omstandighede) gevoel dat hy in 'n byna aggressiewe, maar tog bevrydende daad, "de koordjes los [sjorde], het [uit] trapte en het in een hoek [smeet]" (103) om vervolgens sonder klere te slaap soos wat hy gewoon was om in Kumasi te doen. Sy blywende verbintenis met Afrika en afkeer aan Europa neem ook vorm aan in die *Kente*-doek wat hy, na eie ontwerp, met sy terugkeer na die Goudkus self geweef het en waarin hy beplan het om Kumasi as sy ware "huis" (356) binne te gaan wanneer hy sy plek op die Goue Stoel sou inneem (sien 274). Kwame wóú in 'n *Kente*-doek terugkeer na sy geboortestad (256) en sy uniform by Fort Elmina (as simbool van die Europese vesting in Afrika) agter laat om daarmee sy laaste bande met Europa te verbreek.

Maar, selfs in hierdie onderneming kon hy nie sy band met Europa ontken of vermy nie en het die 'beskawende uitwerking' van die kontinent selfs deel van sy doek geword toe hy onthou hoe sy moeder hom as kind vertel het dat klere in haar kinderjare van die sydrade van die spinnekop, "*okumantan*" gemaak is (277). Omdat hy nie so 'n 'web' gehad het nie, het hy van sy sakdoeke geneem om daarmee die drade van sy weefgetou te span. Sakdoeke het in die raamwerk (die weefgetou) van koloniale denke 'n simboliese waarde wat veral hier van belang is. Dit word gesien as een van die opperste kenmerke van beskawing: dit is waarmee onweloweglike sweet van die voorkop gevee kan word, 'n loopneus verlig en tranes van oordrewe emosie afgevee kan word (McClintock, 1995: 230). Hierdie konfrontasie tussen en vermenging van Europa en Afrika soos voorgestel deur Kwame kom tot 'n klimaks wanneer die goewerneur van Fort Elmina, Van der Eb, vir Kwame vra om, vir die skouspel daarvan, die swart koning in 'n lewende kersstal te speel (303). Dit het naamlik vir Van der Eb, in Kwame se woorde, gelyk na "een mooie gelegenheid [om] mijn *kente*-doek eens te dragen" (303). Die ironie van hierdie situasie kan die leser egter nie ontgaan nie: Kwame was bestem om die koning van die Ashanti te word, maar dit is as gevolg van sy (onwillige) verwestering van hom ontnem.

3.2.2.4 Kleding as masker

Die dra van die 'regte' klere kan met 'n verkleurmannetjie vergelyk word wat van kleur verander om homself te kamoefleer en sodoende te beskerm teen moontlike vyande. Bhabha verwys in hierdie opsig na Lacan wat gesê het nabootsing of "mimicry is like camouflage, not a harmonization of repression or difference, but a form of resemblance, that differs from or defends presence by displaying it in part, metonymically" (Bhabha, 1994: 90). Wanneer die sogenaamde koloniale Ander dieselfde voorkoms as mense om hom/haar heen aanneem, met ander woorde deur kleredrag by sy/haar omgewing kan inskakel, kan 'n vals "sense of security" ervaar word (Low, 1996: 221).

Voorkoms gee, wanneer die regte klere byvoorbeeld gedra word, naamlik maklik die indruk of gevoel van stabiliteit omdat die opvallende verskille dan skynbaar wegval. Wanneer Kwasi tot *De Vijf Kolommen* toetree, beskryf hy in die fynste besonderhede die pak wat hy gedra het die dag toe die foto geneem is wat in die eregalery moes hang: "Ik droeg een nieuw geel, fijn zijden vest met rode ruit en om mijn hals een rode sierstrik, geel geruit" (242). Vir hom was dit 'n bevestiging van sy een-wees met die Nederlandse kultuur en gebruike. Die dra van westerse kleding deur die Ander kan egter ook gelees word as die verbloeming of ontkenning van die feit dat bepaalde verskille bestaan. Daarom kan dit wat Low skryf van die wit man wat 'n "native costume" dra en waarna reeds verwys is, in gelyke mate ook van Kwasi en Kwame beweer word: "his racial and cultural disguise is both an assertion and a denial of difference" (Low, 1996: 192).

3.2.3 Nabootsing: 'n Dubbele eis aan die Ander

Die dubbele eis wat die koloniale onderneming aan die Ander stel, blyk hieruit. Aan die een kant word daar van hom/haar verwag om mimeties identies aan die Self te wees, maar aan die ander kant moet hy/sy ook totaal (A)nders wees én bly (Fuss, soos aangehaal in Low, 1996: 198). Dit word in die roman bevestig deur Adeline Renselaar se woorde en die ongemak waarmee sy dit uitspreek tydens een van haar besoeke aan Kwasi in verband met die partytjie wat sy vir hom reël ter ere van die 50 jaar wat hy

op Java woon (87). In 'n poging om Kwasi daarvan te oortuig dat hy haar moet toelaat om die partytjie te reël, beskryf mevrou Renselaar hom as 'n egte Hollander en dat hy selfs 'n prins van Oranje sou kon wees. Sy bly egter stil wanneer sy besef dat sy daarmee suggereer dat hy 'n prins van Nederland sou kon wees, of ten minste die voorregte van koninklikes sou kon geniet het, as hy nie swart was nie.

Kwasi is, soos hy in die roman deur Japin gerepresenteer word, té verbitter om vir mevrou Renselaar enige iets toe te laat. Hy voel dat die Nederlanders “mij een halve eeuw lang links hebben laten liggen” (87). Die kere toe hy in Nederlands-Indië werklik hulp nodig gehad het, het diegene wat, volgens hom, wel sou kon help hom die rug gedraai: “Waarom bleven voor een donkere jongeman de deuren van hun bals gesloten en willen zij wel komen dansen als hij oud is en uitgebeten?” (87). Verandering in uiterlike was nooit genoeg om te voorkom dat Kwasi en Kwame vreemd aangekyk of uitgelag is of as “bezienswaardigheid” (187) aan die koninklike hof verskyn het nie. Dit was ook nie genoeg om te verseker dat Kwasi en Kwame volkome in die Nederlandse samelewing aanvaar sou word en nie: hulle is altyd niks meer as net verdra nie (301).

3.2.4 Sosiale konvensies

European forms of social intercourse...

Westermann

In die loop van die roman word dit duidelik dat dit vir Kwasi 'n saak van erns was om as gelyke in die Nederlandse samelewing opgeneem te word en Nederland as sy “tweede vaderland” aan te neem (337). Sy pogings om Europese gewoontes aan te leer wat sou lei tot sosiale kontak of interaksie met Europëers, grens soms aan die absurde en getuig van die vernedering waardeur hy moes gaan om erken te word. Terselfdertyd lewer dit getuienis van sy vasberade, maar soms ook naïewe, geaardheid. In sy eie woorde: “Zelden ben ik van mijn eigenwaarde meer doordrongen geweest dan tijdens een vernedering” (375).

Kwasi se pogings om in die Nederlandse samelewing opgeneem en aanvaar te word,

vorm 'n kontras met Kwame wat sy bes gedoen het om weer in die Ashantynse samelewing te integreer en dit wat hy in Nederland aangeleer het, af te sweer. Behalwe vir die *Kente*-doek wat hy geweef het, het hy ook begin om, soos die gebruik van “eenvoudige Ashantijnse gewoontes” (273) dit bepaal het, sy okselhare te skeer en sy tande na elke maaltyd te borsel:

Waarom zijn we daar in Holland mee opgehouden? Waarschijnlijk om niet op te vallen. Ik heb nu mijn lichaamshaar verwijderd en een twijg bewerkt, waarmee ik borstel tot mijn tandvlees bloedt (273).

Soos wat Kwame dus probeer het om Ashantynse gewoontes oor te neem om minder op te val en hom weer deel van die Ashantynse volk te voel, het Kwasi ook probeer om in die Nederlandse samelewing minder op te val deur bepaalde Nederlandse gewoontes oor te neem²⁵.

3.2.4.1 ‘Het bemachtigen van een blanke vrouw’

Een van die eerste ervarings in Nederlands-Indië waaroor Kwasi as ou man vertel en waarin hy kritiek uitspreek op die manier waarop daar met hom sy lewe lank omgegaan is, is sy poging om ‘n blanke vrou te vind²⁶ op die manier wat gebruikelik was in die Stadskouburg van Batavia (24). Volgens hierdie gebruik laat die man sy hoed nie agter in die garderobe van die teater nie, maar neem dit saam met hom die teater in waar hy, deur dit op die rand van sy losie te plaas, die aandag van “de dame in kwestie” (24) trek. Indien sy, nadat ‘n eerste aanbod gemaak is, haar waaier met die linkerhand vashou stem sy toe tot ‘n ontmoeting, maar hou sy dit in haar regterhand vas moet die aanbod óf verhoog word óf moet die man die stryd gewonne gee.

Kwasi kon nooit daarin slaag om ‘n vrou op hierdie manier te ontmoet nie en volgens

²⁵ Die insidente word nie chronologies hanteer nie, maar volgens die volgorde waarin hulle in die roman aan bod kom.

²⁶ Kwasi gebruik hier, interessant genoeg, die werkwoord “bemachtigen” (24). Dit weer, bied perspektief op die manier waarop Kwasi op ‘n onderdrukkende manier met ander gemarginaliseerdes omgegaan het deur hulle, in hierdie geval vrouens, te benader asof hulle ‘n besitting is wat ‘bemagtig’ moet word.

hom was dit definitief nie te wyte aan sy “hoge hoed” nie: “dames, u bent met mindere modellen meegegaan” (24). Wel kon hy (en ander “ongelukkigen”) daarin slaag om by ‘n kosstalletjie wat voor die kunstenaars se ingang by die gebou gestaan het, een van die inlandse vroue vir ‘n handvol rys te kry (24). Sy lewenstyl en “kinderen [die] werden geboren uit zachtmoedige inlandse vrouwen met wie ik in vrije liefde leef” (23, 24), het gevolglik die gespreksonderwerp van elke “Buitenzorgse binnenkamer” (24) geword en die kloof tussen hom en die Nederlandse samelewing van Batavia bevestig en ook vergroot.

3.2.4.2 Die viering van Sinterklaas se verjaardag

Die tweede ervaring waarna verwys kan word om aan te toon hoe deelname deur die gekoloniseerde aan Europese vorme van sosiale omgang veronderstel is om tot ‘n “feeling of equality with the European and his achievements” (Westermann, soos aangehaal in Fanon, 1970: 19) te lei, is die viering van Sinterklaas. Die eerste keer wat hulle so ‘n geleentheid in Nederland meegemaak het, vergelyk Kwasi nog die “versjes waarmee de heiligman kon worden opgeroepen” met die manier waarop hulle “geesten in onze tempel aan het meer” (154) opgeroep het. Daar word dus ‘n verband gelê tussen dit wat vreemd en onbekend was met dít wat wel bekend was in ‘n poging om dit aanvaarbaar en meer vertrouwd te maak. Wanneer lekkers na binne gegooi word en selfs die volwassenes “joelde van verwachting”, kyk Kwasi en Kwame mekaar aan asof hulle in ‘n “krankzinnigenkolonie” beland het (154). Dit kan ook as ‘n ommekeer van persepsies volgens die koloniale diskoers gesien word, en daarmee ‘n poging om téén die koloniale diskoers in te skryf, aangesien dit normaalgesproke die koloniale Self is wat die koloniale Ander as ‘mal’ gesien het.

Selfs al kon Kwasi en Kwame in ‘n mate hierdie gebeure op ‘n afstand met ‘n byna spottende blik beskou, het Kwasi steeds angstig gereageer op die Heilige Nicolaas wanneer hy vra of al die kinders “lieve kinderen” was die afgelope jaar: “Ik werd benauwd bij het idee dat ik iets verkeerd gedaan had, terwijl ik altijd probeerde iedereen te plezieren door zo goed mogelijk te doen wat van me gevraagd werd!” (154). Die situasie grens byna aan die groteske wanneer Sint-Nicolaas sy “Pietermannen” inroep en “twee zwart gemaakte kerels” die kamer binnegestorm kom

en “zwaaiend met een twijgenbos [...] sprongen als wilden” (154).

Hierdie “Pietermannen”, of ‘Zwarte Pieten’ soos hulle deesdae genoem word, speel ‘n sleutelrol in die feesvieringe rondom Sinterklaas. Die mees algemene interpretasie van hierdie figure kan teruggevoer word na ‘n Christelike tradisie uit die Middeleeue toe hulle as duiwels of demone gesien is: “Medieval appellations for the devil, such as ‘the Black Man’ or ‘*schwarze Peter*’ and variations on Beelzebub such as ‘Bugaboo’ support this” (Nederveen Pieterse, 1992: 161). Dit is die figuur waarmee kinders bang gepraat is wanneer hulle stout was en verklaar die manier waarop Kwasi en Kwame op straat benader is deur mense wat hulle vreemd aangekyk het. Aangesien ‘n swart mens volgens tradisionele voorstellings gelyk was aan die duiwel, is die figuurlike waarde wat hierdie interpretasies gehad het, op die letterlike oorgedra sodat ook Kwasi en Kwame ‘n soort duiwelse aspek gekry het. Dit het Kwame ontstel en beledig en selfs Kwasi se verduideliking dat dit ‘n tradisie was wat, soos alle tradisies, sy krag verloor het, kon hom nie gerus stel nie: “Kwame vond dat de domste en gevaarlijkste soort” (164). Die duiwelse konnotasie wat aan swart mense geheg is, is gevolglik ook gereflekteer in die vrees wat swart mense by wit mense opgewek het. Een so ‘n voorbeeld is die anekdote waarvan Kwasi tydens sy verblyf in Weimar aan Kwame skryf toe hy ‘n keer by die deur van sy gasheer, Linke, “werd aangekondigd door het gegil van de huismeid, die meende dat de duivel voor haar deur stond” (263).

Wanneer een van die ‘Zwarte Pieten’ (hy blyk later prins Willem Alexander te wees) besef dat Kwasi en Kwame se gesigte nie swart gesmeer is soos syne nie, maar dat dit hulle huidskleur is, begin hy twyfel “of hij het spel in ons bijzijn nog wel voort kon zetten” (155). Die oomblik waarop hy besef dat sy huiwering en onhandigheid met die situasie almal laat lag, ruk hy die pet en pruik van sy kop af en storm die vertrek uit. Wat Kwasi en Kwame sien, laat hulle skrik:

Onder zijn blond haar liep, midden over zijn voorhoofd, een scherp aangezette lijn die de witte en de zwart gemaakte huid scheidde. Wij wisten niet wat wij zagen. Alsof hij half gevild was! (155).

Met die tweede viering van Sinterklaas wat die twee neefs ‘n paar jaar later weer by die Nederlandse koninklike familie deurbring en wat in die roman beskryf word, word

Kwasi ook as 'n 'Zwarte Piet' ingespan. Hy is verlief op Sophie en het gehoop om 'n indruk op haar te maak (200) deur op hierdie manier aan 'n Nederlandse tradisie deel te neem. Daarom gaan hy mee in Willem Alexander se idee en het hy sy lippe laat rooi smeer en 'n pet op sy kop gesit. As hy sien dat die swart kouse van die uitrusting te groot is, spring hy met "blote benen" agter die gordyn uit waarop die mense "gilde van schrik [en] precies zoals andere jaren voor Pieterman op de vlucht [sloegen]" (200). Hy besef egter (te laat) waarmee hy besig is toe die gaste begin het om hande te klap vir "de oorspronkelijkheid van Willems idee een echt Moortje op te voeren" (200). Wanneer hy Kwame teëkom wat hom met "gebalde vuiste" aankyk, "mijn muts van mijn hoofd [sloeg]" en "als een gek aan mijn jak [rukte] tot het scheurde" (200), is sy teenreaksie om in 'n soort stereotipe uitbeelding van swart mense te verval: "Ik mat me dus een gek accent aan en rolde net zo lang mijn ogen tot ik iedereen weer aan het lachen had" (200). Die figuurlike of simboliese waarde van die Swarte Piete as duiwelse afskrikmiddel en die idee dat swart mense onintelligent is omdat hulle anders is, word 'n letterlike betekenis gegee deurdat Kwasi dit op so 'n manier voorstel.

Kwame verwys jare later weer na hierdie voorval in 'n brief aan Kwasi oor die beplande vieringe van Kersfees aan die Fort waarin hy reageer op die uitnodiging van die goewerneur om 'n swart koning in die rolspel te wees: "Ik heb geantwoord dat ik uitsluitend voor zwarte Pieten speel" (303). Die tradisie van Sinterklaas is, soos die vier van Kersfees, nie deel van Kwasi en Kwame se herkoms nie en hierdie implisiete verwyf het daartoe gelei dat Kwasi, op sy reis na Batavia, geweier het om gedoop te word by die oorsteek van die ewenaar toe Neptunus, die koning van die see, volgens tradisie 'aan boord' gekom het (sien 341). Vir die eerste keer in dertien jaar verklaar hy "niet aan gebruiken mee te willen doen die niet de mijne zijn" (342). Dit kom egter oor as 'n futiele en halfhartige poging waarin hy teruggryp na sy verbintenis met Afrika wat eens op 'n tyd vir hom dierbaar was en wat hy so lank ontken het sodat hy die onaangename en fisies pynlike ervaring van die doop kon vryspring: "Lebret boende men zo hard dat zijn wangen er zowat van bloedden" (342). Dit skep die indruk by die leser dat Kwasi tussen sy twee agtergronde rondspring en verander soos en wanneer dit hom pas. Dit gee Kwasi ook 'n intense gevoel van bevrediging – selfs

al word hy vir 'n lafaard uitgemaak:

Men maakte mij voor lafaard uit, maar ik volharde. Ik kocht mijn doop af met een fles jenever voor elke drie man. De rest van de dag gunde men mij enkel minachtende blikken, maar ik was bijzonder tevreden met mijzelf (342).

Dié gebeurtenis moet ook in die lig beskou word van Kwame se selfmoord 'n paar maande voordat Kwasi na Java vertrek het en Kwame se beskuldiging dat Kwasi, deur die Nederlandse kultuur as sy eie aan te neem, sy herkoms ontken en sodoende beledig het. Die aand nadat Kwasi die doodstydung gekry het, “keerde mijn hart zich tegen Delft”, want “na alle moeite die ik had gedaan voorgoed in Holland te mogen blijven, begon de schim van Kwame mijn verblijf ondraaglijk te maken” (338). Kwasi se optrede op die skip eggo dus Kwame se weiering om deel te neem aan die kersopvoering vlak voordat hy selfmoord gepleeg het. Die houding van selfingenomendheid by Kwasi kan gevolglik beskou word as iets wat spruit uit sy skuldgevoel teenoor Kwame wat byna hardkoppig was in sy voorneme om getrou te bly aan sy wortels en die posisie wat hy veronderstel was om as *Asantehene* van Kumasi te beklee. Die insident op die skip was egter 'n eenmalige gebeurtenis van selfmanifestasie vir Kwasi in terme van die erkenning van sy herkoms. Nooit weer in die verloop van die roman is daar 'n teken van Kwasi wat verklaar dat hy nie aan gebruike wil deelneem wat nie syne is nie (342). Dit vervlak sy vorm van 'eerbetoon' aan Kwame – juis omdat dit wat vir Kwame so belangrik en 'n saak van eer was, nie verder en konsekwent in Kwasi se optrede deurgevoer word nie.

3.2.4.3 Kwame as student

Nog 'n sosiale ervaring wat in die roman uitstaan en getuig van Kwasi se inspanninge om aanvaar te word, is die ontgroening by *Sociëteit Phoenix* soos wat dit aan die begin van hoofstuk vier beskryf word. In hierdie beskrywing van die “witte lijven” wat in hul naaktheid soos “dieren” bymekaar geskuil het (223) laat Kwasi 'n groot gedeelte aan die verbeelding van die leser oor en volstaan hy met die gegewe dat “het grofste die nacht is geschied, onder grote dwang en diepe vernedering van allen” (224). Hy wei wel uit oor die “laatste straalbezopen spel” waarvoor Cornelius de Groot as slagoffer gekies is (224). Hy moes tussen die varke in hul hok in die modder wroet

omdat hy “zich tot dan toe in alles, op één ding na, onwillig getoond [had] en ze vast van plan [waren] zijn wil te breken” (224). Toe hy egter ook geweier het om dít te doen, selfs ná die bevel “Wroeten, smerig varken!” (224), het Kwasi die hok binnegegaan om vir De Groot te wys wat daar van hom verwag is om te doen (224). In plaas daarvan om De Groot so ver te kry om sy voorbeeld te volg, het hy eerder daarin geslaag om die spanning te verbreek want “de bullenbakken [moesten] zó om mijn vernedering lachen dat zij hoestend en lallend naar buiten strompelden” (224). Kwasi het dit nietemin as só uiters vernederend ervaar – selfs al was dit vir hom deel van ‘n spel wat gespeel moes word – dat hy Kwame se blik die volgende oggend toe hy hom gewas het, as minagtend ervaar het en toe hy gaan slaap het, ‘n nagmerrie gekry het (224, 225). Dit was asof Kwasi homself daarvan moes oortuig dat die feit dat hy nou deel van ‘n studentevereniging was, vir alles kon vergoed wat daar met hom gebeur het en wat hy bereid was om te doen – en dat dit van hom ‘n ware Nederlander gemaak het (225).

Soos met die nabootsing van kleredrag, was die aanleer en naboots van bepaalde vorme van sosiale omgang nie genoeg om te verseker dat Kwasi, soos hy in die roman voorgestel word, onvoorwaardelik in die Europese gemeenskap opgeneem word of aanvaar is nie. Die feit dat hy blykbaar verkies het om verskille tussen hom as Afrikaan en die Nederlanders en Duitsers met wie hy in kontak gekom het te ontken, het eerder daartoe gelei dat hy nog meer opgeval het en daardeur sy posisie op die kantlyn gekonsolideer het.

3.3 Die appropriasie van die Ander in De swarte met het witte hart

Die maniere waarop Kwasi probeer het om deel van die Nederlandse kultuur te word en te wees, was egter nie ‘n proses wat net van een kant af gekom het nie – Japin wys in sy roman hoe bepaalde Europese gebruike op hom en sy neef afgedwing is. Die koloniale Ander, ‘n groepering waarvan Kwasi en Kwame vir die doel van hierdie ondersoek deel uitmaak, is dikwels gesien as mense “lacking history, culture, religion and intelligence” (Pennycook, 1998: 56). In die roman getuig die idee wat Van Drunen aanvanklik van Kwasi en Kwame gehad het, hiervan en spreek dit van die

onbegrip wat daar vir nie-Europese kulture was:

Ik trof u aan, halfnaakt en ongeletterd. Ik wist niet beter of er wachtte u in Nederland iets beters, ja zelfs een redding van het leven dat u leidde in een land waar ik op een avond ben gestruikeld over afgehakte mensenhoofden. Toen ik u onder mijn hoede nam, was het omdat ik meende Hem er een genoeg mee te doen (420).

Dit is deur Europa as 'n vanselfsprekendheid aanvaar dat dit haar rol en plig was om die tekortkominge aan te vul. Hierdie selftoegekende rol en plig het egter geen ruimte gelaat vir die manier waarop gekoloniseerdes met hulle geskiedenis, kultuur en godsdiens omgegaan het nie. Daar is gehandel vanuit die perspektief van Europa in die hoop dat dit gekoloniseerdes nader aan 'n Europese vlak van sogenaamde beskaafdheid sou bring (sien Pennycook, 1998: 56). Daarmee is Europa as die norm gestel waaraan ander kulture hulself moes meet om as ontwikkelde geag te word. Dit is 'n houding wat Kwasi, ironies genoeg, in sy toetreerede tot *De Vijf Kolommen* (247) waarna vroeër verwys is, begrond en regverdig wanneer hy aspekte soos die geloof, tradisies en wetenskap van sy voorvaders afsweer en as minderwaardig voorhou.

3.3.1 Europa as norm

Die proses van geskiedskrywing vanuit 'n Europese perspektief is een van die grootste redes waarom Spivak beweer dat dit vir die Ander onmoontlik is om te praat én gehoor te word (Spivak, 1988: 104). Die Ander word nie toegelaat om vanuit sy/haar eie geskiedenis te praat nie, maar gedwing om dit te doen vanuit 'n geskiedenis wat nie eie aan hom/haar is en wat hy/sy nooit eie sal kan maak nie. En selfs al sou die Ander kón praat, kan hy/sy nie gehoor word nie omdat hy/sy vanuit 'n ander, en daarom ook as vreemd geïnterpreteerde, raamwerk praat. Wanneer alles dus in die konteks van die koloniale Self geplaas word, word die geskiedenis van die Ander ontken. Volgens Spivak kom dit daarop neer dat die "Subaltern" nie kan praat nie as gevolg van hierdie voortdurende proses van ontkenning en verplasing (Spivak, 1988a: 24, 25). Tekste wat hulself skuldig maak aan die plasing van die "Subaltern" binne die Self se diskoers, selfs al is dit om 'sy/haar' verhaal te vertel, soos wat onvermydelik die geval met Japin se roman was, kan gevolglik beskryf word as 'n medium wat die koloniale diskoers voortsit en onderhou. Ten spyte van die feit dat die terme,

“Subaltern” soos Spivak dit gebruik en die koloniale Ander soos dit hier op Kwasi en Kwame van toepassing gemaak word, nie as sinonieme van mekaar geles kan word nie, is dit nogtans belangrik om te kyk na die voortdurende proses van ontkenning en verplasing waarna Spivak verwys aangesien daar in *De swarte met het witte hart* wel sprake daarvan is. Soos reeds gestel maak hierdie proses dit onmoontlik vir enige party om die medium wat koloniale diskoers onderhou te deurbreek.

Waarskynlik die mees sprekende voorbeeld in *De swarte met het witte hart* wat illustreer hoe die geskiedenis van die Ander in hierdie roman ontken word en die manier waarop Kwasi, as hierdie Ander, nie toegelaat word om in terme van sy geskiedenis te praat nie, is die stamboom van die Nederlandse koninklike familie voor in die roman. Dit demonstreer ook hoedat die koloniale diskoers nog steeds gebruik kan word in ‘n hedendaagse konteks waar kolonialisme veronderstel is om iets van die verlede te wees. In plaas daarvan dat daar ‘n weergawe van die stamboom van Kwasi Boachi en Kwame Poku as onderskeidelik seun van die koning en troonopvolger voor in die boek verskyn, verskyn dié van die Nederlandse koningsfamilie²⁷.

Die plasing van die stamboek voor in die boek versterk Spivak se argument dat die koloniale Ander nooit ‘n eie stem sal of kan hê voordat sy/haar geskiedenis nie erken word nie. Kwasi en Kwame se geskiedenis word deur die stamboek geposisioneer binne die raamwerk van die Self se geskiedenis sodat dit vir die leser makliker kan wees om dit op ‘n historiese tydbalk te plaas. Spivak (1988: 80) se vraag “With what voice-consciousness can the subaltern speak?” word deur die plasing van die stamboek dus negatief beantwoord: die Ander kán nie praat nie. Dit is eers wanneer sy/haar geskiedenis erken word as iets wat, soos die Self se geskiedenis, morele, estetiese en historiese waarde het dat die Ander sal kan praat én gehoor sal word

²⁷ Die stamboom het aanvanklik nie in die roman verskyn nie, maar is met later drukke op versoek van lesers ingevoeg (Japin, 2002). Japin (2002) noem (ter verdediging?) ook dat die stambome van die families Boachi en Poku nie meer gevind of uitgepluis kon word nie – dit was selfs nie in die Ashante National Archives in Kumasi te vinde nie. Daar was net ‘n stamboom van die lyn van opvolging van die *Ashantehene* beskikbaar en “die was voor mijn boek niet van belang” (Japin, 2002).

(Spivak, 1988b: 81). Die stamboek van die Nederlandse koningsfamilie in *De swarte met het witte hart* is daarmee 'n grondige ontkenning van die Ander se geskiedenis omdat dit impliseer dat Kwasi in die konteks van die Self se geskiedenis gerepresenteer moet word om te kan praat. Dit word versterk deur die foto op die voorafgaande bladsy van *Aquasi* Boachi – sy Nederlandse naam – en nie *Kwasi* Boachi – sy Afrikaans naam – nie as die Europese 'weergawe' van homself. Die roman *De swarte met het witte hart* is op grond hiervan 'n voortsetting van die konteks waarin die koloniale diskoers geproduseer is (en blykbaar steeds word) omdat die Ander steeds geen geskiedenis het nie en nog steeds nie kan praat nie (Childs & Williams, 1997: 27).

Dit is om dié rede volgens Bhabha nodig dat die konstruksie van die Ander se identiteit in postkoloniale tekste as 'n proses wat téén die koloniale diskoers in skryf, moet neerkom op 'n *hardnekkige* en *aanhoudende* bevraagtekening [my beklemtoning – PF] van die raamwerk waarbinne identiteit in 'n koloniale konteks geskep is (Bhabha, 1994: 46)²⁸. Dan is die teks nie net 'n konfrontasie tussen die voormalige koloniale Self en die Ander nie, maar word beide partye gedwing om met die verskille wat daar tussen hulle bestaan, te erken en daarmee om te gaan. Boonop sal dit die Ander daartoe in staat stel om te kan praat. Hierdie bevraagtekening van koloniale raamwerke vind egter nie so hardnekkig en aanhoudend plaas soos Bhabha skynbaar eis dat dit behoort te wees nie. Wanneer erfprins Willem-Alexander opmerk “‘Ce sont des sauvages bien élèves, maman!’” (162)²⁹ nadat hy gehoor het hoe goed Kwame op 'n klavesimbel en klarinet kon speel, is sy moeder, Anna Paulowna, 'n Rus wat self nie baie tuis voel in Nederland nie, se reaksie verbasend. Haar reaksie gee die ander kant van die houding van imperialistiese moondhede weer: “‘Is Holland soms de norm waar de wereld zich aan meten moet, kindlief?’” (163). Die mate van begrip en welwillendheid van Anna Paulowna vir die situasie van Kwasi en Kwame (sien ook

²⁸ Vergelyk dit met die reël uit die gedig van Nolens, “Engagement”, waarna ek vroeër (p.33) verwys het: “Of mag mijn poëzie geen lastige vragen stellen [...]?” (Nolens, 2001).

²⁹ “Hulle is goed ontwikkelde barbare, Mamma!”

395-397) word waarskynlik moontlik gemaak omdat sy as Rus óók as ‘n soort buitestander na Nederland kyk³⁰.

Dit is ‘n relativierende houding wat Kwasi egter van sy krag ontnem in sy toespraak aan *De Vijf Kolommen* waarmee hy reg in die hande van die koloniale denkers inspeel omdat hy so graag “een van hén” (247), dus ‘n Nederlander, wou wees. Hy bevestig die manier waarop daar deur Europa na Afrika gekyk is deur die dinge wat vir hom ‘n paar jaar gelede nog normaal was, as “blinde woestheid” (247) en barbaars af te maak en so self ‘n Europese perspektief aan te neem. Hy veroordeel die Ashantyne blindelings as “heidene” en “Fetish-aanbidders” (245) sonder om die moontlikhede van ander interpretasies en leefwyses en die feit dat hy eens deel was daarvan, in ag te neem. Hy vra om vergiffenis en begrip vir hierdie volk wat so “dom en hoogst bijgelovig” is (247), maar vergeet van die manier waarop die kerk godsdiens op dieselfde manier gebruik het om mense bang te maak vir ‘n ewige verdoemenis tot die hel (339). Hiermee word Europa ook deur Kwasi as norm gestel waaraan “de wereld zich meten moet” (163) en werk hy mee aan die instandhouding van ‘n koloniale diskoers omdat hy, in sy veroordeling en die manier waarop hy dit doen, die optrede van Nederland en hulle ingryping in Ghana, skynbaar regverdig. Kwasi se houding vind aansluiting by ‘n verwysing na Fanon wat vroeër in die ondersoek aangehaal is (sien p. 45) oor die sogenaamde “newcomer” uit ‘n Antilliese volksverhaal wat ‘n kritiese houding teenoor sy herkoms en volksgenote ingeneem het ná sy omswerwinge in Europa (Fanon, 1970: 18).

3.3.2 Name

Een van die eerste maniere waarop daar in Nederland ‘n poging aangewend is om Kwasi en Kwame na ‘n Nederlandse vlak van ontwikkeling te bring en waardeur hul herkoms ontken is, was die verandering van hul name deur Van Mook, die

³⁰ Aangesien die leser hier met ‘n representasie van ‘n tydperk uit die Nederlandse geskiedenis deur die oë van Japin as outeur en representeerder te make het, sou dit interessant wees om ondersoek in te stel na die mate waarin die ander historiese figure in die roman verromantiseer is in hul voorstellings omdat Japin ‘n spesifieke punt wou bewys of

skoolmeester:

“Mijn hemel, Kwasi en Kwame !” zei van Moock. “Zijn me dat namen? Daar hadden ze ons bij de inschrijving wel eens op de hoogte van mogen stellen.” [...] “Kwasi en Kwame!” Van Moock schudde zijn hoofd. “Nee nee, dat voldoet niet, maar dan ook helemáál niet.” Hij nam twee leien uit de kast. Op de ene schreef hij, terwijl hij elke letter benoemde: A-Q-U-A-S-I en gaf het aan mij. Op de andere probeerde hij A-Q-U-A-M-E, las het terug, veegde alsnog een A weg en gaf dit bordje aan Kwame. Vervolgens deed hij een stap achteruit en keurde onze nieuw namen van een afstandje (101-102).

David Spurr praat, met verwysing na Jacques Derrida, van die gewelddadigheid van skrif wat deur die Self op die Ander afgedwing word ómdat die Ander anders is, dinge op ‘n ander manier klassifiseer en dinge anders benoem (Spurr, 1993: 4). Kwasi kom ‘n keer self tot die ontdekking dat dinge verskillend benoem kan word maar nog steeds na dieselfde voorwerp verwys. Hierdie openbaring onthou hy as ‘n ontstellende ervaring:

Ineens realiseerde ik me dat ik in het Twi deze vogel [‘n duif – PF] een andere naam gaf dan in het Nederlands. Desondanks bedoelde ik *hetzelfde wezen*. Ik was verbijsterd. Nu lijkt het absurd, dat weet ik, maar ik moest zelfs houvast zoeken om tot de werkelijkheid terug te keren en de gevolgen van deze ontdekking te overdenken (113).

Spurr gaan verder deur te stel dat die hele proses waardeur een kultuur ‘n ander onderdruk begin by “the act of naming and leaving unnamed, of marking on an unknown territory the lines of division and uniformity, of boundary and continuity” (Spurr, 1993: 4). Deurdat Kwasi en Kwame ander name gegee is, is hulle vanaf daardie oomblik gedwing om hulself na ‘n ander raamwerk, ‘n Nederlandse een, te verplaas – Bhabha (1994: 41) verwys hierna as “colonial dislocation” – en hulself te meet aan Nederlandse norme en standaarde.

Spivak weer, praat van die “epistemic violence [in the] remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other” waardeur

demonstreer.

enige spore van die Ander uitgevee word en hy/sy tot sy Subjek-tiwiteit gereduseer word (Spivak, 1988b: 76). Van Moock, wat eintlik as 'n simpatieke karakter weergegee word in die roman maar in hierdie geval as 'n dominerende kolonis uit die verf kom, se optrede is 'n presiese demonstrasie van die geweld wat onderdrukte aangedoen is. Deurdat Kwasi en Kwame se name 'n Latynse klank gegee is, is hulle nog meer vervreem van dít wat hul identiteit was. Sy uitroep, "Zijn me dat namen?" (101) kan as sprekend beskou word van die manier waarop daar in die Weste omgegaan is met Afrika as 'n barbaarse kontinent wat deur die Weste getem moes word: "the domestication of the colonized [...] as a moral and philosophical precondition for the civilizing mission" (Spurr, 1996: 7). Daar is dus ook hier in hierdie deel van hulle bestaan sprake van die sogenaamde 'beskawende' invloed van Europa. Dit skep weereens die indruk dat die koloniale Ander volledig kenbaar en beheerbaar gemaak kan word vir die doeleindes van die koloniserende Self.

Die appropriëring van Kwasi en Kwame deur Nederland as koloniseerder het hier na die hoogste versnelling verskuif. Kwasi en Kwame se veranderde name het soos 'n nuwe gietvorm geword waarin hulle gedwing is om binne 'n oogwink 'n nuwe identiteit te vorm. Identiteit binne die raamwerk van koloniale diskoers is dus nie net verbonde aan iets soos taal waardeur die Ander geforseer word om sy/haar stem vir die Self verstaanbaar te maak nie, maar ook aan naamgewing. Sowel taal as naamgewing funksioneer as ruimtes waarin mag gemanifesteer en uitgebrei kan word (Spurr, 1993: 3).

In die roman word die name Kwasi en Kwame meestal gebruik omdat die verhaal vanuit die twee neefs se onderskeidelike perspektiewe vertel word en hulle mekaar steeds as sodanig aangespreek het. Die name Aquasi en Aquame word wel deur die ander karakters soos prinses Sophie, die Van Moocks en Kwasi se studiegenote gebruik. 'n Karakter soos Cornelius de Groot spreek Kwasi hoofsaaklik as Boachi aan. Terwyl Kwasi en Kwame mekaar steeds op hul 'Afrikaname' aangespreek en so na mekaar verwys het, is dit byna ironies dat Kwasi se kinders, "geboren uit zachtmoedige inlandse vrouwen met wie ik in vrije liefde leef" (23, 24), Quamin, Aquasi junior en Quamina Aquasina geheet het. Ten spyte van 'n aanvanklike afkeer

teen hierdie vorm van appropriasie kon die ‘beskawende’ invloed van Europa nie volledig weerstaan word nie en gee dit nogeens blyke van Kwasi se behoefte om as deel van die Nederlandse samelewing en kultuur geag te word.

De swarte met het witte hart is nie die enigste roman met ‘n koloniale onderwerp as tema waarin die kwessie van identiteit en naamgewing ter sprake kom nie. In André P. Brink se roman *‘n Oomblik in die wind* (1975) beskou Viljoen dit as ‘n onderskeidende moment wanneer die slaaf Adam sy “identiteit opeis deurdat hy Elizabeth vra om hom Aob te noem omdat dit die naam is wat sy ma hom gegee het” (Viljoen, 2002b: 4). Wanneer hy sy eie naam gebruik, kan hy in opstand kom teen die manier waarop hy deur die slawebeaas die naam gegee is en van sy identiteit en menswees ontnem is. Hierdie mate van direkte verset is egter afwesig in Japin se roman en bring weereens die vraag na die aanwesigheid van ‘n kritiese houding en die bevraagtekening ten opsigte van koloniale verhoudinge deur die outeur, ter sprake.

3.3.3 Verjaardae: ‘n hergeboorte

Behalwe die nuwe name wat aan Kwasi en Kwame toegeken is, is daar ook verjaardae vir hulle gekies omdat hulle, volgens die Ashantynse tradisie, nie die dag waarop hulle gebore is, gevier het nie (157). Al wat herinner het aan die dag waarop hulle gebore is, was hul name, want hulle is “volgens gebruik vernoemd naar de zaterdag [Kwame] en zondag [Kwasi] waarop wij het licht zagen” (34). Met die verandering in hul name is hierdie onderdeel van hul identiteit hulle egter ontnem. Sophie, wat deur haar moeder, Anna Paulowna, met die Russiese tradisie van naamdagvieringe bekend was, se ongeduldige reaksie wanneer hulle nie weet op watter dag van die jaar hulle gebore is nie, weerspieël die mate van onbegrip wat daar was (en wellig steeds is) vir tradisies komende uit Afrika en die proses waardeur Europa as die norm gestel is waarna die Afrikaanse kontinent moes streef om aanvaar te word: “Wat een onzin, iedereen [met ander woorde alle Europeane – PF] is weleens jarig!” (157). Kroonprinses Anna Paulowna se opmerking: “Wat een rare manier om op te vallen”, gepaardgaande met ‘n “afkeurende blik” (159) kan ook as tekenend van hierdie houding gelees word.

Sake word egter nie daarby gelaat nie en op aandrang van Sophie besluit kroonprins

Willem, steeds geklee as die heilige Sint-Nicolaas, om hul verjaardae te vier op onderskeidelik die dae wat hulle Afrika verlaat en in Nederland aangekom het: “Dan vieren wij voortaan úw verjaardag op vierentwintig april, prins Quasi. En prins Quame, die van u op eenentwintig juni” (159). Hier word Kwasi en Kwame se ‘hergeboorte’ bepaal in terme van hul appropriasie deur Nederland toe hulle as onderpand daarnatoe geneem is sodat hulle ook op hierdie manier onlosmaaklik aan die land verbind word. Dit is ‘n konkrete skeiding van hul moeders en die dag waarop daar geboorte aan hulle geskenk is. Wat dus hierdeur geïmpliseer word, is die idee dat hul lewe pas begin het nadat hulle Afrika verlaat het en in Nederland aangekom het. Die lewens wat hulle in Kumasi gelei het, was nie belangrik nie of is doodeenvoudig nie in ag geneem nie. Dit is dus nog ‘n voorbeeld van die vorm van appropriasie waarvoor Slemon geskryf het, naamlik dat die koloniale Self die liggaam en fisiese sowel as psigiese ruimte van die onderdrukte Ander betree om voorts te bepaal hoe daar binne die konteks van hierdie ruimte gehandel moet word (Slemon soos aangehaal in Childs & Williams, 1997: 3). Dit was egter ook ‘n verdere manier waarop die verskil tussen die Self en die Ander ontken en onderdruk is. Weereens is daar van die Ander verwag om mimeties dieselfde as die Self te wees, terwyl hulle ook totaal verskillend moes bly.

3.3.4 Die rol van die kerk

3.3.4.1 Kwasi en Kwame se doop

Kwame en Kwasi se doop in die Oude Kerk van Delft (225) in 1843 is ‘n verdere demonstrasie van die manier waarop die koloniale Self die ruimte van die Ander betree het en op blatante wyse oorgeneem en georganiseer het. Vir die Nederlanders van die 19de eeu was “de doop der beide natuurkinderen allerminst uitgesloten” (142). Hulle het dit as ‘n voorreg beskou wat die twee neefs “boven hun landgenoten, die de ware God niet kennen, met alle gevolgen voor hun ziel van dien” (142) gegun is. Dominee Molenkamp, wat sou besluit het of Kwasi en Kwame gedoop kon word of nie, het in Kwasi en Kwame “de idealen missionarissen om het woord Gods onder de Ashanti te verspreiden” (207), gesien. Aangesien Kwame in die oë van Molenkamp nog “hardnekkiger dan zijn neef” vasgehou het aan “het oude natuurgeloof van hun

volk” (142) is hulle doop vir ‘n onbepaalde tyd uitgestel. Toe dit uiteindelik gebeur het, was dit ‘n “mijlpaal” waarmee Willem die Tweede “zeer ingenomen” (225) was. Mevrouw Van Mooock se gelukwensing in die vorm van ‘n teksvers is, alhoewel goed bedoeld, ook ‘n voorbeeld van die manier waarop Afrika as die sogenaamde donker kontinent gesien is (“*Gij waart duisternis, maar nu zijt gij licht. Wandel als kinderen des licht*” – 225).

By Kwame kom die doop oor as iets waaraan hy deelgeneem het omdat dit van hom verwag is en nie iets waarvoor hy self gekies het nie. Vir Kwasi was dit egter nog ‘n manier waarop hy homself kon vereenselwig met Europese gebruike. Hy was trots op die feit dat “ik werd opgenomen in een zo oude traditie” (226). Die Christelike geloof was egter nooit iets waaraan hy homself volledig kon oorgee nie selfs al het dit al die natuurgode aan wie hy as kind offers gebring het, oortuigend verjaag (226). Al wat hy kon vind in sy geloof aan ‘n Westerse God, was “verheffing” maar nooit enige troos nie (226).

Kwasi se laaste uitspraak wat betref die vertelling van hulle doop, “Daarna was er een koffietafel met rozijnenpannenkoekjes” (225), banaliseer die geleentheid. Die feit dat hy dit as laaste gebeurtenis van die dag noem, skep die indruk dat dít ‘n groter indruk op hom gemaak het as die doop self. Dieselfde kan beweer word van Van Drunen se opmerking, “Het zaad is gekiemd, het onkruid gewied, de boom onzer kennis draagt vrucht!” (225). Die feit dat hy na die boom van kennis as “onzer” verwys, is ‘n verdere aanduiding van die proses van appropriasie en die koloniseerder se gevoel van minagting vir die kultuur van die gekoloniseerde wat in sy woorde as onkruid voorgestel word. Dit laat mens ook dink aan Kwasi en Kwame se eerste kennismaking met die Gereformeerde kerk en die gevolgtrekking dat die gesange wat tydens die diens gesing is “niet half zo vrolijk als onze eigen liedjes” (77) was. Op daardie stadium was die kerkdien nog ‘n speletjie wat hulle met gevoude hande na die voorbeeld wat Van Drunen vir hulle gestel het en met die hulp van ‘n tolk bygewoon het. Nou lei dit tot ‘n gesellige teepartytjie waar “rozijnenpannenkoekjes” bedien word.

3.3.4.2 Kwame se begrafnis

Na Kwame se dood is daar 'n erediens in die Oude Kerk in Delft ter nagedagtenis van hom gehou aangesien hy by Fort Elmina begrawe is. Sy selfmoord het die manier waarop die kerk met hom omgegaan het, selfs ná sy dood, in 'n duidelike lig geplaas (339). Kwasi interpreteer die atmosfeer in die kerk en die woorde van die dominee tydens die diens soos wat dit in die roman weergegee word, as 'n verwyf. Hy sien ook die aanwesigheid van “belangstellenden uit de middenstand” as “ongezonde nieuwsgierigheid” (339). Dominee Molenkamp, wat die twee neefs ook gedoop het, se streng blik toe hy die kansel bestyg het, het Kwasi só verbaas dat hy die eerste woorde van die “herinneringsrede” (339) gemis het. Hy het met 'n skok tot die besef gekom dat daar geen vreugde was by die herinnering aan sy neef en vriend nie: “Zelf heb ik om Kwames dood geen moment van opluchting gevoeld, dat niet, laat staan enige blijdschap, maar de ernst van deze bijeenkomst leek mij ineens zo harteloos” (339). Toe Molenkamp se woorde tot Kwasi deurgedring het, het dit geklink asof die dominee eerder kwaad was oor 'n onreg wat hom persoonlik aangedoen is. Die teks wat hy gekies het, naamlik “De uitzending der apostelen ter verkondiging van het Woord Gods” is op 'n selfgenoemsame toon (weereens Kwasi se interpretasie) gelees terwyl hy beklemtoon het dat hy Kwasi en Kwame as sendelinge wou uitstuur, maar dat “Prins Quame” dit pertinent geweier het (339). Molenkamp het verder gegaan:

Hij roemde de toewijding waarmee Kwame ons geloof had bestudeerd, maar liet er geen misverstand over bestaan dat zijn geloof niet sterk genoeg, zijn oude dwaling te hardnekkig was gebleken. Het is niet anders, zelfmoordenaars wacht de hel (339).

Die dominee se keuse van woorde soos “dwaling” en “hardnekkig”, soos dit deur Kwasi geïnterpreteer en weergegee is, was sprekend van die koloniseerder se onbegrip en minagting vir die gebruike, tradisies en kultuur van die gekoloniseerde (sien Pennycook: 1998: 56). Die hele proses waardeur Kwasi en Kwame moes gaan om in die Nederlandse (én Europese) samelewing opgeneem te word, getuig van die onmoontlike eis wat kulturele verplasing binne die koloniale diskoers aan hulle gestel het. Ook in die dominee se woorde soos dit in die roman weergegee is, word dit duidelik dat Europa as die norm gebruik is waaraan die Ander hom-/haarself moes meet om as verstandig gesien te word. Japin demonstreer hier 'n mate van kritiek op

die koloniale stelsel deur Kwasi se kritiese houding voor te hou, maar weereens is dit nie die *hardnekkige* en *aanhoudende* bevraagtekening van die raamwerk waarbinne identiteit geskep is en die ruimte waarbinne die representasie plaasvind waarvoor Bhabha pleit nie (Bhabha, 1994: 46).

3.4 *Swart op wit: Die representasie van 'n swart hoofkarakter deur 'n blanke outeur*

3.4.1 Die titel van die roman

Reeds by die eerste aansig van die roman kry die leser deur die titel, *De zwarte met het witte hart*, te make met die gelyktydige voorstelling van Kwasi (en tot 'n mindere mate Kwame) as swart én wit en word ook die eerste binêre opposisie waarmee die roman omgaan, bekend gestel. Met die titel word die mate waarin die dubbele proses van appropriasie waarna aan die begin van hierdie hoofstuk verwys is, plaasgevind het en selfs suksesvol was, gedemonstreer. Op die vraag waarom daar nie op 'n direkte vertaling van die Nederlandse titel vir die Engelse weergawe besluit is nie, reageer Japin (2002) as volg:

In het engels klinkt dit alsof het beter zou zijn wit te zijn dan zwart, alsof een wit hart begerenswaardig zou zijn. Dat is absoluut niet de bedoeling. In geen van de andere talen bestaat deze bijklank.

Alhoewel dit in Japin se woorde “absoluut niet de bedoeling” was, is dit tog vreemd dat hierdie bedoeling – dat dit beter sou wees om wit as swart te wees – myns insiens eerder in die Nederlandse titel as byvoorbeeld die Engelse titel, *The two hearts of Kwasi Boachi*, aanwesig is. Die roman gaan per slot van sake oor Kwasi se behoefte om in die Nederlandse samelewing opgeneem en aanvaar te word. Cirlot (1971: 56, 57) noem dat die kleure wit en swart dikwels as opponerende terme gebruik word om positiewe en negatiewe eienskappe uit te druk. Die betekeniswaardes van een binêre opposisie verskuif ook dikwels na ander opposisies om indirek die kenmerkende positiewe en negatiewe eienskappe met mekaar te verbind en die implisiete betekenis as gevolg daarvan uit te brei. Die opposisie wit/swart kan dan ook indirek gebruik word in verwysings na binêre opposisies soos kolonis/gekoloniseerde, goed/sleg, mooi/lelik en beskaafd/onbeskaafd (Hall, 1990: 229).

Wanneer die aanvanklike opposisie wat in die Nederlandse titel van die roman gestel word nog verder verfyn word en binne die konteks van middeleeuse Christelike kuns geplaas word, is swart die kleur wat verband hou met berou en boetedoening en wit die kleur van reinheid (Cirlot, 1971: 59). Wit word daarmee in die binêr-opposisionele verhouding wat ontstaan tussen die twee kleure in 'n superieure posisie gestel ten opsigte van swart wat die afgeleide term of teenpool is (Culler, 1982: 160). Aangesien dit ook nog die hart, wat tradisioneel as die sentrum van die menslike bestaan gesien word (Cirlot, 1971: 141), is wat wit is, word Kwasi se begeerte om 'wit' te wees, in 'n positiewe lig geplaas en sy wil om af te sien van sy bestaan as swart man, insgelyks as positief beoordeel. Die titel kan die leser egter ook met die indruk laat dat Kwasi, selfs al was hy swart, tog nog 'n goeie hart gehad het omdat dit wit was. Hierteenoor is die Engelse titel, *The two hearts of Kwasi Boachi* (2001) 'n beter aanduiding van die stryd waarin Kwasi gewikkeld was om sy bestaan tussen twee uiteenlopende en geïmpliseerde wêrelde, die een wit en die ander swart, te oorleef.

Die Nederlandse titel vind ook direk op 'n aantal plekke in die roman neerslag. Die ervaring wat myns insiens die meeste uitstaan, is die een toe 'n klein dogtertjie vir Kwasi, toe hy in Weimar 'n student was, "'Jij, zwarte met je witte hart'" (96) genoem het. Vir Kwasi was dit 'n ontroerende oomblik omdat hy deur dié enkele opmerking van 'n kind, die bevestiging gekry het waarna hy altyd gesoek het. Haar opmerking word egter ook weer onmiddellik van sy krag, wat Kwasi as positief ervaar het, ontnem wanneer sy na die palm van haar hand kyk om te sien of hy nie op haar afgegee het nie (96). Die meisie was egter nie die enigste wat Kwasi só genoem het nie; dit was ook hoe hy in Weimar bekend gestaan het (Japin, 2002). Japin verduidelik die keuse van die titel vir die Nederlandse roman:

Het geeft de kern van zijn wezen weer, tegelijk pijnlijk omdat het hem met de neus op de feiten (zijn huidskleur) drukt, als precies wat hij wilde: aardig gevonden te worden omdat hij zich had aangepast (Japin, 2002).

Japin se uitspraak hierbo bevestig egter eerder die eis wat die koloniale diskoers aan die gekoloniseerde gestel het deurdat Europa as norm gebruik is waarna die Ander moes streef: Kwasi moes 'wit' word om in Nederland en Europa aanvaar te word.

Bloot die titel van die roman, waarsku die leser dat hy/sy krities ingestel moet wees ten opsigte van die representasie van hierdie swart man met sy “witte hart” omdat die outeur blykbaar nie krities ten opsigte van die implikasie van die terme ingestel was nie.

3.4.2 Die foto

Dat Kwasi nooit nóg die een nóg die ander sou wees nie, maar eerder ‘n soort hibriede wese waarin die eienskappe van die Europese Kwasi voortdurend sou veg om die eienskappe van die Afrika-Kwasi te oorwin, word die beste deur die foto wat van hom geneem is, in beeld gebring. Hy bekyk dit asof dit ‘n vreemdeling is wat op die foto weergegee word deur homself ‘n “trotse jongeman” (249) te noem en na homself in die afstandelike derde persoonsvorm te verwys:

Hij draagt een zijden vest en houdt zijn studieboek in de aanslag alsof hij zeggen wil eigenlijk geen tijd te hebben voor dit soort frivoliteiten. Zijn huid is diepzwart, slechts een tint lichter dan zijn pandjesjas. Hij heeft de brede jukbeenderen van de Ashanti en een vlasbaard rond de volle lippen (249).

Dit is ironies dat Kwasi, in sy beskrywing van die foto, as trots en tevrede oor sy Afrika-voorkoms by die leser oorkom. Sy tevredenheid met die gelykenis is egter van korte duur wanneer hy besef dat daar agter “de weerschijn nóg een afbeelding van mij verborgen [lag]” (249). Afhangende van hoe die lig daarop val, wissel die beeld waarop die kwik ingebrand is sodat dit wat swart is wit word en dit wat wit is, pikswart. Wanneer hy die plaat in sy hand heen en weer beweeg, weerspieël dit die teenstrydighede van sy bestaan: “Zwart, wit, zwart, wit verscheen ik voor mijn eigen ogen, zwart, wit, besluiteloos” (250). Dit is sowel die werklikheid as die teendeel wat uitgebeeld word: tegelyk “het leven en de droom”, tegelyk Kwasi en Aquasi (250). Hy was sowel swart (“het leven” of die werklikheid) as wit (“de droom” of die ideaal) sodat die een afbeelding die beeld van die ander onlosmaaklik ín hom gedra het:

Een blanke met een zwarte schaduw, een donkere met een witte zielenschim. Twee mannen, de één gedoodverfd door de ander, in één portret vereeuwigd. Die mannen ben ik allebei geweest (250).

In bogenoemde aanhaling vat Japin Kwasi se lewe waarskynlik die beste saam en ook

hier is sy woordkeuse beduidend. “Schim” word in die *Van Dale Woordenboek* gedefinieer as ‘n “gedaante die slechts vaag is waar te nemen” en “schaduw” as ‘n “donkere aftekening van een ondoorzichtig voorwerp op de (achter)grond” (www.vandale.nl). Vir Kwasi is sy “witte zielenschim” die ideaal waarna hy streef met sy swart skadu as die donker aftekening van ‘n ondeursigtige, en dus onheilspellende, voorwerp. Die feit dat hy swart is, was iets wat hy nie wou aanvaar nie en ook iets waarmee hy homself nie altyd kon vereenselwig nie. ‘n Skadu is nietemin ook “een donkere plek op een tekening om perspectief aan te brengen” (www.vandale.nl). Kwasi kon nie altyd dinge in verhouding tot mekaar sien nie en het daardeur slegs ‘n skim van homself geword – iets “dat grotendeels of geheel de kracht of waarde mist van wat hij moet voorstellen” (www.vandale.nl). Kwasi se posisie as gekoloniseerde toe hy as onderpand van die kontrak tussen Nederland en die Ashanti na Nederland gegaan het, asook die koloniale institusie waarbinne hy hierdie posisie as onderdrukte moes inneem, het hom egter daarvan weerhou om ooit sy volle potensiaal te bereik.

Kwame het egter geweier dat daar van hom ook so ‘n foto geneem word omdat hy van mening was dat hierdie tegniek die siel van die uitbeelding skei (242). In die eerste plek dui dit op die verskil tussen Kwasi en Kwame – die een se gehegtheid aan sy Europese ‘vaderland’ en die ander s’n aan sy Afrika-vaderland. In die tweede plek kan dit ‘n aanduiding wees van Kwame se ontkenning van sy verbintenis met Europa en sy weiering om in terme van die bipolarêre opposisie wit/swart, waar wit die superieure posisie beklee, voorgestel of gerepresenteer te word. Anders as Kwasi wou hy nooit “de zwarte met het witte hart” (96) – ‘n opmerking wat Kwasi selfs ontroer het omdat dit sins insiens weergegee het in hoe ‘n mate hy homself by sy Europese omstandighede aangepas het – wees nie³¹. Een van die enigste vorme van Europese kultuurbeoefening wat hy wel in sy lewe toegelaat het, was musiek en “boeken [...],

³¹ Dit is interessant om te merk dat Kwasi nie die enigste ‘swarte met ‘n wit hart’ is nie. In die Suid-Afrikaanse gedig, *De Stellenbossche inwoners, meestal sprekende ingevoerd beginnende van de Drostdy tot aan het gouvernements gevangenhuis 1841* deur Petronella Sophia Camijn skryf sy ook oor die swart mense wat langs die wit mense bly: “Naats hun

want je weet dat de literatuur een van de weinige verworvenheden is, waarvan ik toegeef dat ze me verrijkt heeft” (269).

3.4.3 Die skildery

Die tema van die voorstelling van Kwasi en ook Kwame as gelyktydig swart en wit kom weer ter sprake met Kwame se terugkeer na die Goudkus. Tydens die eerste aandete wat Kwame terug aan land was, het hy iets “waanzinnigs” (257) ervaar. Op die muur van die eetsaal het die skildery gehang wat die Raden Saleh van hulle, saam met generaal Verveer, geskilder het (137-139, 143-149 en 170-171) – ‘n geskenk aan die *Asantehene* “dat ons zoveel zitpijn heeft gekost!” (257). Die skildery is met die grootste moeite tot in Kumasi vervoer, maar omdat Kwasi se vader gedink het dat hulle saam met die generaal vermoor is en “dat hij nu onze afgestroopte en opgespannen huid retour kreeg”, is daar van “de nood een deugd” gemaak en is die skildery in die eetsaal van Fort Elmina opgehang (257). Tyd, tesame met die vogtige en sout lug, het die “bakbeest van een schilderij” (257) begin verweer sodat ‘n “eigenaardige zoute schimmel delen van ons [heeft] aangetast” (258). Met die skimmel het hulle, in die woorde van Kwame, “een bepaald ongezond uiterlijk gekregen” (258) omdat hulle begin wit uitslaan het. Dit herinner sterk aan Kwasi se woorde by die begrafnis van Kwame se vader toe hulle in die kamer gekom het waar sy liggaam opgebaar was en na ‘n tyd alle pigment in sy vel verloor en wit geword het: “Wit was voor ons de kleur van de dood, van geesten, de kleur van wat niet leeft” (40). Terwyl die beeld in swart én wit vir Kwasi ‘n soort ideaal (kyk byvoorbeeld na sy gebruik van die woord ‘droom’) geïmpliseer het met die kleur wit wat die negatiewe konnotasies van vroeër verloor het, het die sien van die portret by Kwame eerder ‘n ambivalente gevoel opgeroep. Aan die een kant was daar die negatiewe konnotasies van iets wat nie meer leef nie en aan die ander kant kon hy Kwasi die hele tyd, “meer dan levensgroot” (257), aankyk.

Die geleidelike disintegrasië van die skildery soos Kwame dit in sy briewe aan Kwasi

voorstel, kan ook as tekenend vir die manier waarop hulle gerieflikheidshalwe deur die Nederlandse regering opsy geskuif is, gelees word. Wanneer Kwame ontdek dat daar nog 'n skeur in die reeds verwaarloosde portret is, beskryf hy hoe die blasies wat op die oppervlak van die skildery verskyn en oopbars hulle soos melaatses laat lyk (sien 277). (Generaal Verveer verloor op dié manier, ironies genoeg, “enkele hoge decoraties” (277).) Hiermee word die manier waarop hulle deur die samelewing aangekyk en verstoot is asof hulle melaats was deur Kwame gesuggereer. Wanneer hy 'n paar maande later weer oor die skildery skryf, het hy “elke uitdrukking zo onderhand verloren” (283). Kwasi kan hy nog net aan “één oog, een onderlip en anderhalve wenkbrauw” (283) herken. Wanneer hy nog 'n paar maande later weer oor die skildery skryf, het dit “alle menselijke uitdrukking” verloor (310) en word selfs die laaste paar herkenbare lyne met skimmel bedek. Net hulle kontoere, “een linkeroog met wang en schouder” van Kwasi en “een neus en knie” van Kwame kon nog gesien word (311). Hiervan kan beweer word dat Kwasi en Kwame nie meer as mense uitgeken kan word nie en dat dit die manier voorstel waarop daar met hulle as koloniale Ander omgegaan is asook die wyse waarop die koloniale diskoers die Ander tot objek gereduseer of ver[A]nder het. Dit is 'n soort voorspelling van die noodlottige gevolge van die ontworteling van 'n mens soos dit bewaarheid is in Kwame se selfmoord en Kwasi se gebrek aan sukses in die meeste van sy ondernemings.

3.5 *Ambivalente verhoudings tussen die koloniseerder en die gekoloniseerde*

Kwasi se ambivalente bestaan en verdeling tussen 'n aantal wêrelde kom duidelik na vore in sy verhouding met sy bediende, Ahim, soos dit reeds by hul eerste ontmoeting vasgestel is. Daar is in hiérdie verhouding veral sprake van die verdrukke wat verdruk – 'n direkte verwysing na 'n artikel deur Kole Omotoso wat in *Die Burger* van 16 November 2002 verskyn het. Hierin skryf Omotoso: “Wanneer die slaaf bevry is, het hy net een aspirasie – om op sy beurt slawe te besit” (Omotoso, 2002: 11). Alhoewel Kwasi nooit 'n slaaf was nie, maar as kind self 'n slawe-eienaar, is hy tog deur die koloniale stelsel verdruk en onderdruk in sy ontwikkeling en, alhoewel dit miskien nie altyd 'n bewuste proses was nie, het hy deur sý optrede Ahim op 'n soortgelyke

verdruk en onderdruk.

3.5.1 Kwasi en Ahim

Kwasi en Ahim het mekaar die eerste keer ontmoet toe laasgenoemde nog as kind in diens was van die assistent-resident, Eduard Douwes Dekker (1820-1887), 'n amptenaar in Nederlands-Indië wat later onder die skuilnaam, Multatuli, groot bekendheid verwerf het³². Kwasi was as Cornelius de Groot se sekretaris saam met hom op 'n inspeksiereis na die Molukke waar hulle ook by Dekker besoek afgelê het. De Groot se onredelike optrede teen die "inlandse jongen" (358) wat Dekker gestuur het om De Groot en Kwasi se bagasie by die hawe op te pas tot hulle gehaal kon word, laat Kwasi in sy rol van verdrukte optree sonder om na te dink. Wanneer Cornelius sy sweep lig om die kind te slaan, spring Kwasi tussen hulle in sodat sy linkerhand in die proses beseer word. As Dekker se vrou die "huisjongen" (369) vra om sy hand te versorg, is dit "niemand minder dan het brutale kind [Ahim] dat onze aankomst had vergald" (369).

'n Ingewikkelde soort liefde-haatverhouding het gevolglik tussen Kwasi en Ahim ontstaan. Aan die een kant is daar van Kwasi 'n gevoel van geneentheid teenoor Ahim soos blyk uit sy "gespeeld streng om vriendelik te wezen"-toon waarmee hy Ahim by hulle eerste ontmoeting aanspreek (374). Aan die ander kant skyn daar by Kwasi 'n gevoel van meerderwaardigheid te wees en 'n soort desperaatheid om sy magposisie te behou. Ook die manier waarop hy Ahim soms op 'n stereotiperende wyse in sy vertelling uitbeeld, kan gesien word as 'n poging om die afstand wat hy by tye vanuit sy magposisie tussen hulle plaas, te behou. Twee van hierdie gebeure staan uit. Die eerste is waar Kwasi, nadat hy Ahim wyn aangebied het en hy Ahim se optrede daarna

³² *Max Havelaar* (1860) was Multatuli se eerste werk en is geskryf nadat hy in 1856, ontnugter deur die omstandighede in Nederland-Indië, na Europa teruggekeer het. Die behandeling van die inlanders deur hul eie bestuurders en die Nederlanders het hom só teen die bors gestuit dat hy na 'n amptelike konflik bedank het (www.multatuli-museum.nl). Sy wedervaringe, soos opgeskryf in *Max Havelaar*, het van hom 'n bekende naam gemaak en vandag word hierdie werk veral onthou as 'n aanklag teen kolonialisme (Van der Merwe, 1998: 212).

as gewelddadig interpreteer, ‘n artikel onthou het waarin gestel is “*dat alcohol het gevaarlijkst is bij Oost-Indiërs van galachtig gestel bij wie de minste slok een dodelijke wrok in de ziel teweeg kan brengen: amok!*” (84). Die tweede gebeurtenis hou verband met Kwasi se aanspraak op sy Nederlandse afkoms: “Er kwam zelfs een lach op [Ahims] gezicht, *zo echt Javaans* [my beklemtoning – PF], een vuile spot die zich laf verschuilt achter een verontschuldiging” (403). Hier is dus ook sprake van die onbekende of die verontrustende wat bekend en aanvaarbaar gemaak is deur dit te stereotipeer sodat daar beheer oor uitgeoefen kan word (Childs & Williams, 1997: 126 en 127).

Daar is egter ook ‘n ander vlak in hulle verhouding waar Ahim as die ‘baas’ en oppasser optree. Dit kom na vore in die, vir Kwasi dikwels ongevraagde, waarnemings wat Ahim van hom maak, die raad wat hy hom gee en die manier waarop hy hom versorg:

‘Als de boer zijn buffel slaat,’ zei [Ahim] ten slotte, ‘weigert die verder te lopen.’
Groten likken zalf smeerde hij in de wond. Hij keek me strak aan om te zien of ik zijn bedoeling begreep.

‘De buffel heeft een dikke huid,’ antwoordde ik kortaf. ‘Hij vergeet het wel weer.’

‘Een man is geen buffel.’ (370)

Terwyl Kwasi tydens sy verblyf in Nederland voortdurend probeer het om homself los te maak van sy lewe as ‘n Ashanti, was daar, ironies genoeg, ook pogings waardeur hy daarna terug gegryp het wanneer dit hom gepas het. Kwasi vertel by herhaling wat die Ashantyne met leuenaars gedoen het – verhale wat Ahim, gemaak doof vir Kwasi se bedoeling, op ‘n sarkastiese toon herhaal asof die verhale hom verveel: “Jawel, toean. Tong afhakken. Opspietsen voor het paleis en laten bepissen door het volk” (19). Kwasi se versugting na sy lewe as kind in die paleis van Kumasi (“Dat waren tijden” – 19) asook die feit dat hy Ahim uitskel as ‘n “vlerk”, wat in Nederlands ook “onbeleefde kerel of jongen” (www.vandale.nl) beteken, bevestig sy hibriditeit en status as verstoteling in die Nederlandse, Javaanse en Ashantynse gemeenskappe. Die ironie van die situasie en die manier waarop Ahim met Kwasi spot, word verder bevestig deur die titels waarmee hy hom aanspreek. “Toean” (17, 19, 22) was vroeër die titel van die goewerneur-generaal in Nederlands-Indië (www.vandale.nl) en later

die aanspreekvorm vir die blanke inwoners van Nederlands-Indië en “raden” (19, 20) die titel van ‘n Javaan wat van adellike afkoms is.

3.5.1.1 Beskaafd/barbaars

Kwasi bevind homself keer op keer in ‘n niemandsland waarvan die grense telkens verander en verskuif het. Terwyl die grense tydens sy verblyf in Nederland deur sogenaamde Nederlandse beskaafdheid en Afrika barbaarsheid bepaal is, het daar met sy verblyf in Nederlands-Indië geleidelik ‘n verskuiwing en herdefiniëring plaasgevind. Die grens van beskaafdheid is nog steeds deur Europese norme gestel, maar die optrede van Ahim as verteenwoordiger van die Indiese kultuur in hierdie roman, het vir Kwasi, soos hy in die roman voorgestel word, ook begin om die grens van barbaarse optrede te stel. Kwasi wou homself as verhewe bó barbaarse optrede sien, maar ironies genoeg tree hy in sekere opsigte op presies soos dit waarvan hy Ahim, as inboorling, beskuldig. So byvoorbeeld word Kwasi as ou man voorgestel wat by geleentheid in die tuin van sy landgoed teen ‘n boom urineer (16) en ontlas (28) selfs al is dit iets wat jy, volgens hom, ná jou studentedae nie meer behoort te doen nie. Boonop is dit iets wat, beweer Kwasi, uitsluitend die inlanders doen.

Spurr stel dat die “savage” se optrede as antitese vir beskaafde norme en waardes geld (Spurr, 1993: 7). Tog sê Kwasi: “[in Kumasi], meen ik, plast iedereen tegen bomen. Ik kan me geen schaamte herinneren” (16). Deurdat Japin hierdie twee insidente in sy roman noem – of dit nou werklik plaasgevind het of nie – word Kwasi, as die koloniale Ander, as onbeskaafd voorgestel deurdat die vergelyking met die “inlanders” (16) van Nederlands-Indië en Afrika getref word. Daarmee word gesuggereer dat Kwasi hier iets doen wat volgens 19de-eeuse Westerse standaarde nie aanvaarbaar is nie. Deurdat Kwasi op ‘n stereotiperende manier voorgestel word, is dus nóg ‘n manier waarop die koloniale diskoers in *De swarte met het witte hart* voortgesit en onderhou kon word.

Die grense van ‘beskaafdheid’ en ‘barbaarsheid’ baken ‘n ruimte af waarin Kwasi geen tuiste kan vind nie. Wanneer Ahim hom by herhaling daarvan beskuldig dat hy die eienaar van ‘n slaaf is terwyl slawerny al geruime tyd afgeskaf en deur die

Nederlandse regering verbied is (20), is dit Kwasi wat hom blind hou vir die rede vir sy eie koms na Nederland: hy en sy neef was die onderpand van 'n onwettige kontrak in slawehandel waar Ashantyne as 'rekrute' vir die Nederlands-Indiese leër gewerf is. Kwame het later hierna verwys as “deze verkapte vorm van Hollandse slavenhandel, waarvoor wij het onderpand waren” (282). Kwasi vertel eerder van die slawe wat hy as kind gehad het: “Niet één, maar een paar honderd” (20) en beskryf hulle vervolgens in detail om Ahim te verkleineer. Aangesien Kwasi nie meer enige bediendes behalwe Ahim het nie (18), kon Ahim, in die oë van Kwasi, sy optrede met niemand deel nie. Dit het Kwasi weer daartoe in staat gestel om op te tree soos hy wou. Hy probeer blykbaar om sy magsposisie vir homself te bevestig deur vrees by Ahim in te boesem en hom uit frustrasie te verneder met terme soos “dat ouwe krenge”, “serpent” (17) en “hondsvot” (19).

3.5.1.2 Die gekoloniseerde as koloniseerder

Dit is hier 'n geval van die gekoloniseerde wat mimeties as koloniseerder optree. Bhabha noem dit “colonial imitation” – “mimicry *repeats* rather than *re-presents*” (Bhabha, 1994: 88) – en skryf verder dat hierdie vorm van nabootsing 'n proses is waarin ontken word dat bepaalde verskille én ooreenkomste tussen die gekoloniseerde en die koloniseerder wel bestaan (Bhabha, 1994: 86). Dit is ook 'n aanduiding van 'n “double articulation” wat 'n komplekse strategie is van bestuur, hervorming en dissiplinerig waar die Ander, in hierdie geval Ahim, deur die Self, Kwasi, geappropriëer word (Bhabha, 1994: 86). Bhabha is van mening dat hierdie proses van ontkenning 'n gedeeltelike erkenning is van die andersheid van die Self waaraan nie toegee wil word nie en wat op 'n onbewuste vlak selfs begeer word (Childs & Williams, 1997: 125). Vir Bhabha is dit daarom kenmerkend van die koloniale Self se houding teenoor die koloniale Ander. Dit kan egter nie as 'n eenvoudige verwerping van verskil gesien word nie, maar eerder as die erkenning én verloëning van 'n [A]ndersheid wat sowel aantrek as afstoot (Childs & Williams, 1997: 125). Die maklikste manier vir die Self om hierdie proses van erkenning en gevolglike verloëning te vermy, is om in stereotiperig te verval wat volgens Bhabha op twee maniere funksioneer. In die eerste plek is dit as metafoor 'n masker of plaasvervanger

waar die Ander gedwing word om agter te skuil om bepaalde ooreenkomste met die Self te bedek en in die tweede instansie is dit, metonimies gesien, 'n manier om die Ander op grond van veronderstelde eienskappe te representeer sodat hy/sy verder onderdruk kan word (Childs & Williams, 1997: 128). Dit is asof Kwasi homself in die stereotiperende rol van die koloniale Self plaas en dit as sy plig beskou om Ahim, as die gestereotipeerde Ander, op te voed om sodoende te vergoed vir 'n geprojekteerde 'gebrek' aan geskiedenis, kultuur, geloof en intelligensie (Pennycook, 1998: 56). Dit kom vir Kwasi neer op 'n omkering van die rolle waarin hy vroeër self gefunksioneer het. Waar daar eers van hom gedink is dat hy 'n gebrek aan geskiedenis, kultuur, geloof en intelligensie gehad het, dink hy dit nou van [A]nder.

Kwasi verkies egter ook om nie die werklikheid van die situasie in die oë te kyk nie – 'n proses van verloëning – selfs al was die “vage signalen” wat na hom gestuur is, “als speldenprikken in een zere arm” (376). Die werklikheid was dat niemand, selfs nie eens Kwasi nie, geweet het hoe om te reageer op of om te gaan met die feit dat hy (en Kwame) 'n ander huidskleur (en ander kultuur) gehad het as die Nederlanders nie. Op 'n soortgelyk wyse weet Kwasi ook nie hoe om met Ahim en sy ander voorkoms en kultuur om te gaan nie en verval hy in 'n patroon van koloniale optrede waar hy sý Ander ver- en onderdruk. Dit is asof Japin, met sy voorstelling van Kwasi en Ahim in hul verhouding tot mekaar, wil aantoon dat stereotipering en die daarstelling van magsoosisies nie bepaal word deur die huidskleur van die rolspelers nie. Dit is 'n manier om die leser van sy kant as outeur bewus te maak van die werking van diskoers asook die gevolge daarvan.

3.5.2 Kwasi en Cornelius De Groot

Kwasi se omgang met Ahim is die omgekeerde van die kontak tussen Kwasi en Cornelius de Groot waar Kwasi in die rol van die koloniale Ander geplaas word en De Groot in die rol van die koloniale Self. Bhabha skryf dat die identiteit van die Self binne die raamwerk van 'n koloniale diskoers net in verhouding tot die Ander moontlik is. Dit is slegs deur die Ander dat die Self sy/haar begeerte om anders as die Ander te wees, kan konstrueer en bevestiging vind vir “the fantasy of its identity” (Childs & Williams, 1997: 125). Maar, soos wat die Ander vasgevang word in sy/haar

ambivalente begeerte om tegelykertyd gekoloniseerde en koloniseerder te wees, is die koloniseerder ook vasgevang in die ambivalensie van 'n paranoïese identifikasie wat wissel tussen fantasieë van grootheidswaan en vervolging (Bhabha, soos na verwys in Childs & Williams, 1997: 125). Dit kom veral daarop neer dat die Ander as 'n bedreiging vir gesag ervaar is. Wat Said van Oriëntalisme op 'n psigologiese vlak as 'n vorm van paranoïa beweer (Said, 1978: 72), kan ook hier beweer word. Die optrede van die Self teenoor die Ander kan gesien word as iets wat gewortel is in 'n angstigheid om sy/haar selftoegekende en onstabiele magsposisie te behou en te voorkom dat dit deur die Ander uitgedaag of omvergewerp word.

In die roman het Japin die kennismaking tussen Kwasi en De Groot ietwat vervroeg sodat hulle al op kosskool in dieselfde klas is om sodoende “De Groot enigszins te kunnen begrijpen en De Groots houding te nuanceren” (*Nawoord*, 433). Dit kan as een van die vryhede waaroor Japin as outeur beskik en waarna Meijer in haar kritiek op Haasse se *De heren van de thee* verwys het, beskou word (Meijer, 1996: 147). Dit dui egter ook op die magsposisie wat die outeur ten opsigte van sy/haar onderwerp beklee omdat hy/sy deur middel van seleksie en ordening die verloop van die verhaal bepaal. Wanneer Kwasi en Kwame De Groot vir die eerste keer by die Van Moocks sien, is Kwasi se indruk, soos dit in die roman voorgestel word, 'n positiewe een: “Hij zag er opvallend onberispelijk uit” (101). De Groot neem as een van die ouer leerlinge van die skool die leiding en steek sy hand uit om hulle te groet. Kwasi en Kwame egter, “wisten niet wat wij daarmee moesten”, maar De Groot “stelde mij met zijn blik gerust en seinde met zijn ogen dat wij zijn hand moesten pakken” (101)³³.

De Groot kom ook tot Kwasi en Kwame se redding die eerste dag wat hulle in die klas is as Verheek, een van die studente (die een wat Kwasi en Kwame later ook getreiter en aangerand het), agterkom hulle kan nog nie werklik Nederlands praat, lees of skryf nie: “Spreek jij *hun* taal soms?” (108). Vir Kwasi het dit beteken dat hulle, selfs al was hulle nog nie in die groep opgeneem nie, nie meer sonder beskerming was nie

³³ Ook hierdie gebeurtenis herinner aan Kafka se *A Report to an Academy* (1917): “The first thing I learned was to give a handshake; a handshake betekens frankness [...]”.

(108). Dit het Kwame egter só kwaad gemaak dat hy sy naels in die bank ingeslaan het “alsof hij hem in tweeën wilde breken” (108). Ook wanneer hulle borde in die eetsaal deur die ander leerlinge geskuif word na ‘n ou kis wat by die deur staan (118), is dit deur die optrede van De Groot wat by hulle gaan sit, dat daar sprake van groter ontvanklikheid vir hulle is: “Vanaf die dag konden we zitten waar we wilden” (119). Dit was egter ook meer die gevolg van die feit dat De Groot se grootte en krag die ander leerlinge bang gemaak het. In sy eie woorde: “Wanneer ze bang zijn, zijn alle mensen gelijk” (130).

Later het daar ‘n soort vriendskap tussen Kwasi en De Groot ontwikkel. Die insident waar die hele skool voedselvergiftiging opgedoen het en waar Kwasi en De Groot langs mekaar in die “privégemak” (128) van die Van Moocks, “ik in zijn lucht en hij in de mijne” (129), verligting gevind het, was die begin daarvan. De Groot sê hiervan: “Zou d’r geen weten die hetzelfde voor me had gedaan. Daar zo zitten, samen” (130). Hulle vriendskap het ook verder ontwikkel deur De Groot se bokslesse om Kwame te leer hoe hy teen Verheek kon baklei nadat ook Kwame deur hom aangerand is (113, 134).

Die band tussen Kwasi en De Groot bereik egter breekpunt tydens ‘n besoek van Van Drunen aan Kwasi. Van Drunen laat slegs vir Kwasi toe om saam met hom in sy koets na die Van Moocks te ry nadat hy op hom en De Groot afgekom het waar hulle in die veld gespeel het (141). De Groot het as vriend van Kwasi van hom verwag om iets te sê nadat Van Drunen duidelik gemaak het dat hy alleen saam met Kwasi wou ry: “Cornelius trok wit weg, niet anders dan wanneer ik hem vol in het middenrif raakte” (141). Vanaf die dag het die verhouding tussen hulle versuur (151). Hierdie gebeurtenis word geëggo in Kwasi en De Groot se eerste ontmoeting in Java wanneer Kwasi saam met De Groot in die koets wil klim om na De Groot se huis te ry en hy op ‘n selfvergeldende wyse deur De Groot gedwing word om saam met die koetsier voor op die bok te ry: “Hij gebaarde mij weer uit te stappen. ‘Mijn secretaris rijdt op de bok’” (352). Dit was egter nie net die gevolg van dié gebeurtenis nie, maar eerder die gevolg van ‘n samekoms van vernederinge wat De Groot aan die hand van ‘n onwetende Kwasi gely het. Dit sluit in die keer waarop Kwasi vir De Groot betrap het

waar hy 'n prostituut mishandel het (232-234) asook Kwasi, en nié De Groot nie, se verkiesing tot *De Vijf Kolommen* (241).

Ten spyte van die verhouding wat De Groot deur die uitoefening van mag oor Kwasi daargestel het, was daar ook “dagen waarop wij haast als vrienden konden optrekken” (375). Of anders gestel in Kwasi se woorde: “De gijzelaar en de gijzelnemer hebben elkaar bitter nodig. Zij bepalen elkaars positie. Tussen hen wordt de minste welwillendheid dankbaar aangegrepen” (375). Hierin kan óók 'n verwysing na Bhabha se opmerking gevind word oor die Self wat die Ander nodig het: binne die raamwerk van 'n koloniale diskoers is dit vir die Self slegs moontlik om in verhouding tot die Ander 'n identiteit vir hom-/haarself te skep (Bhabha, soos na verwys in Childs & Williams, 1997: 125). Dit is ook hierin dat daar 'n ooreenkoms in die verhoudings tussen Kwasi en Ahim en tussen Kwasi en De Groot bespeur kan word. Kwasi word deur beide vertel dat hulle sonder mekaar niks sou kon doen of wees nie. Cornelius sê:

‘Wij lijken elkaar nou eenmaal geboren om elkaar zoals lood om de nek te hangen, Boachi!’ lachte hij joviaal, vroeg mij een fles van zijn beste claret te openen en bood mij een glas aan. ‘En vrienden hebben we niet. Jij en ik moeten dus nergens bij willen horen. Dat probeer ik er maar bij je in te slaan, dat jij voor jezelf eens een plaats verovert’. (379)

Ahim:

[...] ‘Nee, of u het nou prettig vindt of niet, wij zijn tot elkaar veroordeeld. Ik heb u zien komen. Ik heb u zien ploeteren. En ik zal u nog wel zien gaan ook’ (21).

De Groot se optrede teenoor Kwasi bied aan die leser 'n (weliswaar bemiddelde omdat dit Japin se weergawe daarvan is) ‘eerstehandse’ demonstrasie van die manier waarop daar teen die gekoloniseerde opgetree is sonder dat enige grondige redes of verantwoording behoef word. Kwasi se optrede teenoor Ahim, soos uitgebeeld deur Japin, dien egter ook as voorbeeld van die mimetiese optrede van die gekoloniseerde ten opsigte van ander verdruktes sonder dat daar enige redelike verklaring daarvoor verskaf word. Ook hierin dui Japin, as 'n soort waarskuwing aan die leser aan dat optrede, wat as kenmerkend van die kolonis geag word, nie noodwendig beperk word tot huidskleur of kulturele oriëntasie nie. Wanneer dit op hierdie manier benader

word, lewer die roman in bepaalde opsigte 'n bydrae tot die postkoloniale diskoers.

3.6 'Buitengewoon'

3.6.1 Kwasi: 'n buitengewone 'kind'

Kwasi het in Java aangekom as 'n "buitengewoon aspirant-ingenieur" [my beklemtoning – PF] – 'n betrekking met 'n salaris van 70 gulden per maand – nadat hy 'n pos aan die Goudkus waar hy uiteindelik vyfduisend gulden per jaar sou verdien, afgewys het (334; sien ook 341): Nederlands-Indië "leek mij ver genoeg van mijn verdriet verwijderd [na Kwame se selfmoord – PF] en toch niet helemaal vreemd" (340). Lebret en Linse, twee studiegenote van Van Mook se skool, wat saam met hom na Java vertrek het en so te sê onmiddellik uitgeplaas is, het veronderstel dat die toevoeging "buitengewoon" gegee is omdat hy, in die woorde van Lebret, 'n prins was en daarom "nu eenmaal buitengewoon. Altijd al geweest. Zal het altijd blijven ook" (334). Sy woorde dui egter, sonder dat dit so bedoel word, juis op die bedoeling van die Nederlandse regering om Kwasi nooit werklik in die posisie aan te stel waarvoor hy opleiding ontvang het nie. In plaas hiervan is Kwasi aangestel as die sekretaris van Cornelius de Groot wat hom voortdurend mishandel en verkleineer het³⁴. Hy het wel daarin geslaag om tot "administratief hoofd van het departement van de Mijnen" (360) benoem te word, maar wanneer hy navraag doen oor die inhoud van sy nuwe funksie "bleek de taakomschrijving simpel. Het administratief hoofd had als belangrijkste functie opdracht Cornelius de Groot ter zijde te staan. Als secretaris" (361). Selfs wanneer hy tot "ingenieur derde klasse" (376) bevorder word, word die titel "buitengewoon", behou waardeur sy situasie nouliks verander het. Wanneer hy 'n antwoord hierop eis, word daar aan hom gesê dat:

Aangezien u het politieke kind [my beklemtoning – PF] bent van de Nederlandse Staat en tot ons land in een bijzondere, oftewel buitengewone betrekking staat is dat woord juist opzettelijk tot uw bestwil gebruikt, opdat de Regering in Indië u een aangenamer

³⁴ Japin vertel dat hy 'n keer die agterkleinseun van Cornelius de Groot, ook Cornelius de Groot, ontmoet het. Van hom het Japin 'n aantal dagboekfragmente waarin De Groot uiters negatief oor Kwasi geskryf het, gekry (Peppelenbos, 1999).

standplaats, een voordeliger of prettiger werkring en zelfs meer traktement of toelage dan uw collega's kan verschaffen, zonder dat dit bij hen haken en ogen kan geven (376).

Met die gebruik van die woord “kind”, slaag die ministerie, namens wie die brief geskryf is, daarin om die manier waarop Kwasi en Kwame deur die Nederlandse regering behandel is, op te som. Hulle is nooit as mense uit eie reg gesien nie, maar eerder as hulpbehoewende wesens of probleme wat uit die weg geruim moes word. Kwasi kon egter op die stadium waarin bogenoemde brief geskryf is, geen bewyse of rede vir die regering se optrede jeens hom vind nie: “Er bleef een ongelijkheid die geen naam kreeg” (376).

Kwasi se situasie het eers gedeeltelik verander na nog een van De Groot se selfgeldende woedeuitbarstings. Tydens ‘n reis na Celebes is Kwasi so erg deur De Groot aangerand dat hy ‘n rib gebreek het en deur De Groot vir dood agtergelaat is (379). Toe Kwasi vier weke later as De Groot in Batavia aangekom het, het dit geblyk dat hy as “*‘vermist, waarschijnlijk verloren’*” aangegee is (379). Dié insident het De Groot se loopbaan ‘n ernstige knou toegedien. Dit het die goewerneur-generaal, Duymaer van Twist, uiteindelik gedwing om iets aan Kwasi se omstandighede te doen en daar is bepaal dat “ik, te beginnen in april 1854, zeven maande van het jaar werd vrijgesteld van mijn diensten aan De Groot, in welke tijd ik een beperkte onderzoeksbevoegdheid kreeg” (380). In hierdie tyd het hy ‘n aantal artikels geskryf wat in die *Natuurkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* en die *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* verskyn het asook enkele gedigte en drie sprokies wat hy vir Sophie gestuur het (380). Hy het ook ‘n poging aangewend om die geskiedenis van sy jeug neer te skryf maar “die stond mij echter nog te na” (380).

3.6.2 ‘n ‘Buitengewone’ situasie

As 27-jarige jong man stel Kwasi dat hy sy verlede agter hom gelaat het en “wel voor een toekomst vechten [móést]” (376). Waarteen hy moes veg, was egter nooit volledig duidelik vir hom gewees tot die laaste jare van sy lewe nie toe dit al te laat was om daadwerklik iets aan sy posisie te doen. Kwasi se siening oor die plek wat die verlede in sy lewe moes inneem, staan lynreg teenoor Kwame se kyk daarop. Toe Kwame by

Fort Elmina aangekom het, het hy sy verblyf in Nederland as iets beskou wat nie van belang was nie. Sy verlede in Afrika was vir hom eerder die toekoms wat hom ingewag het (sien 254).

Kwasi is in 1857 na Nederland om die koning te spreek (383-398) om sy situasie in Java te verander. Tydens hierdie reis het hy ook in September 1857 'n besoek aan Sophie en die koningin-moeder, Anna Paulovna in Weimar gebring met die hoop dat hulle 'n invloed op die koning kon uitoefen.

In 'n gesprek met Sophie tydens hierdie besoek, het hy in 'n beperkte mate insig gekry in die rede waarom hy teëgewerk is toe sy aan hom vertel het dat Raden Saleh, iets waarteen Kwame hom reeds gewaarsku het (282), as informant van die Nederlandse regering opgetree het en 'n negatiewe verslag oor hom ingedien het nadat hy die portret van Kwasi, Kwame en Verveer geskilder het (393). As kunstenaar het die Raden onverdag toegang tot alle howe van Europa gehad en boonop was hy "eierzuchtig genoeg om een dubbelrol te spelen en met beide goede sier te maken" (393). Die rapport het veral vir Kwasi van ondankbaarheid beskuldig. Sy lojaliteit aan die Nederlandse Staat is in so 'n mate in twyfel getrek dat "u uit de gratie bent gevallen bij het ministerie" (393). Dit het 'n invloed op Kwasi se hele loopbaan en lewe gehad en verhoed dat hy as staatsamptenaar bevorder is. Die lewe wat hy gevolglik gelei het was een van frustrasie en onmag soos ook blyk uit sy verhouding met Sophie.

Nadat Kwasi bogenoemde inligting oor Raden Saleh van Sophie ontvang het, "eiste ik [onomwonde] door huur van landerijen op Java schadeloos te worden gesteld, voor het onrecht dat mij was aangedaan" (398). Daar is pas in 1862 aan sy versoek gehoor gegee (400) waarop hy 'n stuk land op Suidoos-Java ontvang het waar hy koffie kon plant: "Dat laatste werd gebracht als een privilege, aangezien koffieteelt een monopolie van de regering was" (400). Dit was egter nog nie die einde van sy probleme nie, want toe hy daar aankom, het hy tot die besef gekom dat die grootste deel van sy grond deur die omringende oerwoud toegegroeï is (401). Dit was blykbaar 'n poging deur die Nederlandse regering as koloniale institusie om Kwame, wat onder

die indruk verkeer het dat hy uiteindelik onafhanklik sou wees, verder te onderdruk³⁵. Alhoewel Kwasi dus nie meer in diens van die Nederlandse regering gestaan het nie, het sy omstandighede en die rolspelers, veral die mense wat vir hom op sy landgoed gewerk het, hom nooit toegelaat om sy verlede finaal agter hom te laat en aan 'n nuwe toekoms te werk nie: die lewe is vir hom “oneveredig zwaar gemaakt” en hy is “door de Staat der Nederlanden onheus behandeld” (95).

3.6.3 Kwasi en Kwame: ‘edel barbare’

Wanneer mevrou Renselaar vir Van Drunen, die twee neefs se beskermheer, uitnooi om 'n besoek aan Kwasi te bring die middag voor sy jubileumviering word die redes vir die situasie waarin hy homself bevind vir die eerste keer duidelik uitgespel. Van Drunen het aan Kwasi 'n verdrag van Pahud, die oud-goewerneur-generaal van Nederlands-Indië wat rondom die tyd van sy aankoms in Java geskryf is, oorhandig. Dit was 'n uitleg van “het principe van noblesse de peau” (427), een van die ideologieë wat die basis van koloniale denke gevorm het en deur dié verdrag bevorder is. Hierdie beginsel het die verhewendheid en superioriteit van blankes op morele en intellektuele vlak bo enige ander ras verkondig waarvolgens die aanstelling van Kwasi in 'n hoë betrekking die gesag sou ondermyn van die Nederlandse regering en alle blankes wat in diens van die Nederlandse regering gestaan het (427). Dit kom ooreen met dit wat Bhabha as die basis van koloniale diskoers beskou het waar dit die doel was “to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction” (Bhabha soos aangehaal in Childs & Williams, 1997: 123).

Kwasi en Kwame wyk af van hierdie vooropgestelde idees van die koloniale diskoers deurdat hulle as intelligente en leergierige studente in die roman voorgestel word. Hulle het hulself bewys deur, na Kwasi se mening soos weergegee deur Japin,

³⁵ Vergelyk dit met Van Drunen se woorde aan Kwasi in verband met sy besoek aan Nederland in 1857 toe Kwasi juis soontoe gegaan het om “voor uzelf op te komen. U moest sterk zijn en geloven in uw missie. Wat heeft een man aan de wetenschap dat hem zijn zelfstandigheid ontnomen is?” (426).

“*buiten adem in de tijd van een paar jaar dezelfde afstand [te hebben] overbrugd, die de westerse beschaving in die loop van millennia heeft afgesukkeld*” (192). Kwasi volg egter die voorbeeld van hierdie vooropgestelde idees aangesien hy die Weste steeds sien as die norm waarna gestreef moet word en daar van sy kant weinig aanduidings is van ‘n kritiese blik op die mag wat die koloniale diskoers daar stel. Japin se representasie van hom is gevolglik ‘n bevestiging van die feit dat *De swarte met het witte hart* as ‘n gedeeltelike voortsetting van die koloniale diskoers gelees kan word.

Kwame vorm egter die teenpool van Kwasi wat betref die voortdurende behoefte om as Europeër geken te word en daarmee ook ‘n rede waarom die roman as net ‘n *gedeeltelike* voortsetting van die koloniale diskoers gelees kan word. In die roman het Kwame ‘n aantal pogings onderneem om die idee te ondermyn dat hy en Kwasi slegs as ‘edel barbare’ in die samelewing kon funksioneer. Kwame het ‘n keer, aan die einde van hul studiejare by die Van Mooocks, ‘n betoog gehou oor die gebruik van tekens by sogenaamde primitiewe volke waarin hy wou bewys dat die afbeelding wat gebruik word om te kommunikeer of dinge vas te lê op geen manier minder werd was as die alfabet van ‘beskaafde’ mense nie (116). Ook het hy die vermoë van die geheue, “dat hij nog altijd te verkiesen vond boven het geschreven woord” (116) geprys – iets wat Kwasi (en Japin indien daarvan uitgegaan sou word dat dit eintlik sy stem is wat hier ‘gehoor’ word) van enige krag ontnem het deur te stel: “de inconsequentie van zijn [Kwames – PF] redenering was natuurlijk dat hij juist de kennis van dat geschreven woord nodig had om de argumenten te ontdekken die hij er nu tegen aanvoerde!” (116).

In die geheel doen Kwasi se verset teen Kwame se weiering om deel te word van die Europese samelewing se gebruike en tradisies aan die een kant groot afbreuk aan die roman omdat Kwame as anti-koloniale medium op hierdie manier nooit tot sy volle reg (in die realiteit en in die realiteit wat in die roman voorgestel word) kon kom nie. Aan die ander kant demonstreer dit ook die allesoorheersende manier waarop koloniale diskoers te werk gegaan het (en steeds te werk gaan) deurdat dit die koloniale Ander geheel en al in besit neem en domineer. Met verwysing na Spivak:

die posisie van die Ander as 'n moontlike anti-koloniale mag word onderwerp aan 'n voortdurende proses van ontkenning en verplasing wat dit van enige moontlike kans op doeltreffendheid ontnem.

3.7 *Sophie*

3.7.1 Bewonderaar van die edel barbaar

In *De zwarte met het witte hart* word een van die belangrikste koloniale strategieë waarna reeds hierbo verwys is, naamlik die voorstelling van die koloniale Ander as edel barbaar, deur prinses Sophie, dogter van koning Willem II en Anna Paulowna, uitgebeeld. Daar ontwikkel 'n innige vriendskap tussen Sophie en die twee neefs ten spyte van haar “romantiese kijk op de ‘nobeles wilde’” (Nawoord, 432) wat in die 19de eeu een van die maniere was waarop daar in Europa na nie-blanke mense gekyk is. Kwame distansieer hom met verloop van tyd wel van hierdie vriendskap namate hy steeds meer vernederd voel deur Sophie se “goedbedoelde bewondering voor onze oorspronklike staat” (197). Hierdie blik van Sophie word in 'n mate wel krities in die roman voorgestel deur Japin en selfs belaglik gemaak wanneer sy saam met Kwasi en Kwame by 'n sirkus insluip waar hulle, teen hulle verwagting in, 'n stam uit Afrika wat as kannibale voorgestel is – een van die “most consistent colonial constructs” (Pennycook 1998: 52) – sien (196):

Het idee van de nobeles wilde, die zij in haar hart heeft gesloten werd in één klap gelijkgesteld aan de vrouw met de baard, de Siamese tweeling en een veulen met vijf poten (197).

Die twee neefs ontmoet die prinses die eerste keer by een van die sessies vir die Raden Saleh. Wanneer sy die vertrek waar hulle besig was, binnekom met een van die Raden se preparate en dit laat val, is Kwasi nie seker nie “of ze van ons schrok of van het deksel dat losschoot en op de grond kapotviel” (148). Haar aanvanklike skok maak egter gou plek vir bewondering en idealisering as sy sien hoe Kwame die spinnekop wat in die vloeistof van die preparaat was met sy hande optel en allerhande name noem waarvoor dit 'n kragtige geneesmiddel is.

Hierdie idealisering deur Sophie was deel van die strategie van koloniale diskoers wat

saam met Europese romantisisme en die verheerliking van die pastorale ontwikkel het wat die gekoloniseerde in sy ongekultiveerde en natuurlike staat as bewonderenswaardig voorgestel het (Pennycook, 1998: 57). Dit is egter ook 'n voorstelling waaraan Kwasi gedeeltelik meedoen wanneer hy Sophie se beeld, "die ze mij [Kwasi] zelf in de mond had gelegd" (178) bevestig:

Zo gaf ik, bijvoorbeeld, uiteindelijk maar toe dat mijn wiegje van mos was geweest en was opgehangen aan de bloeiende takken van een esdoorn, waar een briesje het heen en weer wiegde tussen de nestjes van jonge vogels (178).

Kwame weer kon "zo'n leugentje" (178) nie waardeer nie en elke keer as hy hul ware verhaal wou hervat, het Sophie hom onderbreek deur vreemde vrae te stel. Die observasie van die Ander as 'n edel barbaar het, binne die raamwerk van koloniale en imperialistiese denke, volgens Pennycook nooit iets te make gehad met 'n werklike of opregte belangstelling in en bewondering vir inheemse volke nie. Dit was eerder 'n "idealized backdrop against which European institutions could be shown in a certain light" (Pennycook, 1998: 58).

Die posisie wat Kwasi en Kwame as onderpand van die kontrak tussen Nederland en die Ashanti geforseer is om as die Ander in te neem, het Sophie daartoe in staat gestel om die grense van hulle kontak met mekaar te bepaal. Dit was vanuit hierdie ruimte wat deur die koloniale diskoers bepaal is en die posisie wat Kwasi as die Ander inneem, dat hy uit vrees vir verstoting nie namens homself en Kwame wou stelling inneem teen die grense wat Sophie gestel het nie. Wanneer hulle dus as kinders saamgespeel het, was dit as die karakters met "namen die ze uitsprak of ze toverkracht bezaten" (188) uit die lotgevalle van *Atala* en *René* deur Chateaubriand (vir wie Sophie groot bewondering gehad het). In die speletjies wat Sophie gedikteer het en met "*Het verbond van de Kreken*" wat Sophie en Kwasi sluit, moes hulle "in afsondering en trouw aan de natuur blijven leven" (188) – iets wat vir Sophie heel natuurlik was in die manier waarop sy Kwasi en Kwame voorgestel het (166). Kwame was egter altyd, meer as Kwasi, sensitief vir enige vorm van stereotipering en wou gevolglik nie saamspeel nie, terwyl Kwasi, vanuit sy behoefte om aanvaar te word, "er geen enkel kwaad in [zag]" (188).

Een van die grense tussen Sophie, Kwasi en Kwame wat die aard van hulle vriendskap

gedefinieer het, was die verskil in huidskleur en die verskil in stand wat dit in die 19de-eeuse Nederlandse samelewing tot gevolg gehad het. Dit het Kwasi daarvan weerhou om altyd eerlik teenoor homself en Sophie te wees. Sophie kon nogtans na vrye wil die ruimte en liggaam van Kwasi as koloniale Ander appropriateer – iets wat Kwasi teen sy sin toegelaat het omdat hy verlief op haar was. Dit doen sy wanneer sy op brutale wyse na Kwasi se hande, die binnekant van sy mond en tong kyk: “De buitenkant is nog uit Afrika en binnenin zit Holland al” (190). Onderliggend aan hierdie uitspraak is die onmoontlike idee dat die res van Kwasi óók wit sal word soos wat die palms van sy hande en tandvleis in die oë van Sophie wit geword het. Kwasi kon egter nie help om ook te dink aan die manier waarop koeie en slawe gekeur is nie, en soos hy later in ‘n brief aan Kwame skryf, kan hy haar dit nie kwalik neem dat sy op hierdie manier na hulle gekyk het nie aangesien dit die manier is waarop Europëers – of die koloniale Self – na, in hierdie geval, Afrikane – die koloniale Ander – gekyk het. Op hierdie manier word dit duidelik dat nie net Kwasi en Kwame as representatief vir die lot van die koloniale Ander as slagoffers van die koloniale denkraamwerk gesien kan word nie, maar dat ook iemand soos Sophie dit was. Dit het die manier waarop sy toegelaat is om met Kwasi en Kwame om te gaan bepaal en ingevul.

3.7.2 ‘n Koloniale identiteit

Tydens die eerste viering van Sinterklaas wat Kwasi en Kwame by die koninklike familie bygewoon het, is hulle deur prinses Sophie aan die ander gaste voorgestel asof hulle besienswaardighede was. Die eerste sewe keer “vertelde ze het weinige dat ze over ons, onze afkomst en het doel van ons verblijf wist”, maar daarna word sy self moeg daarvan en stel hulle “simpelweg [...] als ‘de Afrikaanse prinsen’, over wie ik verteld heb” voor (152 en 153). Deur só na Kwasi en Kwame te verwys, het Sophie hulle in ‘n kategorie geplaas waar hulle nie op grond van individuele kenmerke geken kan word nie, maar op grond van algemene (meestal negatiewe) en stereotiperende kenmerke soos dit deur die Self aan die Ander toegeken is om sodoende die Ander kenbaar en beheerbaar te maak. Pennycook (1998: 52) haal in hierdie verband vir Fanon aan:

Colonialism [...] has never ceased to maintain that the Negro is a savage; and for the colonialist, the Negro was neither an Angolan nor a Nigerian, for he simply spoke of

'the Negro'. For colonialism, this vast continent was the haunt of savages, a country riddled with superstitions and fanaticism, destined for contempt, weighed down by the curse of God, a country of cannibals – in short, the Negro's country.

Daar is binne die koloniale raamwerk 'n identiteit geskep wat ook as 'n "meganisme van onderdrukking" gefunksioneer het waaruit die "sameswering van kennis en mag" blyk: "kennis van die ander produseer die ander en hierdie beeld van die ander dien weer as 'n middel om die ander 'op sy plek te hou'" (Van der Merwe & Viljoen, 1998: 169). Daarmee is koloniale identiteit, volgens Bhabha, 'n "ambivalent identification, containing both fear and desire, or aggressivity and narcissism" (Bhabha, soos na verwys in Childs & Williams, 1997: 125).

Kwasi en Kwame is altyd op generiese wyse as die prinse uit Afrika voorgestel en nooit as die prinse van Ashanti of prins Kwasi en prins Kwame nie. Aan die een kant dui hierdie benoeming op die feit dat die roman slegs 'n voorstelling of weergawe van die koloniale realiteit van hierdie tydperk waarin Kwasi en Kwame geleef het, is. Aan die ander kant is dit ook so dat die siening onderliggend aan die generiese voorstelling van die Ander, met die uitsondering van Japin se voorstelling van Kwame, nie werklik deur Japin se representasie van Kwasi in die roman ondersteun word nie.

3.7.3 Kwasi verlief, Sophie verlore

Die vriendskap tussen Kwasi en Sophie het in so 'n mate ontwikkel dat hy verlief op haar geraak het, en selfs al word dit nooit duidelik uitgespel nie, kan die leser aflei dat Kwasi dit as gemeenskaplike gevoelens ervaar het. Sy herinnering aan haar uitroep, "'O Aquasi!'" (207) wanneer hy suggereer dat hy op haar verlief is (206), was vir hom 'n erkenning dat sy ook vir hom iets gevoel het. Dit was vir hom ook 'n bevestiging van sy siening dat Sophie vasgevang was in 'n sisteem wat haar daarvan weerhou het om blyke van haar ware emosies te gee: "Ik begreep niet dat mensen zo een hoge pet op kunnen hebben van de liefde als die je niet in staat stelt door uiterlijkheden heen te kijken" (219). Sophie se herhaling van hierdie woorde ("O Aquasi!") en die feit dat sy byna in tranes wou uitbars toe Kwasi haar gevang het toe hulle blindemannetjie gespeel het en 'n soen van haar as losprys geëis het, het dit in sy opinie bewys.

Sophie en Kwasi se vriendskap en veral Kwasi se romantiese gevoelens jeens Sophie in die roman kan op twee maniere benader word. Die eerste benadering is gebaseer op die daarstelling van 'n binêre opposisie tussen koloniseerder en gekoloniseerde met eersgenoemde wat homself (of in hierdie geval haarself) as die rasionele pool in die verhouding geposisioneer het met die gekoloniseerde as die afwykende, irrasionele pool. Spurr (1993: 172) verwys in hierdie verband na Kipling wat die verskil tussen koloniseerder en gekoloniseerde verplaas het na die konvensionele onderskeiding wat tussen die rasionele manlike en die irrasionele vroulike gemaak word. In die verhouding tussen Kwasi en Sophie, het Sophie, selfs al was sy 'n vrou, die posisie van koloniseerder en die rasionele party bekleed – 'n aspek wat weerspieël word in haar indirekte afwysing van Kwasi as 'n onmoontlike liefde – en Kwasi die posisie van gekoloniseerde en irrasionele party selfs al word hy as die een wat meer rasioneel ingestel is, bestempel as dit kom by die verhouding tussen hom en Kwame: “De één [Kwasi] zoekt het in de aarde en de ander [Kwame] in de wolken” (291).

Die tweede manier waarop hierdie verhouding gelees kan word, is met verwysing na Fanon en die analise wat hy van seksuele verhoudings in die koloniale opset gemaak het. Fanon stel dit dat die swart man se begeerte om as wit, of dan as die gelyke daarvan, ervaar te word, finaal bewerkstellig en bevestig kan word deur die aandag van 'n blanke vrou: “By loving me she proves that I am worthy of white love” (Fanon, 1970: 46). Wat dit betref, speel prinses Sophie 'n kardinale rol in die lewe van Kwasi en die manier waarop hy na homself kyk en probeer om vir homself as iemand van koninklike afkoms 'n plek te vind binne die Nederlandse samelewing en die koninklike families van Nederland en Duitsland. Dit dryf egter ook 'n wig tussen Kwasi en Kwame in. Dit word uitgespreek in Kwame se beskuldiging wanneer Kwasi vir hom sê dat hy nie meer 'n bed of kamer met hom wil deel nie (200). Kwame se aantyging dat dit “zeker háár idee” (200) was, het egter die teenoorgestelde uitwerking aangesien dit Kwasi se ego streel omdat “hij mij zo volwasse achtte. Dat hij meende dat ik zo vertrouwd was met Sophie dat wij tot dergelijke dingen in staat zouden zijn geweest” (201). Hierin bevestig Japin die mag van die wit vrou in haar verhouding tot die swart man en die gevoel van erkenning wat die aandag van 'n wit vrou by die swart man opwek.

3.8 *Kwame: finaal vervreemd*

'Voor jou ben ik een wilde, die ze beschaving bij moeten brengen; jij bent voor mij een beschaafde, die wild geworden is.'

Kwame Poku

3.8.1 Verset teen die koloniale diskoers

Kwame speel 'n belangrike rol in die roman omdat hy die een van die twee is wat 'n konstante vorm van "bittere verzet" (116) toon teen die koloniale invloed op sy en Kwasi se lewens. Dit is veral in sy uitbeelding en representasie wat die leser 'n mate van postkoloniale diskoers, met ander woorde 'n proses waar daar téén die koloniale diskoers in geskryf word, herken kan word. Dit is deur die karakter, Kwame Poku, dat Japin as outeur sy klag teen die koloniale onderneming inbring. Wat veral opval by Kwame in dié sin dat dit hom van Kwasi onderskei, en waarna reeds in die ondersoek verwys is, is die manier waarop hy steeds probeer het om nie toe te gee aan die eise wat die koloniale onderneming aan hom gestel het nie. Hy het steeds probeer om te bewys hoe die Westerse en Afrika-konsepte van beskawing, alhoewel uiteenlopend, tog verwant en gelykstaande was aan mekaar.

Een van die kragtigste strategieë van die koloniale ideologie was om die koloniale Ander te laat glo in die superioriteit van die Self (Pennycook, 1998: 204). Terwyl Kwasi dit geglo het (115) en voortdurend probeer het om die eienskappe van die koloniale Self oor te neem, was Kwame in alles wat hy onderneem het, vasberade om nie van sy Afrika-herkoms te vergeet of dit ondergeskik aan die koloniale Self te stel nie. Een so 'n insident is die betoog wat hy op skool moes lewer en waarin hy aangetoon het dat die afbeeldinge en simbole van sogenaamde "primitiewe volkeren [...] niet onderdoen voor het alfabet" (116). Volgens Kwasi was die swak plek in Kwame se redenering egter dat hy "juist de kennis van dat geschreven woord nodig had om de argumenten te ontdekken die hij er nu tegen aanvoerde!" (116). Dit is daarom ook ironies dat hy, toe hy weer in Fort Elmina gewoon het, gehelp het om die mure van die fort – dié simbool van koloniale magte in Afrika – af te wit (275).

Die groot ironie in Kwame se lewe is egter dat hy sy eie lewe geneem het met die

geweer wat hy as geskenk van die Ministerie ontvang het (341). Boonop is selfmoord iets wat in Ghana, sy land van herkoms, 'n taboe is (Gruppen, 2001)³⁶. Die feit dat Japin Kwame se selfmoord egter in die roman voorgestel het, noop die leser tot 'n ander lees van die roman as 'n strenge voortsetting van die koloniale diskoers. Dit bewys aan die leser dat die eis wat die koloniale onderneming aan die koloniale Ander gestel het, naamlik om identies aan die koloniale Self te wees maar terselfdertyd tog ook te verskil, 'n onmoontlike een was. Kwame se selfmoord was 'n finale, alhoewel vergeefse, vorm van verzet teen die uitwerking wat die koloniale optrede van Nederland op sy (en Kwasi se) lewe gehad het. Dit bewys ook dat kolonialisme die Ander in so 'n mate van hom/haarself deur die proses van appropriasie vervreem het dat daar vir hom/haar, in hierdie geval Kwame, geen ander keuse was as om sy/haar lewe op 'n gewelddadige wyse te beëindig nie.

3.8.2 'n Voortsetting van die koloniale diskoers

Op 'n manier het Sophie hierdie "colonial dislocation" (Bhabha, 1994: 41) waaraan Kwasi en Kwame onderwerp is, bevestig. Sy het, soos sy in die roman deur Japin voorgestel word, Kwasi en Kwame altyd as natuurkinders gesien en niks was vir haar meer gepas as om die natuur "*met u tweeën, [...] die haar [die natuur – PF] van geboorte zo nabij bent*" te trotseer nie (166). Die proses van "colonial dislocation" en appropriasie of toeëiening word bevestig deur Kwame se ervaring in die oerwoud rondom Fort Elmina – 'n gebeurtenis wat bydra tot die gevoel van vervreemding wat uitloop in sy selfmoord. Hy vaar, op die ingewing van die oomblik, die bosse in net om enkele ure later te besef "hoezeer ik de natuur ontgroeid ben" (306) selfs al het hy vroeër gesê "[d]e natuur is mijn enige vriend" (259). Dit word vir hom 'n ongemaklike en beangstigende ervaring waarin die natuur hom aanval en verstoot; hy voel, soos voorgestel deur Japin, soos "een splinter in haar huid" (308).

³⁶ Japin vertel in die onderhoud met Gruppen dat hy tydens sy besoek aan Ghana die geleentheid gehad het om uit die roman voor te lees: "'Ik heb niet het woord [selfmoord] genoemd, maar ik heb sec [droog – PF] verteld wat er gebeurde: dat Kwame in Fort Elmina zijn Nederlandse uniform voor een traditionele *kente*-doek verruilde, een geweer pakte, de loop in zijn mond deed en de trekker overhaalde.' Volgens Japin ging er een schok door de

In die kader van 'n koloniale diskoers is tropiese woude, soos die een naby Fort Elmina, dikwels as 'n ondeurdringbare oerwoud, voorgestel (Nederveen Pieterse, 1992: 35). Hierdie voorstelling of misrepresentasie het daarin geslaag om die idee te vestig dat mense uit Afrika – as die koloniale Ander – 'wild' en 'onopgevoed' is. Om weer na Pennycook se opmerking te verwys: “Colonized people were seen as lacking history, culture, religion and intelligence” (Pennycook, 1998: 56). Wat by Kwame se ervaring dus opval, buiten die manier waarop Japin dit in die roman representeer as voortsetting van 'n koloniale diskoers, is die manier waarop die Self die ruimte van die Ander betree in die vorm van die aap wat Kwame begin agtervolg en wat hy 'Willem' doop: “Om zijn grote ogen en de plukken haar rond zijn kin noemde ik hem Willem, want veel mooier dan onze vriend de nieuwe koning was hij niet” (308). Hiermee word die natuur as ruimte van die Ander op sy beurt in besit geneem en gekultiveer deur Kwame wat die aap 'n naam gee en so, ironies genoeg, meewerk aan die voortsetting en onderhouding van 'n koloniale diskoers. Ook hier kan dus weer na Spurr verwys word wat geskryf het: “The very process by which one culture subordinates another begins in the act of naming and leaving unnamed, of marking on an unknown territory the lines of division and uniformity, of boundary and continuity” (Spurr, 1993: 4).

Dit is egter ook moontlik om hierdie gebeurtenis op 'n ander, meer ironiese, vlak te lees. Die feit dat Kwame die aap na die Nederlandse koning vernoem, kan ook suggereer dat hy die optrede van die koning gelykstel aan dié van 'n aap – 'n suggestie wat moontlik ondersteun kan word deur die interpretasie van Cirlot wat betref die simboliek van primate: “The simians generally symbolize the baser forces, darkness and unconsciouss activity” (Cirlot, 1971: 212). Dit word deur Cirlot beskou as 'n beeld wat die individu – in hierdie geval die Nederlandse koning – verneder. Kwame se stelling, “Om zijn grote ogen en de plukken haar rond zijn kin noemde ik hem Willem, want veel mooier dan onze vriend de nieuwe koning was hij niet” (308) kan daarom ook die idee dat Kwame die Nederlandse koning as bespotlik wil uitmaak, ondersteun en bevestig. Die verwysing na die koning as “onze vriend”, 'n benoeming wat buite

konteks moontlik as een gelees sou kon word wat vertrouwdheid en broederlikheid weerspieël, word gevolglik 'n gelade en spottende verwysing na die onwilligheid van die koning as verteenwoordiger van die Nederlandse volk om vir Kwasi en Kwame as lede van die koninklike familie van die Ashanti uit hul gemarginaliseerde posisie in Nederland te haal. Deurdat Kwame die aap 'Willem' genoem het, kon hy die koning indirek beskuldig van die onregte wat hom en Kwasi aangedoen is deurdat hy hom gelyk gestel het aan 'n aap.

3.9 Slotopmerkings

In hierdie hoofstuk is tema's soos taal en die manier waarop dit gebruik kan word om 'n spesifieke beeld of identiteit te skep, die mimetiese optrede van die koloniale Ander, die kwessie van swart en wit soos dit in die roman uitgebeeld word in die daarstelling van hiërargiese verhoudings en die ambivalente verhoudings tussen die koloniale Self en die koloniale Ander ontleed om die representasie van Kwasi en Kwame in *De swarte met het witte hart* deur die outeur, Arthur Japin, te analiseer met verwysing na die vraag of die roman as 'n voortsetting van die koloniale diskoers gelees kan word. Die analise het gewys dat daar in Japin se representasie van Kwasi ernstige gebreke was in terme van die raamwerk van 'n postkoloniale diskoers soos dit deur Homi Bhabha uiteengesit is. Aan die ander kant is daar egter die representasie van Kwame waardeur Japin probeer het om, indien nie 'n postkoloniale diskoers nie, wel uitspraak te lewer op koloniale waardes soos dit deur Kwasi en Kwame (in die roman) ervaar is. In die slothoofstuk wat volg, word hierdie stellings egter verder uitgebrei om aan te toon waarom die werk, myns insiens, nogtans eerder 'n voortsetting van die koloniale diskoers is as 'n ondermyning daarvan.

4 'N GEVOLGTREKKING

Dat [Kwasi] waarskynlik anders was dan ik hem beskryf, dat doet er niet meer toe. Ik ken hem. Sterker: ik hou van hem, ik kan het niet helpen.

Arthur Japin

Die idee vir hierdie ondersoek het, na aanleiding van die roman *De zwarte met het witte hart* deur Arthur Japin, sy ontstaan gehad in die vraag wat ook aan die begin van die ondersoek gestel is: kan 'n blanke outeur in 'n 20ste-eeuse konteks 'n swart hoofkarakter in 'n 19de-eeuse konteks representeer? 'n Herformulering van hierdie vraag is miskien, noudat die ondersoek sy einde nader, in orde: kan 'n blanke outeur in 'n 20ste-eeuse, postkoloniale konteks 'n swart hoofkarakter in 'n 19de-eeuse koloniale konteks *sinvol* representeer sodat dit 'n werk word met waarde vir 'n postkoloniale diskoers wat die koloniale realiteit van die 19de eeu krities uitbeeld?

Van die gevare verbonde aan só 'n vraag én so 'n onderneming is deur die daarstelling van 'n teoretiese omlysting en 'n beperkte, tersaaklike analise van die roman uiteengesit. Die belangrikste van hierdie gevare verbonde aan representasie word uitgewys deur die waarskuwing wat Spivak aan die intellektueel en daarmee ook die outeur rig: "It is dangerous when the intellectual masquerades as the absent nonrepresenter who lets the oppressed speak for themselves" (Spivak, 1988b: 87). Daar is reeds verwys (sien pp. 44-45) na die manier waarop Viljoen hierop uitgebrei het deur te beweer dat dit vir die wit 20ste- en 21ste-eeuse outeur 'n "haas onmoontlike projek [is] om die stemlose ander tot spreke te bring" (Viljoen, 2002b: 1) omdat dit eerder die stem van die representeerder is wat aan die gerepresenteerde gegee word wanneer die representeerder vanuit 'n verskuilde posisie die gerepresenteerde laat 'praat'.

Japin het vir Kwasi en Kwame telkens gerepresenteer sonder om homself direk in die teks aanwesig te stel. Terwyl dit Kwasi is wat as verteller optree, kon hy slegs as verteller aanwesig gestel word deur die bemiddeling, seleksie en ordening van gebeure deur Japin as outeur. Op die ou end is dit daarom eerder Japin wat aan die woord is en

nié Kwasi nie. Dit is ook waarom dit wat Hutcheon (1989: 66) beweer, hier van toepassing is:

[T]he events no longer seem to speak for themselves, but are shown to be consciously composed into a narrative, whose constructed – not found – order is imposed upon them, often overtly by the narrating figure.

Die roman impliseer dus 'n voortsetting van die koloniale diskoers omdat Kwasi, as gerepresenteerde nie vanuit sy eie geskiedenis praat nie maar vanuit die geapproprieerde geskiedenis van die representeerder, Japin. Die feit dat Japin nie openlik erken dat hy besig is met 'n representasie nie, maar vir Kwasi representeer vanuit 'n verskuilde posisie wat hy as outeur inneem, versterk myns insiens die subtiële werking van die koloniale diskoers en die manier waarop die leser nie werklik toegelaat word om self 'n beeld – wat miskien afwyk van dié een van Japin – van Kwasi en Kwame te vorm nie.

Dit is vir die doel van hierdie ondersoek egter belangrik om 'n onderskeid te tref tussen werke waarin die koloniale diskoers onkrities voortgesit word en werke waarin die gebeure wat weergegee word en die karakters wat gerepresenteer word 'n refleksie van die ervaring van die koloniale diskoers is, maar waar die vertelling nie noodwendig 'n voortsetting daarvan is nie. In die konteks van hierdie onderskeid sou daar beweer kan word dat *De zwarte met het witte hart* nie 'n voortsetting van die koloniale diskoers as sodanig is nie, maar eerder 'n spesifieke aspek van die realiteit van dié tydperk herskep om aan die leser die subtiële – en minder subtiële – werkinge van die koloniale tyd te toon (Meijer, 1996: 125). Kwasi is, deur die proses van appropriasie wat hy gedwing is om te ondergaan en wat hy self tot die uiterste gevoer het, nie toegelaat om 'n eie of ander geskiedenis as dié van die koloniseerders te hê waarvandaan hy kon 'praat' nie. Europa se geskiedenis het sy geskiedenis geword. Die roman sou op grond hiervan as 'n klag teen kolonialisme gelees kon word omdat dit die manier toon waarop mense van hul eie kultuur vervreem is deur die onderdrukkende en imperialistiese optrede van Europëers. *De zwarte met het witte hart* sou dus 'n vorm van postkoloniale diskoers, met die doel om die koloniale diskoers te ondermyn, kan wees. Die vraag is egter of dit voldoende is om net die werkinge van koloniale ideologië aan te toon indien daar téén

die draad van koloniale diskoers in geskryf word en of dit nie ook nodig is om duidelik stelling teen hierdie onreg in te neem nie.

Japin skram in die representasie in sy roman nie weg van die Nederlandse koloniale geskiedenis en die rede waarom Kwasi en Kwame na Nederland geneem is nie. Daar kan om hierdie rede ook nie gestel word dat *De swarte met het witte hart* 'n suiwer voortsetting van die koloniale diskoers is nie juis omdat Japin probeer om die leser bewus te maak van bepaalde maatskaplike ongeregthede in die verlede. Hierin maak hy egter ook staat op die leser se insig in die koloniale optrede van Nederland om krities met die roman om te gaan. Die feit dat die Nederlandse regering desnietemin nie gretig is om hul aandeel in hierdie tydperk prontuit te erken nie, soos aangetoon in die verwysing na die toesprake van die voormalige Nederlandse minister van Grootstede- en integrasiebeleid, Van Boxtel en kroonprins Willem-Alexander (sien p. 7), maak dit moeilik om te bepaal hoeveel Japin as outeur op die leser kán staatmaak om krities ingestel te wees ten opsigte van Nederland se koloniale verlede en haar imperialistiese optrede. Sy soms stereotiperende, onkritiese voorstelling van Kwasi en Kwame as die koloniale Ander kan daarom nie anders as om by geleentheid in die slagat van koloniale diskoers, soos dit in hierdie ondersoek uiteengesit is, te val nie. Gevolglik sou *De swarte met het witte hart* wel as ten minste 'n gedeeltelike voortsetting van die koloniale diskoers beskou kan word.

Met hierdie roman wou Japin betekenis heg aan die lewens van Kwasi en Kwame en erkenning daaraan gee as 'n 'event' wat in die verlede plaasgevind het deur dit volgens sý interpretasie van die bronne tot sy beskikking as 'fact' weer te gee. Hy het skynbaar probeer om, soos Brink in *'n Oomblik in die wind* gedoen het, die "windsels" af te stroop en die lewens van Kwasi en Kwame van "nuuts af te laat gebeur" (Brink, 1975: 20). Japin het dus as 'n 'verteller van die waarheid' gefunksioneer om die leser deur die landskappe te lei wat verskillende en uiteenlopende perspektiewe op die sogenaamde waarheid – Nederland se koloniale verlede en die rol wat Kwasi en Kwame daarin toegeken is – kan bied. Die historiese agtergrond is dus gebruik om die uitwerking van die Nederlandse koloniale ideologie op konkrete wyse, deur die lewens van Kwasi en Kwame wat in die roman gerepresenteer is, aan die leser te demonstreer.

Dit is in dié opsig egter nie moontlik om *De swarte met het witte hart* ook as ‘n tendensroman, een van die “tal van literaire kunstgrepen [die] een postkoloniale visie op deze geschiedenis[sen]” kan bied (Meijer, 1996: 147), te beskou nie. Alhoewel ‘n bepaalde probleem wat van politiek-maatskaplike aard is aan die lesers gestel word en ‘n probleemsituasie geskets is, is dit nie deurgetrek na die heersende toestande in Nederland vandag nie en is ‘n oplossing vir die probleem van koloniale oorheersing se resultate ook nie aangebied nie. Daarmee saam is die kritiese ingesteldheid van die outeur en die kritiese bevragekening en voorstelling van omstandighede waarbinne die koloniale Ander – Kwasi en Kwame soos hulle in die roman weergegee word – toegelaat is om ‘n identiteit vir hulself te skep, nie hardnekkig en aanhoudend deurgevoer soos Bhabha glo dit behoort te wees indien ‘n letterkundige werk onderneem om téén die koloniale diskoers in te skryf nie (Bhabha, 1994: 16).

Japin se uitgangspunt is dat elke mens gelyk is en dieselfde gevoelens ken – iets wat volgens hom deur die sukses van die roman bewys word aangesien die gevoelens (“die van Kwasi en mij samen” – Japin, 2002) wat hy daarin representeer so universeel herkenbaar is (Japin, 2002). As dit die geval is dat Japin ‘n historiese agtergrond gebruik het om ‘n spesifieke emosie meer lewendig en aangrypend te maak, impliseer dit dat die roman “thin and superficial” (Shaw, 1991: 537) is omdat die historiese gegewens wat daarin weergegee word, bloot vir die dramatiese effek daarvan gebruik is en nie ter wille van ‘n bevragekening van die historiese gegewens of ‘events’ self nie. In hierdie opsig slaag hy dus slegs in die doel wat hy vir homself met die representasie van Kwasi en Kwame gestel het: “om de twee tragische levens weer onder de aandacht te brengen. De mensen te laten weten wie zij geweest zijn” (Blom, 1997). Dit is ‘n stelling wat uitgebrei moet word deur by te voeg dat hy “de mensen” laat weet het wie hy dink Kwasi en Kwame was.

Vir toekomstige studies in verband met die postkoloniale diskoers sou dit gevolglik veral van nut wees om te kyk na die manier waarop outeurs te werk kan gaan om ‘n beeld van ‘n karakter te skets wat die lesers daartoe in staat sou stel om self ‘n kritiese indruk van die koloniale tydperk in ‘n land se geskiedenis en die rolspelers daarin te skep sonder dat die werk ‘n blote voortsetting van die koloniale diskoers word terwyl

dit steeds die realiteit van die koloniale tydperk uitbeeld. Ook kan daar, ter uitbreiding van hierdie ondersoek, gekyk word na die mate waarin 'n outeur op die leser kan staatmaak om met sy/haar moontlik beperkte kennis van die koloniale verlede en die gevolge wat dit ingehou het en steeds inhou te lees sodat 'n kritiese opinie gevorm word. In hoe 'n mate moet die leser deur die outeur gelei word om tot so 'n opinie te kom wat op 'n kritiese wyse met iets soos die koloniale optrede van sy/haar voorgeslagte omgaan? In hoe 'n mate is 'n werk veronderstel om krities met hierdie verlede om te gaan? Watter literêre tegnieke kan of moet die outeur inspan om sy/haar eie morele standpunt(e) oor die koloniale verlede van 'n land soos Nederland aan die leser oor te dra sodat die leser self ook krities na hierdie tydperk kan kyk?

Japin bevestig in *De swarte met het witte hart* daarom eerder die verskuilde posisie waarvandaan die onderdrukkende outeur optree om gebeure weer te gee. Daarmee illustreer hy die rede waarom dit vir enige outeur so gevaarlik is om vanuit hierdie posisie as vertellende figuur op te tree. Dit is in die geval van die betrokke roman dus nie die stemme van die gerepresenteerdes, Kwasi en Kwame, wat gehoor word nie maar dié van die representeerder, Japin. Daarmee maak hy dit vir Kwasi en Kwame, as karakters in die roman, so te sê onmoontlik om self in 'n dialoog met die leser te tree ten spyte van Kwame (of is dit Japin?) se anti-koloniale standpunte soos dit in die roman weergegee word. Gevolglik maak *De swarte met het witte hart* homself wel gedeeltelik skuldig aan 'n voortsetting van "colonial production" (Spivak, 1988a: 27) wat die geskiedenis én die stem die koloniale subjek ontken.

5 LITERATUURLYS

Ankersmit, F.R. 1996. *De macht van representatie. Exploraties II: cultuurfilosofie & esthetica*. Kampen: Kok Agora.

Ashcroft, B., Griffiths G. & Tiffin, H. 1989. *The Empire Writes Back: Theories and practice in post-colonial literatures*. London/New York: Routledge.

Barker, F., Hulme P. & Iversen M. 1994. *Colonial discourse/postcolonial theory*. Manchester/New York: Manchester University Press.

Behr, M. 1993. *Die reuk van appels*. Kaapstad: Queillerie.

Bhabha, H.B. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

Blom, O. 1997. Ik snoof de geur op van de verloren wereld van Kwame en Kwasi. *Trouw*, 7 Mei. (www.trouw.nl).

Brink, A.P. 1975. *'n Oomblik in die wind*. Johannesburg: AD. Donker.

Brooks, L. 2002. My inner woman. *Mail and Guardian: Books*. 13-19 September: III.

Bullock, A., Stallybrass O. & Trombley, S. 1988 Second Edition. *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: Fontana Press.

Childs, P. & Williams, P. 1997. *An Introduction to Post-Colonial Theory*. Hertfordshire: Prentice Hall Europe.

Cirlot, J.E. 1971. *A Dictionary of Symbols. Second Edition*. New York/London: Routledge.

Clerkx, L.E. & W.F.Wertheim. 1991. *Living in Deli: Its society as imagined in colonial fiction*. Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.

Coombes, A.E. 1994. The Recalcitrant Object: Culture Contact and the Question of Hybridity. In: Barker, F., Hulme, P. & Iversen, M. (reds.) *Colonial discourse/postcolonial theory*. Manchester/New York: Manchester University Press: 89-114.

Cuddon, J.A. 1998. *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. Oxford: Blackwell.

Culler, J. 1982. *On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. London: Routledge.

De Lange, A.M. 1992. Representasie. In: Cloete, T.T. *Literêre terme en teorieë*. Pretoria: HAUM-literêr.

- De Villiers, M. & Hirtle, S. 1997. *Into Africa. A Journey through the Ancient Empires*. Johannesburg: Jonathan Ball.
- Duncan, J. & Ley, D. (reds.) 1993. *place/culture/place*. London: Routledge.
- Duursma, M. 2002a. Een slavenfort als toeristentrekker. *NRC Handelsblad*, 13 April. (www.nrc.nl – afgelaai op 7 September 2002).
- Duursma, M. 2002b. Wroeging in oud Ghanees fort. *NRC Handelsblad*, 16 April. (www.nrc.nl – afgelaai op 7 September 2002).
- Eliot, T.S. 1999 (1945). “De sociale functie van poëzie”. *De Gids* 162 9/10 (September/Okttober) 704-711.
- Essed-Fruin, E. 1997. *De zwarte met het witte hart*, *Arbeiderspers*. November. (www.sraga.com – afgelaai op 17 September 2002).
- Fanon, F. 1970. *Black Skin White Masks*. Frogmore: Paladin.
- Grant, A.J. & Temperley, H. 1952 (1927). *Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries 1789-1950*. London/Harlow: Longmans.
- Gruppen, P. 2001. *De twee prinsjes naar huis*. 28 Desember. (www.rnw.nl – afgelaai op 7 September 2002).
- Hall, S. 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: Williams, P. & Chrisman, L. (Eds.) 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory ~ A Reader*. New York: Harvester Wheatsheaf. pp. 392-403.
- Hall, S. 1997. The Spectacle of the ‘Other. Hall, S. (red.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications in association with The Open University.
- Hendrickson, H. (red.) 1996: *Clothing and Difference. Embodied Identities in Colonial and Post-colonial Africa*. Durham/London: Duke University Press.
- Heumakers, A. 1993. *Schoten in de concertzaal. Over politiek, politiek en het Kwaad*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Huigen, S. 1996. *De weg naar Monomotapa. Nederlandstalige representaties van geografische, historische en sociale werkelijkheden in Zuid-Afrika*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Huigen, S. 1997. Michiel Christiaan Vos: de eerste zwarte schrijver in Zuid-Afrika. In: Huigen, S. (red.) *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*. 4(2) Desember. (Elektroniese weergawe: www.sun.ac.za/afrndl/tna – afgelaai op 9 Januarie 2003)

- Hutcheon, L. 1988. *A Poetics of Postmodernism. History, Theory, Fiction*. New York/London: Routledge.
- Hutcheon, L. 1989. *The Politics of Postmodernism*. London: Routledge.
- Japin, A. 1997. *De zwarte met het witte hart*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- Japin, A. 2001. *The two hearts of Kwasi Boachi*. London: Vintage.
- Japin, A. 2002. Persoonlike mededeling per e-pos, 29 September.
- Kafka, F. 1917. *A Report to an Academy*.
(<http://victorian.fortunecity.com/vermeer/287/academy.htm> – afgelaai op 23 Oktober 2002).
- Kossew, S. 1996. *Pen and Power. A Post-Colonial Reading of J.M. Coetzee and André Brink*. Amsterdam: Rodopi.
- Lidchi, H. 1997. The Poetics and the Politics of Exhibiting Other Cultures. In: Hall, S. (red.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications in association with The Open University.
- Low, G. C-L. 1996. *White Skins/Black Masks. Representation and Colonialism*. London/New York: Routledge.
- Mathee, D. 2000. *Pieterella van die Kaap*. Kaapstad: Tafelberg.
- McClintock, A. 1995. *Imperial Leather ~ Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York/London: Routledge.
- McHale, B. 1987. *Postmodernist Fiction*. New York: Methuen.
- Meijer, M. 1996. *In tekst gevat – Inleiding tot een kritiek van representatie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Nederveen Pieterse, J. 1992. *White on Black: Images of Africa in Western Popular Culture*. New Haven/London: Yale University Press.
- Nolens, L. 2001. Engagement. In: *Manieren van leven*. Amsterdam: Querido.
- NRC Handelsblad*, 2000. Screbenica: Open Brief. 11 Julie.
- NRC Handelsblad*. 2000 Schrijvers, Screbenica en de nationale schande. 11 Julie.
- Omotoso, K. 2002. Die ironie van verdruktes wat verdruk. *Die Burger*, 16 November:

- Pennycook, A. 1998. *English and the discourses of Colonialism*. London/New York: Routledge.
- Peppelenbos, C. 1999. *Vasthouden aan een droom. Interview met Arthur Japin*. (www.coenp.cistron.nl/japint.htm – afgelaai op 17 September 2002)
- Pye, M. 2001. Displaced Person. In: *New York Times*, 10 Desember. (www.nytimes.com – afgelaai op 9 September 2002)
- Renan, E. (1882) What is a nation? In: Bhabha, H.K. (red.) 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Sartre, J.P. 1968 (1948). *Wat is literatuur?* Amsterdam: Uitgeverij de Bezige Bij.
- Shaw, H.E. 1991. The Historical Novel. In: Coyle, M., Garside, P., Kelsall, M. & J. Peck. *Encyclopedia of Literature and Criticism*. London: Routledge. pp. 531-543.
- Sleigh, D. 2002. *Eilande*. Kaapstad: Tafelberg.
- Somers, M. 1997. De tragiek van Kwasi en Kwame. *Het Parool*, 24 Oktober. (<http://boekrecensies.parool.nl> – afgelaai op 7 September 2002).
- Spivak, G.C. 1988a. "Can the Subaltern Speak?". In: Williams, P. & Chrisman, L. 1994. *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York/London: HarvesterWheatsheaf. pp. 66-111.
- Spivak, G.C. 1988b. Can the Subaltern Speak? In: Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (reds.) 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. London/New York: Routledge. pp. 24-28.
- Spurr, D. 1993. *The Rhetoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*. Durham: Duke University Press.
- Stanford, M. 1998. *An introduction to the Philosophy of History*. Massachusetts/Oxford: Blackwell.
- Van Beek, P. 2000. Een vergeten Kaaps meisje: de vrouwschrijver Petronella Sophia Camijn en haar vergeten zusters in Zuid-Afrika. In: Balk-Smit Duyzentkunst, F. (e.a.) *Neerlandica Extra Muros. Tijdschrift van de Internationale Vereniging voor Neerlandistiek (VN)*. XXXVIII, 2, mei 2002.
- Van der Merwe, C.N. & H. Viljoen. 1998. *Alkant Olifant: 'n Inleiding tot die literatuurwetenskap*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Van Gorp. H. (red.) 1998. *Lexicon van literaire termen*. Groningen: Nijhoff.

Viljoen, L. 2002a. *Kan die slaaf praat? Die stem van die slaaf in enkele Brinkromans*. Ongepubliseerde referaat.

Viljoen, L. 2002b. Vroeë Kaap meesterlik verbeeld. *Die Burger*, 20 Mei: 11.

Wellek, R. & Warren, R. 1963 (1949). *Theory of Literature*. Harmondsworth: Penguin Books.

www.delft.nl/sites/sites/gemeentearchief (afgelaai op 5 September 2002).

www.inkdelft.nl/zichtopdelft/biography/zod_a000025.htm (afgelaai op 7 September 2002).

www.kit.nl/kindermuseum/paleisgeheimen.html (afgelaai op 22 Oktober 2002).

www.memo-malmberg.nl/secure/nieuws/k20023/art2.htm (afgelaai op 5 November 2002).

www.multatuli-museum.nl (afgelaai op 21 November 2002).

www.schrijversnet.nl (afgelaai op 28 September 2002).

www.vandale.nl

www.werkplaats-franse.nl/zwartewittehart.htm (afgelaai op 7 September 2002).

www2.rww.net/nl/cultuur/japin1.cfm (afgelaai op 17 September 2002).