

**IDENTITEIT EN ANDERSHEID:**  
**‘N POSTKOLONIALE ANALISE VAN DIE KAAPSE MALEIER**  
**SOOS UITGEBEELD IN DIE LITERÊRE TEKSTE**  
**VAN GESELEKTEERDE**  
**SUID-AFRIKAANSE SKRYWERS**

deur  
Shamiega Chaudhari  
Voorgelê ter voldoening aan die vereistes vir die graad  
Magister Artium  
in  
AFRIKAANS

FAKULTEIT SOSIALE EN GEESTESWETENSKAPPE  
aan die  
UNIVERSITEIT VAN FORT HARE

Studieleier: Dr. Susan Smith  
NOVEMBER 2009



### **VERKLARING**

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

Handtekening: \_\_\_\_\_

Datum: \_\_\_\_\_

**BEDANKINGS:**

Eerstens wil ek my Skepper bedank deur wie se genade die afhandeling van hierdie proefskrif moontlik gemaak is.

**Ek wil ook graag die onderstaande mense bedank:**

My studieleier Dr. Susan Smith, vir u ondersteuning, positiewe houding en veral vir u geduld en motivering. Dit was 'n voorreg om u as studieleier te hê.

Professor Mike Prins, vir die kosbare tyd wat u afgestaan het vir die redigering en taalversorging van die proefskrif.

Prof. Hein Willemse vir u voortdurende hulp en bystand.

My moeder, Fowziya Isaacs vir haar liefde en ondersteuning.

My man Saleem, en seuns Ameer en Bilal, vir jul liefde en geduld.

## **OPSOMMING**

Die identiteit van die Kaapse Maleier word gewoonlik gereduseer tot die onderdanige, die komiese en die eksotiese disse soos onder andere bobotie, kerrie en samoesas. Terme soos “slams”, “slamaaier” en “halfnaatjie” (Roos 2003:3) was maar net ‘n paar van die verkleinerende name wat aan die Kaapse Maleier toegeken is. Baie van hierdie terme en identiteitskonstruksies is in die Suid-Afrikaanse literatuur verewig. Die ware geskiedenis, die stryd, trane en opofferings van hierdie gemeenskap het ongesiens en in stilswye verbygeglip. En vandag, na al hierdie lyding, word hul identiteit in twyfel getrek en word daar na hierdie identiteit as ‘n omstrede identiteit verwys.

In die Wes-Kaap het hierdie identiteit hoofsaaklik gesentreer rondom Maleier-wees, Kleurling-wees, Kaapse Moslem- of Swart Moslem-wees. Dit wil voorkom asof die Kaapse Maleier in ‘n tussen-identiteit (in Engels gedefinieer as “inbetweenness”) vasgevang word, omskryf deur hul “Moslemheid”, “Kaapheid”, “Maleierheid” en “Kleurlingheid”.

Hierdie verhandeling ondersoek die omstredenheid van die Kaapse Maleieridentiteit en fokus spesifiek op identiteitskonstruksie en Andersheid. Dit beklemtoon sekere eienskappe wat mense verdeel as gevolg van sekere karaktertrekke wat verskillend is van die norm en dus veroorsaak dat hulle as die Ander beskou word.

Die studie word onderneem met die doel om die outentisiteit van die Kaapse Maleieridentiteit vas te stel en hoe dit in die werke van geselekteerde Suid-Afrikaanse skrywers uitgebeeld word. Dit beoog om spesifiek te gaan kyk na die konstruksie van identiteit deur middel van Andersheid tydens die koloniale periode in Suider-Afrika asook hoe hierdie identiteite geïmplementeer, afgekeur of aanvaar is.

## **SLEUTELTERME**

Kolonialisme, Postkolonialisme, Oriëntalisme, Andersheid, Stereotipering, Identiteitskonstruksie, Kaapse Maleier, Kaapse Moslem.

## **ABSTRACT**

The identity of the Cape Malay community is often reduced to the subservient, the comical and the exotic culinary - bobotie, curry and samoosas. Terms such as “slams”, “slamaaier”, “halfnaatjie” (Roos 2003:3) were but a few of the derogative names given to the Cape Malays. Many of these terms and identity constructions were also perpetuated in South African literature. The true history, struggle, tears and sacrifice of the Cape Malay community went unnoticed and today, their identities are being contested.

This dissertation interrogates the contested Cape Malay identity. To accomplish this, specific focus is placed on Identity construction and Otherness. The research emphasises aspects that divide people on the basis of characteristics that differ from the norm/canon and results in them being perceived as the Other.

In the Western Cape, for instance, the Cape Malay identity has revolved variously around notions of being “Malay”, “coloured”, “Cape Muslim,” “black”, or Muslim. One may even arrive at a point where Cape Malays may be defined as people found in a liminal position – an inbetweenness – defined by their Muslim-ness, their Cape-ness, their Malay-ness, their coloured-ness.

The aim of this study is to determine the authenticity of the Cape Malay identity by investigating how this community is being portrayed in the work of selected South African authors. It specifically concentrates on the construction of identity through Otherness during the colonial era in Southern-Africa and how these identities were implemented, rejected or accepted.

## **KEY TERMS**

Colonialism, Postcolonialism, Orientalism, Otherness, Stereotyping, Identity Construction, Cape Malay, Cape Moslem.

## **Inhoudsopgawe**

### **Hoofstuk 1: Inleiding**

|                           |    |
|---------------------------|----|
| 1.1 Agtergrond            | 4  |
| 1.2 Doel van studie       | 11 |
| 1.3 Navorsingsoogmerke    | 12 |
| 1.4 Probleemstelling      | 12 |
| 1.5 Definisies            | 15 |
| 1.6 Voorwaardes           | 19 |
| 1.7 Beperkinge            | 19 |
| 1.8 Oorsig oor hoofstukke | 20 |

### **Hoofstuk 2: Literatuuroorsig**

|                                       |    |
|---------------------------------------|----|
| 2.1 Inleiding                         | 22 |
| 2.2 Breë oorsig: konteks, teoriebasis | 22 |
| 2.3 Gedetailleerde literatuuroorsig   | 23 |
| 2.4 Afsluiting                        | 37 |

### **Hoofstuk 3: Metodologie**

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| 3.1 Inleiding                   | 38 |
| 3.2 Navorsingsontwerp           | 38 |
| 3.2.1 Postkolonialisme          | 40 |
| 3.2.2 Oriëntalisme              | 42 |
| 3.2.3 Skepping van die Ander    | 46 |
| 3.2.4 Stereotipering            | 48 |
| 3.2.5 Identiteit as konstruksie | 49 |
| 3.2.6 Etniese identiteit        | 53 |
| 3.2.7 Kulturele tradisies       | 58 |

|                                            |    |
|--------------------------------------------|----|
| 3.2.8 Marginalisering                      | 59 |
| 3.3 Metodologie                            | 60 |
| 3.3.1 Data                                 | 61 |
| 3.3.2 Analise                              | 63 |
| 3.3.3 Analitiese leesstrategie             | 64 |
| 3.3.4 Merkers van Identiteit en Andersheid | 66 |
| 3.4 Afsluiting                             | 67 |

#### **Hoofstuk 4: Analise van verskeie tekste deur I.D. du Plessis**

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| 4.1 Inleiding                                            | 68  |
| 4.2 Kort agtergrond van I.D. du Plessis                  | 68  |
| 4.3 Belangrikheid van I.D. du Plessis vir hierdie studie | 69  |
| 4.4 Analise van <i>Drie Wêreld</i>                       | 73  |
| 4.5 Samevatting                                          | 122 |

#### **Hoofstuk 5: Analise van oorvertelde stories deur I.D. du Plessis**

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| 5.1 Inleiding                                                | 124 |
| 5.2 Identiteitsmerkers in oorvertelde verhale van Du Plessis | 125 |
| 5.3 Samevatting                                              | 139 |

#### **Hoofstuk 6: Analise van *The Slave Book* deur Rayda Jacobs**

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| 6.1 Inleiding                                   | 141 |
| 6.2 Kort agtergrond oor Rayda Jacobs            | 141 |
| 6.3 Belangrikheid van Jacobs vir hierdie studie | 141 |
| 6.4 Analise van <i>The Slave Book</i>           | 142 |

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| <b>Hoofstuk 7: Gevolgtrekking</b> | 161 |
|-----------------------------------|-----|

|                  |     |
|------------------|-----|
| <b>Bronnelys</b> | 169 |
|------------------|-----|

## HOOFSTUK 1

### INLEIDING

Hierdie hoofstuk sal ter inleiding deeglike agtergrondkennis van die Kaapse Maleiers verskaf. Daar sal ook aandag aan die struktuur en hoofstukindeling van hierdie studie geskenk word.

#### **1.1 Agtergrond**

In *Pages From Cape Muslim History* (1994:x) sê Yusuf da Costa en Achmat Davids die volgende:

The Muslim community at the Cape has been marginalized both racially and religiously, and its contribution to the development and history of this country has been reduced in the media to “Malay” and “Indian” food recipes, “gammatjie anecdotes” (with “Gamat” being a distortion of the Prophet Muhammad (s.a.w.)), inane little songs that were originally written to entertain the slave masters (some of which subtly poke fun at Islamic levels of decorum, and “Daar kom die Aliebama”), “khalifah displays” and of course, the coon carnivals and choir competitions in which they still fill the role of entertainers and jesters for the colonists. The real history of the Muslim community – its struggles, its tears and sacrifices – has remained hidden, and the voices of the people have been almost completely unheard.

Die bostaande aanhaling is ‘n refleksie op die persepsie van die identiteit van die Kaapse Maleiers, wat gereduseer word tot die onderdanige, die komiese en ‘n assosiasie met die eksotiese disse soos onder andere bobotie, kerrie en samoesas. Terme soos “slams”, “slamaaier” en “halfnaatjie” (Roos 2003:3) was maar net ‘n paar van die verkleinerende

name wat aan die Kaapse Maleiers toegeken is. Baie van hierdie terme en identiteitskonstruksies is ook in die Suid-Afrikaanse literatuur verewig.

I.D. du Plessis (1944:x) beskryf Kaapstad in die voorwoord van sy boek, *The Cape Malays*, as: “The city of romance, a tavern of the seas where East and West have met for more than three hundred years.” Sy boek konsentreer op die Maleiersgemeenskap, hul oorsprong, hoe en hoekom hulle in Suid-Afrika beland het, hul lewenstyl en tot watter stand hulle in die samelewing behoort. Hy beskryf ook die Kaapse Maleiers as kultureel verskillend van ander nie-blanke groepe, maar bevestig dat hulle dieselfde sosiale, ekonomiese en politieke probleme ervaar. Hierdie studie beoog om hierdie kulturele verskille te ondersoek en vas te stel hoe die Andersheid van die Kaapse Maleiers bydra tot hul identiteit en hoe dit deur die literatuur uitgebeeld word.

Presies wie is die Kaapse Maleiers? Hoewel nie oorspronklik so genoem nie weens hulle verskeie plekke van oorsprong, het die Kaapse Maleiers Suid-Afrika as slawe betree. Volgens Ephraim C. Mandivenga (2000:347) was die Maleiers die eerste groep Moslems wat tydens die sewentiende eeu in Suid-Afrika beland het. Dit was toe te skryf aan Nederlandse kolonisasie, toe baie Maleiers as slawe, politieke bannelinge, vlugteling of bediendes Suid-Afrika toe gebring was deur hulle Nederlandse meesters. Yusuf Da Costa (1994:238) vermeld dat die Kaapse Maleiers ‘n mengelmoes van verskillende Afro-Asiërgroepe (van hoofsaaklik Indiër- en Indonesiëroorsprong) is. Hy verskaf o.a. die volgende inligting oor hulle: Baie van hulle was afkomstig van plekke soos Indonesië, Bali, Java of Batavia, die Sunda-eilande en Madagaskar. As slawe moes hulle hulself in ‘n nuwe omgewing vestig tussen mense uit diverse gemeenskappe, maar hoofsaaklik van kolonies, vandag bekend as Indonesië. Insluitend tot die Kaapse Maleiergroep is daar ook plaaslike bekeerdes (van Europese sowel as inheemse oorsprong) tot die Islamitiese geloof. Teen die einde van die negentiende eeu het hierdie groep mense, van wie die oorgrote meerderheid

deur 'n periode van slawerny onder Nederlandse en Britse beheer in Suid-Afrika gebuk gegaan het, saamgesmelt tot 'n sosiale erkende gemeenskap.

Leiers soos onder andere Tuan Said, Tuan Guru en Sheikh Yusuf was ook onder diegene wat in die Kaapkolonie beland het. Dit is juis hierdie leiers wat Islam in die Kaapkolonie bevorder en aan die lewe gehou het.

Ephraim Mandivenga (2000:347) vermeld dat die mees prominente van hierdie figure, Sheikh Yusuf (gebore in 1626), die broer van die koning van Goa en ook 'n politieke banneling in Suid-Afrika is. Vanaf 'n vroeë ouderdom het Sheikh Yusuf die Islamgeloof in Java probeer bevorder, maar het in 'n politieke stryd met die Nederlandse koloniseerders betrokke geraak. Hiervoor is hy opgesluit en later Ceylon toe gestuur. Uit vrees dat hy dalk weer sy politieke agenda kan opneem, is hy in 1694 na die Kaapkolonie verban. Onder Sheikh Yusuf se invloed, vergesel deur ongeveer 50 mense, onder wie daar ook Imams (Moslempredikante) was, het Islam in die Kaapkolonie wortel geskiet. Sheikh Yusuf word deur baie Suid-Afrikaanse Moslems vereer as die stigter van Islam in Suid-Afrika.

Met die Islamitiese geloof as sentrale fokuspunt en hul bepaalde kulturele karaktertrekke, is die Kaapse Maleieridentiteit uit hierdie reeds genoemde samesmelting van mense geskep (Da Costa 1994:238). Sekere van hierdie eienskappe spruit direk voort uit die Islamitiese geloof, terwyl andere op die inkorporasie van verskeie kulture in die Kaap dui. Die skepping van 'n gemeenskaplike kulturele identiteit vir die Kaapse Maleiers is volgens Da Costa (1994:238) moontlik gemaak weens die samevoeging van mense van verskeie oorspronge tot een sentrale godsdienstige gemeenskap. Die Kaapse Maleieridentiteit het unieke kulturele eienskappe soos "Zikr" (gebedsmelodie), "Fiqh en Tawheed" (Islamitiese leerstellings), Eidfeesvierings, Doopmaalvierings, Ramadaanvierings, Kersopsteek, Rampiesny ens. gehandhaaf. Die Kaapse Maleiers kan dus beskou word as 'n produk van kolonialisme weens koloniale slawehandel.

Hoekom dan juis die term “Kaapse Maleiers” gebruik vir hierdie groep mense van diverse oorsprong? Shamiel Jeppie (1988:8) noem dat Lady Duff-Gordon, ‘n Britse kuiergas aan die Kaap, die term “Maleiers” soos volg beskryf het: “(it) here means Mohammedan. They were Malays, but now they embrace every shade, from the blackest nigger to the blooming English woman.” Mohammed Adhikari (soos aangehaal deur Jeppie, 2005:255) stem met Duff-Gordon saam. Adhikari noem die Maleieridentiteit ‘n oop identiteit aangesien dit volgens hom individue van verskeie kulturele agtergronde en rasse insluit.

‘n Moontlike verduideliking vir die gebruik van hierdie term volgens Jeppie (1987:29) is die Malayutaal, wat deur sommige slawe gebesig is. Hierdie feit vind aanklank by Yusuf da Costa en Achmat Davids (1994:67) se bestempeling van taal as ‘n belangrike faktor tydens groepformasie. Da Costa en Davids (1994:67) is van mening dat die Malayutaal dominant tussen die Kaapse Moslemslawe gebruik is, maar later deur geforseerde omstandighede deur Nederlands vervang is. Hierdie Nederlands is gekreoliseer en later omvorm tot die gesproke Afrikaans van die Kaapse Moslems. Jeppie (1987:29) haal ook vir Robert Ross aan wat die volgende opinie huldig: “The Islamic slaves were known, probably as a result of back-formation, as Malays.” Fabio Todeschini (2003: par.10) sluit hierby aan deurdat hy van mening is dat die term “Maleiers”, soos in Suid-Afrika gebruik, geen etniese betekenis dra nie, maar wel sy oorsprong uit slawerny verkry. Hy is verder van mening dat ‘n gemeenskaplike taal vir kommunikasie nodig was en aangesien Malayu en Malayu-Portugees die handelstaal van hierdie tydperk was, dit moontlik as verduideliking vir die gebruik van die term “Maleiers” beskou kan word.

Die gevolgtrekking wat uit die bostaande omtrent die gebruik van die term “Kaapse Maleiers” gemaak kan word, is dat dit nie sodanig etnies van aard is nie, maar wel deur die dominant gesproke handelstaal, Malayu, ontstaan het.

Tog word die Maleieridentiteit hedendaags as 'n omstrede identiteit beskou. In die Wes-Kaap byvoorbeeld, het hierdie identiteit hoofsaaklik gesentreer rondom Maleier-wees, Kleurling-wees, Kaapse Moslem- of Swart Moslem-wees. Navorser en akademikus Yusuf da Costa het gevind dat sommige Kaapse Maleiers die term “Kaapse Moslems” bo “Kaapse Maleiers” verkies omdat hulle eerder met hul geloofsagtergrond, Islam, identifiseer. Hieruit kan afgelei word dat die Kaapse Maleiers in 'n tussen-identiteit (in Engels gedefinieer as “inbetweenness”) vasgevang word, omskryf deur hul “Moslem-heid” “Kaap-heid”, “Maleier-heid” en “Kleurling-heid”. Die gevolgtrekking kan hieruit gemaak word dat verskillende idees rondom die Kaapse Maleieridentiteit bestaan. Hierdie verskillende benamings blyk nie net verwarring buite die Kaapse Maleiersgemeenskap te veroorsaak nie, maar wel ook tussen die Kaapse Maleiers self.

Tot sover Da Costa. Daar kan wel onderskeid getref word tussen die benaminge “Kaapse Moslems” en “Kaapse Maleiers”. Die term “Kaapse Moslems” is omvattend van die totale Moslemgemeenskap aan die Kaap, wat dan Moslems van alle kulture sal insluit, onder andere Indiër-Moslems, Swart Moslems, Blanke Moslems, ensovoorts. Volgens die Islamitiese geloof sal hierdie omvattende term ideaal wees omdat dit die leerstellings van Islam wat anti-rassisme verkondig, bevorder.

Ongelukkig bly ons in 'n samelewing waar mense volgens kulture en rasse geklassifiseer (en gegradeer) word. Alhoewel dit nie die ideaal is nie, omdat alle mense as gelyk beskou moet word, is dit die realiteit wat die mensdom in die gesig staar. Hoewel daar hedendaags na Suid-Afrika verwys word as die reënboognasie, word daar nog steeds na mense verwys as “n/die/daardie swart vrou”, “n/die/daardie Indiërkind”, “n/die/daardie kleurlingmeisie”, “n/die/daardie/ “wit vrou” ens. Na aanleiding hiervan sou 'n mens kon sê dat die term “Kaapse Maleiers” as kultureel identifiserend geregverdig sal wees, aangesien hierdie gemeenskap se kultuur van die ander s'n verskil.

Ter illustrasie hiervan lig Ephraim C. Mandivenga (2000:350-352) veral die kulturele en tradisionele verskille tussen die Maleiers en Indiër-Moslems uit. Hy noem byvoorbeeld dat die Kaapse Maleiers hoofsaaklik tot die Shafittiese denkskool behoort, terwyl die Indiër-Moslems tot die Hanifitiese denkskool behoort. Hierin lê alreeds heelparty kulturele verskille (en nie geloofsverskille nie) opgesluit. Die Maleiers hou byvoorbeeld *gadat* (biduur) ter nagedagtenis en eerbiediging van hul voorvaders wat Islam na Suid-Afrika gebring het en 'n stryd vir die voortbestaan van hierdie geloof gevoer het, terwyl die Indiërs nie *gadat* beoefen nie. Die kleredrag van die Maleiers en die Indiër-Moslems verskil. Die kookkuns tussen die twee groepe verskil ook. Vierings soos troues, ensovoorts, word ook op verskillende wyses gehou.

Die Kaapse Maleiers is hoofsaaklik Afrikaanssprekend met amper geen spoor meer van die Malayutaal nie, terwyl die Indiërs hoofsaaklik Engelssprekend is en nog steeds ook van hul tale van oorsprong gebruik maak. Die Kaapse Maleiers het kontak met hul lande van oorsprong verloor terwyl die Indiërs hierdie kontak behou het.

Die bogenoemde dien as bevestiging dat hoewel beide groepe tot die Moslemgeloof behoort, daar sekere kulturele en tradisionele verskille tussen die twee bestaan wat hulle van mekaar onderskei. Dus kan daar vanuit 'n godsdienstige perspektief gesê word dat die term "Kaapse Moslems" korrek is, maar vanuit 'n kulturele perspektief sou die term "Kaapse Maleiers" meer gepas wees. Die gevolgtrekking hieruit sou dus wees dat onderskeid tussen geloof en kultuur getref moet word.

Anders as die gevolgtrekkings van Da Costa (1994:243), wat gevind het dat die godsdienstige identiteit van 'n groep alle ander vorme van identiteit kan omverwerp, sal die term "Kaapse Maleiers" in hierdie studie benader word as verwysend na 'n kulturele / etno-geloofsidentiteit. Die rede hiervoor kan in die verklarings hieronder gevind word.

- **Kaapse Moslems**

Hierdie term verwys na Moslems wat in die Kaap gevestig is en sal Moslems van die Indiër, Swart en Blanke gemeenskappe insluit.

- **Kaapse Maleiers**

Dit is 'n sosiaal en kultureel geskepte term wat verwys na 'n spesifieke groep mense van wie die meerderheid van plekke soos Indonesië, Java, Batavia, die Sunda-eilande en Madagaskar afkomstig is. Hierdie groep mense van uiteenlopende oorsprong het tydens die koloniale era weens slawehandel ontstaan. Die verbindingskomponent vir hierdie groep was die Islamitiese geloof. Daar word ook dikwels pejoratief na hierdie groep mense verwys as "Slamaaiers" of "Slamse". Hierdie terme kon heel moontlik hul bestaan uit die kontaminasie van die woorde "Islam" en "Maleier" gehad het.

Die punt kan dus gemaak word dat, net soos die Blanke Moslems, Swart Moslems en Indiër-Moslems almal beskou word as Moslems, maar nog steeds hul kultuur en identiteit behou, die Kaapse Maleiers beskou kan word as 'n kleiner identiteit binne die Kaapse Moslemgemeenskap. Die rede waarom dit belangrik word om onderskeid te tref tussen die terme "Kaapse Moslems" en "Kaapse Maleiers" lê daarin opgesluit dat die gebruik van die sambreelterm "Kaapse Moslems" dalk die onderbeklemtoning en algehele verdoeseling van die Kaapse Maleieridentiteit tot gevolg kan hê. Verder beskik Kaapse Maleierheid oor 'n aantal identifiseerbare eienskappe wat later in detail in hierdie studie bespreek sal word.

Gershan Kaufman (1980:68) definieer identiteit deur te sê dat dit die kern van die mens as individu sowel as die bewuste ervaring van die self weerspieël. Volgens Thomas Eriksen (1995:40) is die self/identiteit iets wat ontwikkel word. Dit is nie ingebore nie, maar word wel deur sosiale ervarings en aktiwiteite geskep en ontwikkel. Eriksen is verder van mening dat alle gedrag 'n sosiale oorsprong het, byvoorbeeld die manier hoe ons aantrek, eet, praat,

gesigsuitdrukkinge, ensovoorts. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die mensdom van mekaar afhanklik is vir hul identiteit.

Hierdie studie wil die aandag vestig op identiteit sowel as die eienskappe wat mense verdeel as gevolg van sekere karaktertrekke wat verskillend is van die norm/kanon en dus veroorsaak dat hulle as die Ander beskou word.

### **1.2 Doel van studie**

Hierdie studie is daarop gemik om:

- Die navorsing omtrent die Kaapse Maleiers te verbreed, aangesien daar tot op hede nie baie werk op hierdie gebied gedoen is nie.
- Vas te stel hoe Andersheid in die Maleieridentiteit gemanifesteer en in die werke van geselekteerde Suid-Afrikaanse skrywers uitgebeeld word.
- Die outentisiteit van die Kaapse Maleieridentiteit vas te stel.
- Dit beoog om spesifiek te kyk na die konstruksie van identiteit deur middel van Andersheid tydens die koloniale periode in Suider-Afrika asook hoe hierdie identiteit geïmplementeer, afgekeur of aanvaar is.

Vir hierdie doel sal daar spesifiek gekonsentreer word op die Kaapse Maleiergemeenskap.

### **1.3 Navorsingsoogmerke**

Weinig navorsingsmateriaal is oor die Kaapse Maleiers beskikbaar. Die bronne wat wel beskikbaar is, is hoofsaaklik nagraadse studies, tydskrifartikels, seminare, ensovoorts. Die bronne wat wel beskikbaar is, is hoofsaaklik nagraadse studies, tydskrifartikels, seminare, ensovoorts. Bloedmin navorsing omtrent die Kaapse Maleiers is in boekvorm beskikbaar. Hierdie studie beoog om 'n bydrae te lewer tot die navorsingsterrein oor die Kaapse Maleiers. Verder is dit daarop gemik om die teorie rondom die Kaapse Maleieridentiteit te verryk.

#### **1.4 Probleemstelling**

Shamiel Jeppie (1987:19) huldig die mening dat kolonialisme verantwoordelik is vir die konstruksie van etniese groepe sowel as die ontdekking/skepping van tradisie in Suider-Afrika. Hy versterk sy argument deur vir Terence Ranger aan te haal wat bewys het dat hierdie gekonstrueerde etniese groepe geen tradisionele geldigheid gehad het óf ooreenstemming getoon het met duidelik geïdentifiseerde groepe in die twintigste eeu nie. Dus, sê Jeppie (1987:19), wat eintlik gebeur het, was die skepping van etnisiteit en sodoende, identiteit.

Daar sal gekonsentreer word op die groep vandag bekend as die Kaapse Maleiers. Soos reeds voorheen in hierdie studie genoem, was die slawe wat die Kaapse Maleiergroep gevorm het van verskeie geografiese gebiede afkomstig.

Na aanleiding van Jeppie se stelling sou 'n mens dus kon sê dat die Kaapse Maleieridentiteit ook beskou kan word as 'n produk van kolonialisme, aangesien hierdie identiteit geskep is tydens die koloniale periode in Suider-Afrika. Dit blyk ook uit die agtergrondshoofstuk van hierdie studie dat die Islamitiese geloof sowel as die konstruksie van die Kaapse Maleierkultuur as moontlikkhede beskou kan word vir die uitbeelding van die Kaapse Maleiers as die Ander.

Dit wil voorkom asof Shamiel Jeppie en Goolam Vahed (2005:254) hulself weerspreek deurdat hulle aanvoer dat die Kaapse Maleieridentiteit 'n omstrede identiteit is. Met die term "omstrede identiteit" bedoel Jeppie en Vahed dat hierdie identiteit geskep is deur die samekoms van mense van diverse oorsprong met die Islamitiese geloof as samebindende faktor. Hulle argumenteer dat I.D. du Plessis die Kaapse Maleiers as 'n etniese groep wou herskep en uitbeeld as die "Ander", anders as die res van die Kleurlinggemeenskap ter

bevordering van sy eie posisie in die politiek. Hierdie argument is problematies in die volgende opsigte:

1. Dit ontken die geskiedenis van die vermengingsproses van die mens wat al van die vroegste dae voorgekom het. So byvoorbeeld noem Edward Said (1978:40) dat Europa tussen 1815 en 1914 deur middel van kolonisasie in besit van omtrent 85% van die wêreld se oppervlak was wat as bewyse kan dien dat vermenging wel plaasgevind het.
2. Dit stroop die Kaapse Maleiers van hul reeds gevormde identiteit.
3. Dit ontken die reg van die Kaapse Maleiers om hul kultuur te bevorder.
4. Dit skep die indruk dat I.D. du Plessis verantwoordelik is vir die ontstaan van die Kaapse Maleieridentiteit soos dit hedendaags uitgebeeld word.

Tog word daar deur teoretici soos Birgit Pickel, Fabio Todescini, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm en andere van identiteit en etnisiteit as 'n konstruksie gepraat.

Birgit Pickel (1997:17) sê: "Ethnic groups and identities are primarily constructed and have to be analysed accordingly." Hy is verder van mening dat etnisiteit nie 'n natuurlike kulturele oorblyfsel is nie, maar wel 'n bewustelike kunstige ideologiese skepping. Hiervolgens argumenteer hy dat die debat rondom identiteit en etnisiteit moet wegbeweeg van die biologiese en die idee van 'n prehistoriese bloedverband. Pickel (1997:16) beklemtoon dat dit belangrik is om te erken dat alle sosiale realiteite 'n skepping is.

Na aanleiding van Birgit Pickel se argument is die onmiddellike vrae wat dus hieruit ontstaan:

- As alle identiteite 'n skepping is, waarom word die Kaapse Maleieridentiteit as 'n omstrede identiteit beskou?
- Hoe word Andersheid gemanifesteer in die identiteit van die Kaapse Maleiers en hoe

word dit in die literatuur uitgebeeld?

- Hoe outentiek is die Kaapse Maleieridentiteit?

Die bostaande vrae blyk problematies te wees, aangesien daar volgens teoretici soos Muhammed Haroun, Shamiel Jeppie, Yusuf da Costa, Muhammed Adhikari en vele ander geen vaste verklaring vir die Kaapse Maleieridentiteit gevind is nie. I.D. du Plessis het 'n poging aangewend om die Kaapse Maleieridentiteit te verklaar deur hulle as die Ander van die res van die Kleurlinggemeenskap uit te beeld. Muhammed Haroun (2000: gevolgtrekking, par. 12) erken egter dat hierdie identiteit vandag nog as omstrede beskou word.

Ten einde 'n betekenisvolle bydrae tot die navorsingsgebied van die Kaapse Maleiers te maak, word dit vir hierdie studie belangrik om deeglike ondersoek in te stel na die formasie van die Kaapse Maleieridentiteit, -kultuur, -geloof en -taal.

Hierdie probleemstelling verplig die navorser om te konsentreer op die teorie van identiteitskonstruksie en Andersheid binne die raamwerk van postkolonialisme. In besonder sal daar gekonsentreer word op die manier hoe "Andersheid" gemanifesteer/gevestig word as deel van identiteit binne die konteks van kolonialisme vanuit 'n postkoloniale perspektief. Die uiteindelijke doel van hierdie studie is om die outentisiteit van die Kaapse Maleieridentiteit vas te stel. Vir hierdie doel sal die werk van geselekteerde skrywers, naamlik I.D. du Plessis en Rayda Jacobs, ontleed word.

Voorts sal bondige definisies van belangrike terme vir hierdie studie, wat later in meer detail bespreek sal word, gegee word.

### **1.5 Definisies**

- Kolonialisme: Op soek na 'n definisie van "kolonialisme" het ek gevind dat teoretici nie werklik 'n presiese definisie vir hierdie term voorsien nie. Dit blyk dat "kolonialisme" na 'n sekere tydperk in die geskiedenis van verskeie lande verwys eerder as wat dit teoreties van aard is. Bondig gestel, verwys "kolonialisme" na die proses waarvolgens 'n sterk moondheid 'n swakker moondheid oorneem en domineer. Hierdie proses vind gewoonlik plaas ter uitbreiding van materiële belange aan die kant van die sterker moondheid. Deur middel van hierdie proses, gewoonlik gepaardgaande met geweld, verkry die koloniste ekstra hulpbronne, ru-materiaal en werkers van die kolonies. Die koloniste regverdig hierdie proses deur hulself te oortuig dat die gekoloniseerdes barbare is wat opgevoed en gerehabiliteer moet word. So byvoorbeeld het die Europeërs baie sogenaamde onontwikkelde lande in Afrika en Asië oorgeneem waar hulle hul eie wette geïmplementeer het onder die vaandel van setlaarsheerskappy. Tog waarsku Ania Loomba in haar boek *Colonialism-Postcolonialism* (1998:2) dat kolonialisme nie 'n identiese proses in verskillende dele van die wêreld was nie. Wat die kolonisasieproses wel gemeen het, is dat dit die oorspronklike inwoners en die nuwelinge in die mees komplekse en traumatiese verhoudings in die menslike geskiedenis geplaas het.

Postkolonialisme: Die voorvoegsel "post-" in die woord *postkolonialisme* dui daarop dat hierdie soort skryf en teoretiseer op die koloniale tydperk volg. "Postkolonialisme" verwys na die onthulling van onregverdige sowel as geldige aannames aan die kant van sowel die koloniseerders as die eks-gekoloniseerders. Edward Said, Franz Fanon en Homi Bhaba word onder andere as die pioniers van die studie, postkolonialisme beskou. Hierdie navorsers was gekant teen die manier waarop die Weste hul posisie teenoor die res van die wêreld deur middel van kolonisering geregverdig het. Hulle is van mening dat geen kultuur beter as 'n ander is nie en het dus die logika van die koloniseerders ontken.

- Oriëntalisme: Volgens Edward Said (1978:88) verwys “Oriëntalisme” na die dominansie, restrukturering en outoriteit van die Weste oor die Ooste.
- Identiteit en Identiteitskonstruksie: George Schopflin (2001:1) verklaar identiteit en identiteitskonstruksie soos volg: “[I]dentities are anchored around a set of moral propositions that regulate values and behaviour, so that identity construction necessarily involves ideas of ‘right’ and ‘wrong’, desirable/undesirable, unpolluted/polluted etc. These norms are not absolute and are not fixed definitively, though they are made to appear timeless in order to ensure their inviolability from questioning. One of the most potent forms of securing these norms is to present them as natural ...”.
- Nasie: Benedict Anderson (1983:6) definieer die term “nasie” soos volg: “[...] it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign. It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow members, meet them, or even hear of them, yet in the minds each lives the image of their communion.”
- Andersheid: Van der Merwe en Viljoen (1998:169) is van mening dat die Ander as ‘n definisie van die Self in vergelyking met die koloniale subjek beskou kan word. Hulle kom tot die gevolgtrekking dat dit slegs deur die toekenning van negatiewe aspekte van die Self aan die Ander is dat Andersheid ontstaan. Dit is hoe ‘n sisteem van opposisie ontwikkel: wit/swart, goed/sleg, meerderwaardigheid/minderwaardigheid, beskaafd/onbeskaafd, rasioneel/sensueel en ook man/vrou.
- Kultuur: Volgens Charles Malan (Cloete, T.T. 1992:241) word kultuur gedefinieer as ‘n “dinamiese en veranderende sisteem van kennis en waardes wat geleë is in die

ervarings-, interpretasie- en skeppingsproses waardeur individue en selfomskrewe groepe sin aan die lewe gee, en waardeur hulle hulself uitdruk in verhoudings en tasbare of nie-tasbare uitings”.

- Tradisiekonstruksie: Eric Hobsbawm en Terence Ranger (1983:1) sê dat die konstruksie van tradisie na 'n proses verwys waar 'n stel praktyke, gewoonlik beheer deur bekende of ongesproke aanvaarde reëls en normaalweg van 'n rituele of simboliese aard, deur middel van repetisie as tradisie omskep en voorgehou word. Dikwels word daar tydens hierdie proses gepoog om kontinuïteit met 'n gepaste historiese verlede te bewerkstellig.
- Islam: Die geloof van die Moslemgemeenskap. Die woord “Islam” beteken die algehele oorgawe aan een God. Hierdie geloof is gebaseer op vyf grondbeginsels. Eerstens, dat die Moslemgelowige glo dat daar slegs een God is en dat die profeet Muhammed die laaste profeet is. Tweedens, dat daar vyf keer per dag gebed word. Derdens, dat aalmoese aan die armes gegee moet word. Vierdens, dat daar gevas moet word in die Islamitiese maand Ramadaan. Laastens, dat die pelgrimstog na Mekka onderneem moet word indien die persoon fisies en finansieel daartoe in staat is.
- Kaapse Maleiers: Soos reeds gedefinieer op p. 4 is die Kaapse Maleiers 'n mengelmoes van verskillende Afro-Asiër nasionale oorsprongsgroepe (van hoofsaaklik Indiër- en Indonesiëroorsprong). Die Kaapse Maleiers sluit ook plaaslike bekeerdes (van Europese sowel as inheemse oorsprong) tot die Islamitiese geloof in. Teen die einde van die negentiende eeu het hierdie groep mense, van wie die oorgrote meerderheid deur 'n periode van slawerny onder Nederlandse en Britse beheer in Suid-Afrika gebuk gegaan het, saamgesmelt tot 'n sosiale erkende gemeenskap.

Vir die doel van hierdie studie sal die term “Kaapse Maleiers” en “Maleiers” sinoniem gebruik word.

- Inheemse kennis: Verwys na plaaslike kennis wat uniek tot ‘n kultuur of gemeenskap is. Hierdie kennis word gewoonlik oraal of deur kulturele rituele oor die generasies heen oorgedra. Ongelukkig is inheemse kennis vervang met Westerse koloniale opvoedkundige sisteme. Die risiko bestaan dus dat vele inheemse kennis en daarmee gepaardgaande waardevolle inligting verlore gaan. Burford *et al* sê: “There is still a widely held view that anything associated with culture and hereditary values is pagan, and thus backward, as reflected by the vast number of urban Africans who feel embarrassed to associate themselves with their own cultural background. It is time for us to recognise this deeply rooted mentality as the product of a particular time and of specific policies in human history, and to acknowledge the limitations it imposes on our development, as well as its devastating effects on the natural environment.” (2003: par. 1). Sy kom tot die gevolgtrekking dat die mag van inheemse kennis opnuut herken en sistematies in die formele en semi-formele opvoedkunde geïntegreer moet word ten einde aanhoudende ontwikkeling in Afrika teweeg te bring. In hierdie studie sal “inheemse kennis” voorts verwys na kennis vanuit die navorser se ervaringswêreld omtrent die Kaapse Maleiersgemeenskap. Die navorser beskou haarself as ‘n Kaapse Maleier omdat sy in hierdie kultuur gebore is en grootgeword het.

## **1.6 Voorwaardes**

Hierdie studie is empiries van aard en hoofsaaklik gebaseer op bevindings van vorige navorsers. Geen veldwerk is deur die navorser van hierdie studie onderneem nie. Verder fokus hierdie studie spesifiek op die Kaapse Maleiers en sal daar nie veel aandag aan die ander kulture in die Moslemgemeenskap geskenk word nie. Die bevindings van hierdie

studie is daarop gemik om die navorsingsveld rondom die Kaapse Maleiers te verryk en moenie as absoluut aanvaar word nie. Hierdie spesifieke navorsingsgebied bly oop vir verdere navorsing.

### ***1.7 Beperkinge***

Die navorser vind dit moeilik om eie kennis binne hierdie studie te inkorporeer. Die rede hiervoor is dat daar gewoonlik na verwysingsbronne gesoek word en in hierdie geval is dit onmoontlik. Verder word die navorser beperk deur werks- en familieverpligtinge sowel as afstand om self veldwerk onder die Kaapse Maleiergemeenskap te gaan doen en sodoende nuwe data aan die lig te bring. Die tekort aan bronne by die universiteit se biblioteek het veroorsaak dat baie tyd vermors is deur vir bronne van ander biblioteke te wag.

### ***1.8 Kort oorsig oor hoofstukke***

Hierdie studie sal oor 5 hoofstukke strek waarvan Hoofstuk 1 alreeds hierbo afgehandel is.

- **Hoofstuk 2**

In hierdie hoofstuk sal daar op die literatuuroorsig gefokus word en sentrale navorsing wat op hierdie studie van toepassing is, sal uitgelig word. Daar word beoog om vorige navorsing op die gebied rondom die Kaapse Maleiers, identiteitskonstruksie en Andersheid te benader, te bespreek en vas te stel hoe hierdie studie vorige navorsing op dié gebied verryk of daarvan verskil.

- **Hoofstuk 3**

In hierdie hoofstuk sal die metodologie bespreek word. Die navorsingontwerp, postkolonialisme, sowel as die onderliggende kritiese teorieë, identiteitskonstruksie, Andersheid, oriëntalisme en stereotipering sal ook hier bespreek word. Die doel van hierdie hoofstuk is om vas te stel watter eienskappe tot die klassifisering van die

Ander lei, asook hoe hierdie spesifieke eienskappe deur middel van stereotipering tot stigmasering en uiteindelik tot deel van identiteit lei.

- **Hoofstukke 4 en 5**

Hierdie hoofstukke dien as die analitiese hoofstukke waarin sowel I.D. du Plessis se skryfwerk as die oorvertelde stories van die Kaapse Maleiers ontleed sal word. Die teoretiese gevolgtrekkings omtrent die klassifiserende eienskappe van Andersheid wat in die vorige hoofstuk uitgelig word, sal op die werk van hierdie skrywer toegepas word. Daar sal ook gefokus word op die wyse waarop hierdie klassifiserende eienskappe van Andersheid in die werk van hierdie skrywer uitgebeeld word en of dit noodwendig bydra tot die hedendaagse uitbeelding van die Kaapse Maleieridentiteit.

- **Hoofstuk 6**

In hierdie hoofstuk sal Rayda Jacobs se werk volgens dieselfde maatstawwe as in die vorige twee hoofstukke geanaliseer word.

- **Hoofstuk 7**

Hierdie hoofstuk vorm die slot van die studie. Die uiteindelijke bevinding sal in hierdie hoofstuk bekend gemaak word. 'n Opsomming van die bydraes tot hierdie studie sal gegee word. Laastens sal idees vir verdere navorsing bespreek word.

## **HOOFSTUK 2**

### **LITERATUUROORSIG**

#### ***2.1 Inleiding***

Uit die eerste hoofstuk word dit alreeds duidelik dat hierdie studie konsentreer op drie hoofelemente, naamlik die omstredenheid van die Kaapse Maleieridentiteit, hul Andersheid wat hoofsaaklik die kern is vir hul identiteit asook postkolonialisme. In hierdie hoofstuk word daar beoog om te kyk na belangrike navorsing alreeds gedoen op hierdie spesifieke gebiede.

#### ***2.2 Breë oorsig: Konteks en Teoriebasis***

Die teoriebasis wat vir hierdie studie gebruik sal word, is postkolonialisme. Die rede vir hierdie teoretiese benadering lê daarin opgesluit dat die identiteitskrisis wat die Kaapse Maleiers ondervind uit die koloniale periode in Suider-Afrika dateer. Die Kaapse Maleiers het tydens hierdie periode sekere karaktertrekke ontwikkel en stereotipes ervaar wat hulle as die Ander geklassifiseer het. Dit word dus belangrik om vas te stel of dieselfde die geval is tydens die postkoloniale periode. Dit is ook belangrik om ondersoek in te stel na watter

elemente spesifiek as Anders as die ander gemeenskappe geklassifiseer word en of hierdie elemente/karaktertrekke deur skrywers gebruik of misbruik word om die Kaapse Maleiers uit te beeld.

In vergelyking met ander navorsingsvelde, blyk navorsing omtrent die Kaapse Maleiers 'n redelike nuwe een te wees. Alhoewel navorsing rondom die Kaapse Maleiers alreeds sedert 1861 onderneem was, bly daar nog steeds baie onbeantwoorde vrae.

Hierdie hoofstuk sal 'n oorsig gee oor vorige navorsing gedoen op hierdie gebied. Dit sal ook konsentreer op die wyse waarop die bogenoemde navorsing 'n impak op hierdie spesifieke studie lewer.

### **2.3 Gedetailleerde literatuuroorsig**

Navorsing oor die Kaapse Maleiersgemeenskap dateer terug na omtrent 1861 met die verskyning van John Schofield Mayson se boek, *The Malays of Cape Town*. Die boek begin met die naspeuring van die oorsprong van die Maleiers met spesifieke fokus op Java, Malacca, Borneo en Sumatra (bekend as die kern van die Maleierskoninkryk). Volgens Mayson (1963:7) het hierdie eilande hul eerste inwoners van die lande aangrensend aan die Rooi See ontvang vanwaar hulle in bote langs die kus van Hindostan (Indië), die Oosterse skiereiland en so ver as die Indiese argipel gekom het.

Daar blyk egter uit hierdie boek geen definitiewe konsensus omtrent die herkoms van die Maleiers te wees nie. Ene Sir Stamford Raffles word deur Mayson (1963:8) aangehaal as sou hy die mening huldig dat "[t]he most obvious and natural theory of the origin of the Malays is, that they did not exist, 'as a separate and distinct nation, until after the arrival of the Arabians in the eastern seas', an event of the ninth century." Daar word ook melding

gemaak van die Islamitiese geloof wat in 1475 Hindoeïsme vervang het en die gevestigde geloof in die Maleiereilande geword het.

Die fokus verskuif dan na die Maleierslawe wat vanaf 1652 na die Kaapkolonie gebring is. Die soeke na Kaapse Maleieridentiteit kom duidelik na vore deur die vergelykings wat telkemale getref word tussen die sogenaamde “suiwer Maleiers” uit die Ooste en die Kaapse Maleiers. Daar word soms selfs gepoog om hul Oosterse herkoms te blameer vir sekere karaktertrekke van die Kaapse Maleiers. Mayson beskryf ook die gelaatstrekke, kossoorte, kleredrag, geloof en lewenswyse (met vele stereotiperings) van die vroeë Kaapse Maleiers. Daar sal later in hierdie studie diepgaande op die stereotipes gekonsentreer word. Mayson se boek is met ‘n paar veranderinge in 1963 herdruk.

I.D. du Plessis, ‘n navorser op die gebied van volksliedere en sprokies, het in 1935 *Die bydrae van die Kaapse Maleiers tot die Afrikaanse volkslied* bekendgestel. Kort hierna het Du Plessis stories wat hy in die Kaapse Maleiersbuurt opgeneem het in boekvorm gepubliseer in *Uit die Slamse Buurt: Kaapse Sprokies, Fabels en Legendes*, Deel 1 en 2 (1939). Dit dui aan dat daar wel navorsing oor die Maleiersgemeenskap gedoen is tydens hierdie tydperk. Teen 1944 het Du Plessis se boek, *Die Kaapse Maleiers*, verskyn. Dit blyk ‘n uitbouing van Mayson se werk te wees. Net soos John Schoffield Mayson, bespreek Du Plessis die herkoms, kultuur, geloof en lewenswyse van die Kaapse Maleiers. Uit hierdie boek word dit duidelik dat Du Plessis Maleisië besoek het as deel van sy navorsing.

Belangrike inligting omtrent die Maleiers sowel as die Kaapse Maleiers word in hierdie boek bespreek. So byvoorbeeld noem Du Plessis (1944:3) dat “[f]ormerly the Malays were regarded as an independent division of mankind. Now they are taken to be a Malay-Polynesian type of pre-Mongolian origin, modified by mixture with other elements”. Hy noem ook dat die Kaapse Maleiers ‘n vermenging van verskeie rasse, naamlik Javanees, Indiër, Ceylonnees, Sjinees, Europees en verskeie swart rasse is. Du Plessis, soos Da Costa,

Davids, Haroun, Adhikari, Jeppie, ensovoorts stem saam oor die feit dat die Kaapse Maleiers 'n gemengde groep is en dat die saambindende faktor vir hierdie groep mense die Islamitiese geloof is. As gevolg van hierdie feit, kom die faktor van identiteitskonstruksie sterk na vore omdat daar erken word dat die Kaapse Maleiersgemeenskap nie oorspronklik/natuurlik is nie, maar wel geskep is. Du Plessis probeer in hierdie boek bewys dat die **kultuur** van die Kaapse Maleiers van dié van die res van die Kleurlinggemeenskap verskil en nie die ras nie.

Verdere navorsing is later waarneembaar in Du Plessis se boek, *The Malay Quarter*, wat in 1972 bekendgestel is. In hierdie boek word daar hoofsaaklik gefokus op die geloof, tradisies en veral die area waar die Maleiers woonagtig is.

Du Plessis se werk vorm 'n belangrike fokuspunt vir hierdie studie aangesien hy deur Jeppie daarvoor blameer word dat hy die Kaapse Maleieridentiteit probeer herskep het. Tog is dit belangrik om te onthou dat Du Plessis die eerste persoon was wat die Kaapse Maleierkultuur, hul stories en hul liedere probeer bewaar het deur dit op band op te neem en later te druk. Du Plessis se werk sal ook in die toepassingshoofstuk van hierdie studie gebruik word wanneer daar gekyk sal word na sy uitbeelding van die Kaapse Maleiers en ook om vas te stel of sy doel herskepping of bloot die bewaring van 'n kultuur was.

Verdere navorsing oor hierdie gemeenskap is later in 1974 deur Robert C.H. Shell onderneem toe hy 'n navorsingsprojek omtrent die vestiging en verspreiding van die Islamitiese geloof tydens die koloniale tydperk onderneem het. Dit is interessant om daarop te let dat hy die term "Indonesiër" as meer gepas vir hierdie gemeenskap beskou het, alhoewel hy in sy studie van die term "Kaapse Moslems" gebruik maak. Hy is van mening dat die term "Kaapse Maleiers" nie etnies van aard is nie, maar foutiewelik deur die linguistiese gebruik en lingua franca Maleyu en Maleyu-Portugees teweeggebring is.

Shell se boek, *Children of Bondage*, waarin hy op die slaafgemeenskap in die Kaap De Goede Hoop konsentreer, het in 1994 die lig gesien. In hierdie werk konsentreer hy op verskillende aspekte omtrent die slawe aan die Kaap tydens die koloniale era. Hy vestig sy aandag op die sosiale, kulturele en biologiese afstammeling van die eerste slawegemeenskap. Hy noem ook in hierdie boek dat afstammeling van slawe en vry vrouens as “bastards” bekend gestaan het omdat hulle geen geloofs- of burgerregte gehad het nie. Hierdie afstammeling is ook nie toegelaat om in ‘n Christelike kerk te trou nie, met die gevolg dat baie van hulle volgens Islamitiese regte getrou het. Mense wat hulself as Moslems geïdentifiseer het, het geen koloniale burgerstatus gehad nie. Dit sou dus ook die Kaapse Maleiers ingesluit het, aangesien hierdie groep mense die Islamgeloof aangehang het.

Robert Shell se boek is van kardinale belang vir hierdie studie omdat hy die slawegemeenskap in sy geheel sowel as afsonderlik ondersoek het. Hy vestig ook aandag op die rol van die slawe-eienaars. Die belangrikste bydrae vir hierdie studie is die feit dat ‘n kreoolkultuur weens slawenalatenskap teweeggebring is. So noem Shell (1994:415) ook dat “[t]he slave legacy also included the construction of the false identity of the Afrikaners, a term that etymologically denotes ‘locally born’ and was in early nineteenth century used for slaves born of European fathers and slave mothers. Slave ancestors injected diversity and challenge into an oppressive settler culture, bending and finally changing it, creolizing it into a new culture.” Hierdie aanhaling maak ons weereens bewus van identiteitskonstruksie en bring ons by die vraag: As alle identiteite ‘n konstruksie is, hoekom word die Kaapse Maleieridentiteit as omstrede beskou?

In 1977 het M.G. Harris ‘n magisterstudie getiteld, *British policy towards the Malays at the Cape of Good Hope 1795 – 1850, onderneem*. Hoewel sy verhandeling deurgaans van die term “Kaapse Maleiers” gebruik maak, definieer dit egter nie die term “Kaapse Maleiers” nie.

Volgens Muhammed Haroun (2000) kan dit beskou word as bewys dat hy nie die moeite gedoen het om die oorsprong en rasionaal vir die gebruik van hierdie term te ondersoek nie.

In 1978 het Dr. Frank Bradlow en Margaret Cairns se navorsing statistieke bevat wat as bewyse dien dat die oorgrote meerderheid slawe hul oorsprong in Indië eerder as die Indonesiese Argipel het. Hierdie stelling het groot teenargument van veral die kulturele verenigings uitgelok, aangesien hulle van mening was dat die meeste slawe hul oorsprong uit die Indonesiese Argipel het. Ter ondersteuning van hul argument staan die volgende vraag sentraal: as die meeste slawe hul oorsprong uit plekke buite die Indonesiese Argipel het, waarom word die Maleiertaal gebruik en nie die inheemse tale of selfs die tale van die koloniseerder nie? Hierdie, sowel as soortgelyke vrae, het onbeantwoord gebly as gevolg van 'n tekort aan navorsing.

Tog lyk dit asof Bradlow en Cairns (1978) met Shell saamstem dat die term “Kaapse Maleiers” weens die gebruik van die Malayutaal gebly het. Die opposisie is van mening dat die navorsing van Bradlow hersien moet word.

Achmat Davids, 'n welbekende navorser in die Maleiersgemeenskap, publiseer in 1980 *The Mosques of the Bo-Kaap: A Social History of Islam at the Cape*, waarin hy sterk gekant is teen die gebruik van die term “Kaapse Maleiers” omdat dit volgens hom heeltemal onaanvaarbaar is en rassistiese bevooroordeeldheid bevorder. Muhammed Haroun (2000) verwys egter skertsend na Davids se gewilligheid om as “Kaapse Maleiers” geken te word toe die Maleiers en Indonesiërs nog voor die Suid-Afrikaanse demokrasie, handels- en kultuurkontakte met Suid-Afrika wou smee. Volgens Haroun het Achmat Davids die terme “Kaapse Moslems” en “Kaapse Maleiers” afwisselend gebruik.

In 1994 skryf Achmat Davids en Yusuf da Costa gesamentlik die boek, *Pages From Cape Muslim History*. Hierdie boek is opgedra aan al die gekoloniseerdes in Suid-Afrika wat nooit 'n stem gehad het nie. Die enigste "erkenning" wat die gekoloniseerdes wel gekry het, was as booswigte wat in die pad van Europese beskawing gestaan het. In hierdie boek word daar gepoog om erkenning aan hierdie mense en hul stryd te gee.

Davids was een van die eerste mense om die stilte rondom die onreg teen hierdie mense te verbreek. Hy het in die verlede van sy mense rondgedelf en ontdek dat die eerste Afrikaanse geskifte hul oorsprong uit die Moslemgemeenskap het. Hierdie ontdekking het 'n skokgolf deur die akademiese wêreld gestuur.

Davids se navorsing het hom gelei tot die ontdekking van inligting oor weerstandsoopvoeding in die Moslemgemeenskap. Inligting omtrent prominente figure, soos onder andere Shaykh Yusuf en Tuang Guru wat belangrike bydraes tot die Suid-Afrikaanse geskiedenis gemaak het, is ook deur Davids bekend gemaak. Achmat Davids het 'n fenomenale bydrae tot die geskiedenis van die Kaapse Moslems gemaak en word in die Moslemgemeenskap beskou as die persoon wat hul menswaardigheid aan hulle terugbesorg het.

In 1982 onderneem Ismoeni Taliep navorsing aan die Universiteit van Kaapstad vir 'n honoorskripsie getiteld, *Coloured or Muslim? Aspects of the political dilemma of the Cape Muslims, 1925-1956*. Sy navorsing is hoofsaaklik polities gesentreerd omdat dit konsentreer op die politieke dilemma wat die Kaapse Moslems tydens die twintigste eeu ervaar het. Taliep argumenteer in hierdie studie teen die gebruik van die term "Kaapse Maleiers" en verwys daarna as hulpmiddel vir die ontwikkeling van 'n eksklusiewe etniese identiteit. Hy baseer sy argument daarop dat 'n paar Kaapse Moslems tydens die vroeë twintigste eeu ten gunste daarvan was om die Kaapse Maleieridentiteit as 'n eksklusiewe etniese identiteit te klassifiseer. Volgens Taliep sou die Kaapse Maleiers sodoende as afsonderlik van die Kleurling beskou kan word. Hy verwys ook in sy studie na die Kaapse Maleiersvereniging,

wat volgens hom die destydse regering versoek het om meer voorregte aan die Kaapse Maleiers toe te staan, aangesien hulle geglo het dat die Kaapse Maleiers op godsdienstige sowel as sosiale vlak die ander nie-blankes se meerdere was. Taliep argumenteer sterk teen die gebruik van “Kaapse Maleiers,” aangesien dit uit sy studie duidelik word dat hy glo dat die Kaapse Maleiersvereniging die Kaapse Maleiers as ‘n eksklusiewe kultuur en ras beskou het.

Ismoeni Taliep se navorsing word gevolg deur dié van Anne Lyon, wat in 1983 haar tesis getiteld *Cape Malays/Cape Muslims: a Question of Identity* voltooi het. Lyon maak vrylik van die term “Kaapse Maleiers” gebruik omdat daar volgens haar vele parallele sowel as kontraste tussen die Kaapse Maleieridentiteit en oorsese Maleieridentiteit bestaan. Uit haar studie word dit duidelik dat sy haarself eerder met die etniese identiteit van die Kaapse Maleiers as met die godsdienstige identiteit vereenselwig. Tog erken sy dat die Islamgeloof ‘n fenomenale bydrae gelewer het tot die skepping van die Maleieridentiteit. Anders as Ismoeni Taliep maak Anne Lyon in haar studie melding daarvan dat die Kaapse Maleiers nie hulself eksklusief in rassistiese terme beskou nie.

In 1984 publiseer Robert Ross ‘n artikel in die tydskrif, *Centre for African Studies: University of Cape Town: Volume 2*, “The Occupations of Slaves in Eighteenth Century Cape Town”. In hierdie artikel verduidelik Ross die situasie in die Kaapkolonie tydens hierdie periode. Hy benadruk die feit dat Kaapstad die enigste hawe in Suid-Afrika was. Dus het dit as rusplek gedien vir seevaarders vanaf die Ooste op pad na Europa. Verder was die VOC ook hier verteenwoordig en het Kaapstad ook ‘n hospitaal gebied waar seevaarders van hul wonde en siektes kon herstel. Die Kaapkolonie/Kaapstad was dus ‘n belangrike halte waar seevaarders hul energie kon terugkry vir die vaart vorentoe en terselfdertyd voorraad bymekaarmaak. Volgens Ross het die mense aan die Kaapkolonie hoofsaaklik hul geld deur handel met die verbygaande seevaarders verdien.

Robert Ross (1984:6) noem voorts dat die slawelosie (slave lodge) as rusoord vir baie seevaarders gedien het. Hy haal vir Mentzel aan wat in 1730 die Kaapkolonie besoek het en die volgende te sê gehad het:

Female slaves are always ready to offer their bodies for a trifle; and toward evening, one can see a string of soldiers and sailors entering the lodge where they (mis)spend their time until the clock strikes nine ... The company does nothing to prevent this promiscuous intercourse, since for one thing, it tends to multiply the slave population and does away with the necessity of importing fresh slaves. Three or four of this admixture [...] have produced a half-cast population [...] a shade darker than some Europeans.

Hoewel Ross erken dat die blanke gene nie alleen vir die ontstaan van 'n Kleurlinggemeenskap verantwoordelik gehou kan word nie, kan hierdie aanhaling beskou word as 'n goeie aanduiding van die vermengingsproses wat aan die Kaap plaasgevind het. Dit sou ook ondersteunend wees van Ross se bevinding wat met Mayson, Du Plessis, Shell, Jeppie, Adhikari en vele ander teoretici ooreenstem, naamlik dat die Kaapse Maleiers weens die gebruik van die Malayutaal en die Islamitiese geloof as Kaapse Maleiers bekend geword het en nie noodwendig oor hul oorsprong in die Ooste nie.

Verdere navorsing sien in 1987 die lig met Jeppie se verhandeling, *Historical Process and the Constitution of Subjects: I.D. du Plessis and the reinvention of the 'Malay'*. Hierin suggereer hy dat Du Plessis verantwoordelik is vir die herskepping van die Kaapse Maleieridentiteit. Jeppie is van mening dat I.D. du Plessis spesiale belangstelling in die Kaapse Maleiers ontwikkel het met die doel om sy eie politieke status te bevorder. Hy ondersoek onder meer die rede vir Du Plessis se spesifieke belangstelling in die Kaapse

Maleiers. Jeppie is van mening dat Du Plessis hierdie gemeenskap herskep het deur onder andere sy betrokkenheid by die ontwikkeling van die Maleiersvereniging sowel as die Kaapse Maleier-koorraad in 1939.

In sy studie argumenteer Shamiel Jeppie dat I.D. du Plessis die Kaapse Maleiers as 'n aparte rassegroep weens hul verskil in geloof, lewenswyse, tradisies en kultuur wou uitbeeld. Jeppie maak melding daarvan dat Du Plessis onder die blankegroep as die "slamse koning" bekend gestaan het, wat verband hou met sy verhoogde politieke status. Volgens Jeppie was die dryfkrag agter Du Plessis se werk die formasie van 'n eie Afrikaneridentiteit. Jeppie noem in sy studie (1987:19) dat: "for the Afrikaner to have any 'eie identiteit' implicitly meant the construction of other identities against which to define itself". Volgens hom was I.D. du Plessis so verdiep in die herskepping van die Maleieridentiteit dat hy selfs voorgestel het dat 'n museum sowel as 'n Instituut vir Maleierstudies aan die Universiteit van Kaapstad geskep moet word. Jeppie beskou I.D. du Plessis as slegs een van die vervaardigers/skeppers van tradisie en etnisiteit uit die heersersklas.

In 1989 lewer Mohammed Adhikari 'n seminaar getiteld, "Identity and Assimilation in the Malay Community of Nineteenth Century Cape Town" tydens 'n werkswinkel aan die Universiteit van Kaapstad. Sy navorsing verduidelik hoe die Kaapse Maleiers onder die sambreelidentiteit "kleurling", beland het en hoekom hulle 'n afsonderlike identiteit behou het. Hy maak melding van 'n baie belangrike punt, naamlik dat die Maleieridentiteit 'n "oop identiteit" was. Hiermee bedoel Adhikari dat diegene wat Islam as geloof aangeneem het, hulself met die Maleieridentiteit vereenselwig het. 'n Ander belangrike punt wat Adhikari (in sy seminaar) maak, is dat Kaapse Maleiers-groepidentiteit versterk is deur die houdings van die res van die samelewing, wat hoofsaaklik Christene was.

In 2000 skryf Ephraim C. Madiwenga 'n artikel in *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol 20, No. 2, getiteld "*The Cape Muslims and the Indian Muslims of South Africa: A Comparative*

*Analysis*". Madivenga werk vanuit 'n kulturele perspektief waardeur hy 'n vergelykende studie van die Kaapse Maleierkultuur teenoor die Indiese kultuur onderneem. Madivenga se navorsing is belangrik vir hierdie studie aangesien dit duidelike onderskeid tref tussen die Kaapse Maleiers en die Indiër-Moslems, hoewel albei groepe tot die Islamitiese geloof behoort. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat die Islamitiese geloof deur verskeie kultuurgroepe gevolg word en alhoewel hulle dieselfde geloof aanhang, verskil hulle wel in kultuur.

Auwais Rafudeen (1999:2:57) stem blykbaar hiermee saam omdat hy van mening is dat 'n Moslem nie nodig het om hom-/haarself te definieer in terme van 'n identiteit anders as sy/haar Moslem-heid nie. Volgens hom is die persoon eerstens 'n Moslem – nie 'n "Swart-Moslem", "Maleier-Moslem", "Indiër-Moslem" ens. nie. Verder sê hy dat "[...] the notion of a pure 'Muslim identity' is autonomous and self-sustaining – it is defined as a person's adherence to the Islamic code of beliefs, values, law and etiquette, wherever they may come from or wherever they may find themselves". Tog sê Rafudeen dat die geskiedenis van die Islamitiese wêreld bewys het dat alhoewel so 'n "suiwer" Moslemidentiteit op sy eie kan bestaan, dit normaalweg in samewerking met 'n spesifieke kulturele identiteit bewerkstellig word.

Rafudeen maak ook verder 'n belangrike punt deurdat hy noem dat die aanvaarding van die Islamitiese geloof deur verskeie/diverse mense nie die afskaffing van hul pre-Islamitiese sosiale en kulturele karaktereienskappe beteken nie. Slegs die gewoontes wat met die Islamitiese geloof bots, word afgeskaf. Dit beteken dus dat die mense hul kulturele identiteit behou.

Volgens Rafudeen (1999:58) is die kulturele identiteit van Suid-Afrikaanse Moslems tans "in limbo". Hy is verder van mening dat "[...] they (South-African Muslims) have, ever since their arrival, been unconsciously loosening the threads tying them to their ancestral homelands,

while simultaneously grappling to carve out their cultural niche in the country". Rafudeen se werk verskaf insig in die stryd wat die Suid-Afrikaanse Moslems en spesifiek die Kaapse Maleiers voer ten opsigte van hul identiteit.

Andrew Bank (1991:98) fokus op die ontstaan en formasie van kultuur in sy artikel in die tydskrif, *Centre for African Studies: University of Cape Town*: "The Decline of Urban Slavery at the Cape, 1806 to 1843". In hierdie artikel, *Slave Culture*, haal hy vir Brozzoli aan wat die mening huldig dat "[c]ulture [must] be viewed from a perspective which ties it inextricably to the conflicts between classes; to the attempt by some to dominate others; and to the responses of the subordinate to these attempts". Hy beweer dat die onwilligheid en/of nalatigheid van die meesters om hul slawe in hul breë familiekring toe te laat, gelei het tot die ontstaan van hegte bande tussen slaaf en slaaf sowel as slaaf en ander lede van die laer klas. Volgens hom word die skepping van 'n gemeenskap en kultuur in enige slawegemeenskap moontlik gemaak deur die skepping en smee van hegte "familiebande".

Hy is ook verder van mening dat die dominante klas se gebruik van die Christendom/Christelike geloof om gehoorsaamheid en moraliteit op die slawe af te dwing beskou kan word as die rede vir die vinnige verspreiding van die Islamgeloof. Banks noem ook hierdie geloof die geloof van die slawe omdat dit hoofsaaklik onder die slawegemeenskap versprei het.

Hy maak die aanname dat, behalwe vir die Islamgeloof, daar nog steeds groot gapings in die ondersoeke na slawekultuur heers. Hiervoor blameer hy onder andere teoretici soos Robert Ross en N. Worden wat van mening is dat die slawe geen kultuur gehad het nie en dus geforseer is om die kultuur van hul meesters te volg.

Andrew Banks stem nie met Ross en Worden saam nie, aangesien hy glo dat die slawe wel 'n kultuur gehad het. Hy ondersteun hierdie argument deurdat hy noem dat daar wel, veral in

die stedelike opset, bewyse bestaan dat die slawe deel was van 'n laerklaskultuur wat sowel geloofs- as sekulêre dimensies sedert die laat agtiende eeu gehad het.

Hy noem ook dat daar op geloofsvlak weens die ontstaan van Islam 'n soort gemeenskaplikheid onder die slawe ontstaan het. Banks haal ook hier vir Achmat Davids aan wat sê: "It was in this period that Islam took root and became essentially the religion of slaves in the mother city, a religion that engendered a 'sense of cultural belonging among slaves'." Soos reeds voorheen genoem, is daar na die slawe wat Islam aangehang het as "Kaapse Maleiers" verwys. Achmat Davids se stelling is belangrik vir hierdie studie omdat dit as die kern van die "Andersheid" van die Kaapse Maleiers beskou kan word. Soos uit die aanhaling gesien kan word, sentreer die kultuur van die Kaapse Maleiers rondom die Islamgeloof. Banks noem ook dat die Islamgeloof die slawe die geleentheid gebied het om 'n identiteit anders as dié van hul meesters te ontwikkel.

Birgit Pickel (1997) bespreek die kwessie rondom identiteit deeglik in haar boek, *Coloured Ethnicity and Identity*. Sy is van mening dat die konsep van identiteit in die post-apartheid Suid-Afrika breedvoerig bespreek word, maar dat bloedmin navorsing oor die vrae rondom identiteit gedoen is. In haar benadering tot identiteit fokus sy hoofsaaklik op groep- en sosiale identiteit.

Pickel glo dat alle sosiale realiteit 'n konstruksie is. Sy is van mening dat die mens se verlange en wil om aan 'n spesifieke groep te behoort, hetsy dit homogenies of heterogenies is, beskou kan word as die primêre sosiale identiteit wat die ander lae van die komplekse self oorskadu. Volgens haar is identiteit en etnisiteit 'n konstruksie en moet dit daarvolgens geanaliseer word. Sy glo dat die verduideliking waarom 'n spesifieke groep 'n etniese identiteit ontwikkel, 'n analise van hul historiese agtergrond, ekonomiese, politieke en sosiale ontwikkeling verg. Dit is ook belangrik om ondersoek in te stel na hoe hierdie faktore

bygedra het tot die skepping van 'n spesifieke kultuur, waardes, tradisies, houdings en gedrag.

Pickel se werk sluit aan by Benedict Anderson (1983) wie se werk, *Imagined Communities*, die ontstaan/skepping van 'n volk bespreek. Hy is van mening dat 'n volk/nasie kulturele skeppings is (1983:4). Hy gaan verder deur vir Gellmer aan te haal wat van mening is dat nasionalisme nie die ontwaking van volke/nasies tot selfbewustheid is nie, maar dat dit wel volke/nasies skep waar dit nie bestaan het nie. Anderson glo dat gemeenskappe onderskei moet word, nie deur hul opregtheid of valsheid nie, maar volgens die manier hoe hulle geskep/ 'verbeel' ("imagined") is.

In "*Coloured by History Shaped by Place*" konsentreer Zimitri Erasmus (2001) veral op die konstruksie van die Kleurlingidentiteit. Hy is van mening dat kreolisering die konstruksie van identiteit insluit uit elemente van die heerserskulture sowel as subkulture. Hy noem ook dat Kleurlingidentiteite geskep is tydens die koloniste (Nederlanders en Britte) se ontmoeting met die slawe van Suid- en Oos-Indië, Oos-Afrika, en die verowerde inheemse mense, die Khoi en San. Hierdie ontmoeting en die mag wat daarmee gepaardgaan, het die prosesse van kultuuronteiening, -ontlening en -transformasie tot gevolg gehad.

Erasmus se werk word as belangrik vir hierdie studie beskou juis omdat dit spesifiek op die konstruksie van die Kleurlingidentiteite konsentreer. Erasmus fokus ook op die konstruksie van die Kaapse Maleieridentiteit. Aangesien die Kaapse Maleiers as 'n sub-kultuur onder die Kleurlingidentiteit geklassifiseer is, maak dit Erasmus se werk een van die kernbronne wat in hierdie studie benut sal word. Hy vestig, net soos Shamiel Jeppie, ook sy aandag op I.D. du Plessis as herskepper van die Kaapse Maleieridentiteit. 'n Ander belangrike aspek van sy werk is die bevestiging van die feit dat identiteit, kultuur en tradisie 'n skepping/konstruksie is wat veral tydens die koloniale era in Suid-Afrika plaasgevind het. Erasmus se werk, veral op

die vlak van identiteitskonstruksie, sluit aan by vorige teoretici soos Birgit Pickel, Shamiel Jeppie, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm en andere.

In 1983 maak Eric Hobsbawm en Terence Ranger se boek, *The Invention of Tradition*, ook sy verskyning. Hier bespreek Hobsbawm hoe tradisie ook 'n konstruksie is. Hy begin deur tradisie te definieer as 'n stel gewoontes, gewoonlik beheer/bestuur deur aanvaarde reëls en van 'n rituele en simboliese aard, wat probeer om sekere waardes en norme daar te stel deur middel van herhaling. Volgens hom het die geskepte tradisies wat deur Europa ingevoer is, nie net die blankes voorsien van 'n paradigma van bevelvoering nie, maar het dit ook baie "Africans" voorbeelde van "moderne gedrag" gebied.

Die invloed van Europa op ander lande en veral die Ooste is presies waarop Edward Said (1978) in *Orientalism* fokus. Said word beskou as die vader van die postkoloniale teorie, wat gekant is teen en verwys na die periode na kolonialisme, maar tog steeds die voortsetting van kolonialisme beteken. Said se werk word as belangrik vir hierdie studie beskou omdat dit insig gee in die manier waarop die Ooste deur die Weste gestereotipeer is. Aangesien die Kaapse Maleiers as komend uit die Ooste beskou word, word dit duideliker waarom sekere stereotipes tot hierdie groep oorgespoel het.

Said se werk is ook belangrik in die opsig dat dit lig werp op die konstruksie van die "Ander". Alhoewel Edward Said op die Ooste konsentreer, verskaf dit ook 'n verduideliking vir die teorie rondom identiteitskonstruksie en Andersheid in Afrika. Volgens Said het die Weste hul identiteit ontwikkel deur hulself met die "Ander" (Ooste) te vergelyk. Soos reeds in hoofstuk een genoem, was die Weste teen 1914 deur middel van kolonialisme in besit van ongeveer 85% van die aarde se oppervlak. Hierdie statistiek is aanduidend van die mag van die Weste tydens hierdie periode en daarom kan die afleiding gemaak word dat die Weste hul mag op die gekoloniseerde lande afgedwing het en sodoende hul idees en stereotipes aan die "Ander" bekend gemaak het.

Michael Pickering (2001) beskou Oriëntalisme as een van die sleutelmaniere tot die verandering van die hele wêreld in 'n ontwikkelende imperialistiese konteks vir sowel die Weste as die res. In sy boek, *Stereotyping: The Politics of Representation*, sê hy dat "[t]he stereotype of the Other is used to control the ambivalent and to create boundaries". Volgens hom word die "Ander" deur 'n groep geskep ten einde 'n definisie/identiteit vir die Self te skep.

Hy is verder van mening dat stereotipes en Andersheid as evalueringsmeganismes gebruik word om die "Ander" vanuit 'n bevoorregte perspektief te skep. Volgens Pickering dien die konstruksie van die "Ander" as 'n manier om die onbekende meer bekend te maak en wat as onveilig beskou was, veiliger te maak. Hy haal ook vir Ludmilla Jordanova (1989:109) aan wat die proses van "Andersheid" definieer as "the distancing of what is peripheral, marginal and incidental from a cultural norm, of illicit danger from safe legitimacy".

## **2.4 Afsluiting**

Uit die bostaande literatuuroorsig word dit duidelik dat redelike navorsing op die vakgebied van die Kaapse Maleiers onderneem is. Tog bestaan daar nog steeds 'n gaping in hierdie navorsingsgebied. Tot op datum is daar nog nie navorsing omtrent Identiteit en die "Andersheid" van die Kaapse Maleiers gedoen nie. Hoewel navorsing omtrent die gebruik van die term "Kaapse Maleiers" onderneem is, is daar nie spesifiek op identiteitskonstruksie en die aspekte wat die Kaapse Maleiers as "Anders" uitbeeld, gefokus nie. Die postkoloniale perspektief, wat nie sonder kolonialisme en die effek daarvan gelees kan word nie, blyk ook nie duidelik na vore te kom nie. Hierdie studie beoog om te analiseer hoe die "Andersheid" van die Kaapse Maleiers gemanifesteer word in en bydra tot hul identiteit en hoe hulle deur geselekteerde skrywers uitgebeeld word.

## HOOFSTUK 3

### METODOLOGIE

#### ***3.1 Inleiding***

Hoofstuk 3 dien as die metodehoofstuk. In hierdie hoofstuk sal die navorsingsontwerp en metodologie wat op hierdie studie van toepassing is, bespreek word. Die doel hiervan is om die proses wat tot die uitendelike bevindinge sal lei, te stipuleer.

#### ***3.2 Navorsingsontwerp***

Die literatuurwetenskap het tydens die twintigste eeu ontwikkel tot 'n wetenskap wat sowel die resepsiebenadering as die teorievorming daaromtrent insluit. Die bewuswording van sosiale relevansie tot die benadering van 'n teks het aanleiding gegee tot die ontstaan van die literatuursosiologie. Van der Merwe en Viljoen (1998:144) noem dat “die mees belowende huidige toepassingsondersoek, wat bowendien 'n groot mate van maatskaplike relevansie besit, waarskynlik die ondersoek na kulturele en literêre identiteit is”. Die kern van die literatuursosiologie volgens hulle lê daarin opgesluit dat die literêre teks aanduidend is van 'n bepaalde visie op die samelewing. Dit word dus die taak van die literatuursosiologie om hierdie bepaalde visie te herskep. Marxisme, feminisme, nuwe historisme en postkolonialisme vorm deel van literatuursosiologie. Vir die doeleindes van hierdie studie is die spesifieke perspektief waaruit die tekste beskou sal word, die postkolonialisme.

Postkolonialisme, Andersheid (en daarmee saam stereotipering en identiteitskonstruksie) is die kritiese teorieë wat ten grondslag lê van hierdie navorsingsontwerp. Dit spreek tot die onderwerp van die studie en beoog om sekere karakterelemente wat die Kaapse Maleieridentiteit beïnvloed en as Anders uitbeeld, uit te lig. Dit vind aanklank by die probleemstelling in hoofstuk een, wat onderneem om die manifestasie van Andersheid binne, sowel as die outentisiteit van die Kaapse Maleieridentiteit vas te stel.

### 3.2.1 Postkolonialisme

Die erkenning dat Europese koloniserings in die negentiende eeu bykans globale invloed gehad het, het nie noodwendig gelei tot begrip vir die voortdurende aard van koloniale gevolge nie. Ashcroft, Griffiths & Tiffin (1998:187) sê die volgende: "Postcolonialism deals with the effects of colonization on cultures and societies." Die debat rondom die betekenis van die prefiks *post-* in die woord *postkolonialisme* het heelwat teoretici laat kopkrap. So byvoorbeeld suggereer Michael Pickering (2001:155) dat die beskrywende term *postkolonialisme* nie noodwendig die einde van kolonialisme beteken nie. Hy is van mening dat die prefiks *post-* in die woord *postkolonialisme* die feit dat dit 'n voortsetting van neokolonialisme is, probeer verberg. Volgens hom is die term *postkolonialisme* slegs betekenisvol as kritiek teenoor die historiese struktuur van koloniale dominansie en koloniale erfenis na dekolonisasie.

Dit wil voorkom of Homi Bhaba in Rivkin en Ryan (1998:936) met Pickering saamstem deurdat hy van mening is dat "postcoloniality [...] is a salutary reminder of the persistent 'neo-colonial' relations within the 'new' world order and the multinational division of labour". Volgens Van der Merwe en Viljoen (1998:167) verwys *post-* in die woord *postkolonialisme* na enige literatuur wat geskryf is of teoretisering wat onderneem is ná die koloniale periode. Hulle is wel van mening dat postkolonialisme kolonialisme vervang, maar tog nog steeds dialekties daaraan verbonde is. Volgens hulle bestaan postkolonialisme dus nie net uit die ontkenning van kolonialisme nie, maar wel ook uit die projeksie van die noodwendige voortsetting van kolonialisme.

Mishra en Hodge (1993:289) sê: "Postcolonialism [...] is not a homogeneous category across all postcolonial societies or even within a single one. Rather it refers to a typical configuration which is always in the process of change, never consistent with itself."

Van der Merwe en Viljoen (1998:168) som postkolonialisme op deur te sê dat dit die studie oor en kritiek op die imperialistiese sentrum van die vorige kolonies is. Dit kritiseer veral die kulturele leierskap van die vorige imperialistiese staat, die imperialistiese norme en die algemene aanvaarding van die Westerse persepsie van wat goeie en relevante kennis is. Postkolonialisme bied weerstand teen onderdrukte etnosentrisme deur die Weste. Dit is gekant daarteen dat die Westerse denke en kultuur die wêreld se kultuur domineer en sodoende onmiddellike marginalisering of uitsluiting van nie-Westerse tradisies en kulturele lewenswyses bewerkstellig. Die konstante terugverwysing na die koloniale periode binne die bespreking oor postkolonialisme is aanduidend daarvan dat postkolonialisme nie sonder agtergrondkennis omtrent kolonialisme gelees kan word nie.

Kolonialisme volgens Ashcroft *et al* (1998:145) is belangrik vir die omskrywing van die spesifieke vorm van kulturele uitbuiting wat vir die afgelope vierhonderd jaar met die uitbreiding van Europa ontwikkel het. Albert Memmi (2003:135) sê dat die ergste gevolg van kolonialisme vir die gekoloniseerdes die verlies van hul geskiedenis en hul gemeenskappe was. Deur die proses van kolonisering word enige vryheid die gekoloniseerde ontnem. Nie net het die gekoloniseerde geen reg tot besluite oor sy toekoms nie, maar ook geen reg tot wêreldbesluite nie.

Postkolonialisme probeer die impak van hierdie oorgeërfde magsverhoudings sowel as die voortgesette nagevolge daarvan op moderne globale kultuur en politiek verduidelik. Vrae rondom ras, etnisiteit, identiteit, klas, ekonomie en seksualiteit word duideliker binne die konteks, van postkolonialisme aangesien dit fokus op die verwantskap met kolonialisme.

Die rede hiervoor is dat die konsep van koloniale magsug nog steeds opvallend is, hoewel dit dikwels in kulturele verwantskappe dwarsoor die wêreld skuil. Hierdeur word dit duidelik dat die impak van kolonialisme wêreldwyd so te sê deel van die mensdom se psige geword het en dat postkolonialisme poog om effektiewe verset teen hierdie ideologie te openbaar.

Ashcroft *et al* (1998:187) ondersteun hierdie standpunt omdat hulle die mening huldig dat postkolonialisme tans wyd aangewend word om die studie van Europese kolonialismes, identiteitskonstruksie sowel as die verset daarteen deur die gekoloniseerdes binne die koloniale diskoers in te sluit.

Uit die bostaande kan die afleiding gemaak word dat postkolonialisme die teorie van teenkanting teen kolonialisme is, terwyl dit steeds ook 'n voortsetting van die konsep van kolonialisme is, veral op die gebied van die skepping van die Ander. Postkolonialisme is omvattend van 'n heelparty verweefde en verwante aspekte. Hierdie aspekte is Andersheid, stereotipering en identiteitskonstruksie. Dit word dus belangrik om hierdie aspekte te bespreek ten einde postkolonialisme in sy volheid te begryp.

In *Post-colonial Studies: The Key Concepts*, verduidelik Ashcroft *et al* (1998:72) die belangrikheid van diskoers. Volgens hulle word mag en kennis deur middel van diskoers saamgesnoer. Hierdeur word bedoel dat diegene wat mag besit, ook beheer het oor wat bekend is en daardeur mag besit oor andere wat nie hierdie kennis het nie. Dit is presies wat Edward Said (1978) in *Orientalism* probeer uitbeeld. Ten einde postkolonialisme in perspektief te plaas, is dit noodsaaklik dat die geskiedenis van oriëntalisme ondersoek word.

### 3.2.2 Oriëntalisme

Postkolonialisme as 'n studieveld is gedefinieer deur die seminale werk *Orientalism* van Edward Said (1978). Hoewel postkolonialisme as studieveld gedefinieer is in Edward Said se *Orientalism*, beteken dit nie dat Said as die oorsprong van die begrip beskou word nie. In *Beginning Postcolonialism* (2000:23) maak John McLeod dit duidelik dat dit onregverdig teenoor vorige teoretici soos Fanon, Nguni en andere sal wees om dit te suggereer. Hy erken wel dat die sukses van die boek *Orientalism* as aansporing tot verdere en nuwe teoretisering gelei het. Volgens hom was dit waarskynlik die begin van die begrip postkolonialisme soos ons dit vandag ken.

Said se navorsing fokus op die Westerse literatuur waarin inligting omtrent die nie-Westerse lande vervat word met spesifieke fokus op die Ooste. Said sê die volgende: "The Orient was almost an European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences" (1978:1). Wat veral vir hierdie studie van kardinale belang is, is die feit dat die Europeërs so te sê die Ooste vanuit hulle eie perspektief geskep het. Hierdie stelling word verder aangevul deur Said (1978:5), wat vir Vico aanhaal, wat van mening is dat die mensdom hul eie geskiedenis geskep het en dit geografies uitgebrei het tot geografiese, kulturele en historiese entiteite. Vico sê ook dat die "Orient" en "Occident" mensgemaak is. Hy is verder van mening dat die Ooste, net soos die Weste, 'n idee is met 'n eie geskiedenis, tradisie, woordeskat en taalgebruik. Dit is juis hierdie eienskappe wat die Ooste 'n realiteit en teenwoordigheid in die Weste en vir die Weste maak. Wat hieruit afgelei kan word, is dat identiteit 'n skepping is deur een saak met 'n ander te vergelyk. Die Ooste verteenwoordig alles wat Europa nie is nie en word dus beskou as die Ander. Said (1978:3) probeer bewys dat die Europese kultuur sy mag en identiteit ontwikkel het deur homself teenoor die Ooste te plaas deur die Ooste as 'n tipe surrogaat en selfs 'n onderliggende self te misbruik.

Die grondslag waarop Europa homself met die Ooste vergelyk het, was polities, kultureel en godsdienstig. Vir die Europeërs was dit 'n saak van sterker teenoor swakker. Die Ooste is beskou as irrasioneel, kinderlik, sedeloos en Anders. Dit veronderstel dan onmiddellik die Europeërs rasioneel en normaal. Edward Said (1978:207) sê ook dat "[o]rientalists were rarely seen or looked at; they were seen through, analyzed not as citizens, or even people, but as problems to be solved or confined or – as the colonial powers openly coveted their territory – taken over". Volgens Said (1978:43) was "Orientalism" (die blik op die Ooste) 'n politieke visie wat uiteindelik die verskil tussen die bekende en die Ander teweeggebring het.

Nie net is die Ooste aangrensend aan Europa nie, maar volgens Said (1978:1) is dit ook die plek van Europa se grootste, rykste en oudste kolonies. Dit word ook beskou as die oorsprong van Europa se beskawing en tale en word gesien as 'n kulturele mededinger en een van die mees frekwente beelde van die Ander. Said (1978:204) is verder van mening dat as kulturele apparaat beeld oriëntalisme aggressie, aktiwiteit, oordeel, die wil-tot-waarheid en kennis uit.

Die Ooste was nie alleenlik 'n kulturele en politieke bedreiging vir Europa nie, maar het ook op godsdienstige vlak 'n bedreiging ingehou. Said (1978:70) sê: "The European encounter with the Orient and specifically Islam, strengthened this system of representing the Orient and [...] turned Islam into the very epitome of an outsider against which the whole of European civilization from the middle ages on was founded". Hierdie vrees was gegrond, want na die profeet Mohammed (s.a.w.) se dood in 632 het die militêre, kulturele en godsdienstige leierskap van Islam ontsaglik gegroei, eers in Persië, Sirië en Egipte. Teen die veertiende eeu het Islam so ver as Indië, Indonesië en Sjina en later na Turkye, Noord-Afrika, Spanje, Sisilië en dele van Frankryk versprei.

Islam het nie net vrees, verwoesting en demoniese barbare vir Europa gesimboliseer nie, maar het ook 'n bedreiging verteenwoordig in die opsig dat die Islamitiese geloof nie net na aan die Christelike leerstellings is nie, maar ook geografies en kultureel met die Christelike geloof ooreenstem. Daarbenewens is die Islamitiese lande aangrensend aan die Bybelse lande geleë. Die aanhangers van die Islamitiese geloof kon ook spog met ongeëwenaarde militêre en politieke sukses. Europa se ontmoeting met die Ooste, en spesifiek Islam, het die sisteem van uitbeelding van die Ooste versterk en, soos Said (1978:70) vir Henri Pirenne siteer, "turned Islam into the very epitome of an outsider against which the whole of European civilization from the Middle Ages onwards was founded" .

Michael Pickering huldig die volgende mening: "Orientalism indicates one of the key ways in which the whole world began irrevocably to change in a developing imperialist context, for both the West and the Rest" (2001:149). Hierdie 'Rest' sou verwys na die nie-Westerse of nie-Europese wêreld.

Volgens Pickering (2001:148) word "Oriëntalisme" gebruik as die term waardeur 'n lang geskiedenis en 'n magdom representasies van die Ooste deur die Weste weergegee word. Hy is van mening dat hierdie lang geskiedenis begin met die kruistogte en die eerste botsing tussen Europese Christendom en Islam. Verder sê hy dat Oriëntalisme geskep is in die belang van 'n beskaafde selfbeeld wat verder verhef is tot 'n posisie van superioriteit teenoor die Ooste.

Alhoewel oriëntalisme op die Ooste gemik was, blyk dit dat dieselfde kriterium op ander Europees gekoloniseerde gebiede, gebruik is. So sê Pickering dat Afrika hoofsaaklik deur Westerse kulturele mites en stereotipes bekend geword het as die "donker kontinent". Alhoewel nuwe data omtrent Afrika ingestroom het, is dit nog steeds deur Europese prekonsepsies gefiltreer en indien dit nie met bestaande idees ooreengestem het nie, is dit eenvoudig misken. Die gevolg hiervan is dus dat die beeld van Afrika en sy inwoners hoofsaaklik deur Europa geskep is.

Volgens Liezl Vermeulen (2003:84) word die gekoloniseerde as "ondergeskik en minder teenoor die dominante kultuur (dié van die Europese koloniseerder) gesien". Boehmer (1995:80) sê dat die gekoloniseerde mense as swak, verworpe, vroulik, kinderlik en as anders as Europa uitgebeeld word. Die gevolgtrekking kan hieruit gemaak word dat postkolonialisme hoofsaaklik gebaseer is op die konsep van die Ander.

Nie net was Europa verantwoordelik vir die skepping en uitbeelding van die identiteit van die Ooste nie, maar ook later van hul ander kolonies, insluitend Afrika. Vir Said (1978) was

Europa die basis waaruit postkolonialisme gebore is. Hy benadruk die Europese gesag deurdat hy noem dat Europa tydens 1815-1914 in besit van omtrent 85 persent van die aarde se oppervlak oor alle kontinente heen was (soos reeds op bl. 12 van hierdie studie vermeld,) en dat Afrika en Asië die meeste daardeur geraak is.

Ter opsomming kan daar dus gesê word dat Oriëntalisme beskou kan word as die bewuswording van die gekonstrueerde Ander wat op sy beurt onlosmaakbaar is van stereotipering en sodoende lei na identiteitskonstruksie. Postkolonialisme fokus dus op 'n verskeidenheid saamgeweepte aspekte (Andersheid, stereotipering, identiteitskonstruksie) waar die een onlosmaaklik verbonde is aan die ander. Hierdie aspekte sal soos volg bespreek word:

- Skepping van die Ander
- Die plek van stereotipering en mite
- Identiteitskonstruksie

### *3.2.3 Skepping van die Ander*

Soos reeds voorheen genoem, kan Andersheid hoofsaaklik beskou word as een van die uitvloeisels van die postkoloniale teorie. Michael Pickering (2001:71) verwys na die Ander as 'n konstruksie deur en tot die voordeel van die subjek met selfdefinisie as doelwit. Ter samevatting kan daar dus gesê word dat die skepping of definisie van eie identiteit noodwendig die konstruksie van die Ander tot gevolg het waarteen hy homself kan meet.

Pickering (2001:73) skryf dat wanneer die konsep van die Ander oorweeg word, dit belangrik is om te onthou dat diegene wat die Ander uitmaak, gewoonlik ongelyk gestel word aan diegene wat die 'Othering' doen. Volgens hom begin die proses van Andersheid deur neerhalende terme te gebruik om te verwys na die groep wat as die Ander beskou word – en dan verder te gaan deur die bevooroordeelde geëvalueerde verskil uit te brei en te regverdig. Pickering beskou hierdie proses as ontkenning van die menslikheid van die

betrokke groep omdat dit hulle van hul sosiale en kulturele identiteite beroof en hulle verkleineer tot hul gestereotipeerde karaktertrekke. Hy erken wel die voordeel van die hedendaagse konsep van die Ander teenoor vroeëre idees rondom die proses van stereotipering omdat dit krities kyk na die stereotipeerder en die gestereotipeerde. Pickering (2001:157) skryf hierdie sukses toe aan postkoloniale studies wat volgens hom gehelp het om hierdie voordeel te konsolideer.

Said (1978:21) se sienswyse omtrent Andersheid is dat dit representasie van 'n sekere groep deur 'n buitestander is. Hy maak weereens van die Oosterse beeld as voorbeeld gebruik deurdat hy sê: "The Orientalist stands outside of the Orient and gives a representation of what he thinks the Orient is". Hy laat hom soos volg daaroor uit:

[...] [T]he Orient is transformed from a very far distant and often very threatening Otherness into figures that are relatively familiar. The dramatic immediacy of representation [...] obscures the fact that the audience is watching a highly artificial enactment of what a non-Oriental has made into a symbol for the whole Orient (1978:21).

Volgens hom is die Weste van mening dat indien die Ooste in staat was om homself te verteenwoordig, hulle dit heel moontlik sou doen; maar omdat hulle nie kan nie, moet representasie die taak verrig. Die Ooste kan dus beskou word as 'n sisteem van representasies deur die Weste - die spreekwoordelike "ons" en "hulle".

Edward Said (1978:19) sê tereg dat daar niks geheimsinnigs omtrent outoriteit is nie. Volgens hom word outoriteit gevorm, verabsoluteer en versprei. Dit is instrumenteel, oortuigend en het status. Deur outoriteit word die kanon vir smaak en waardes vasgelê. Dit skep waarheid wat deur middel van tradisies, persepsies en oordeel gevorm, oorgedra en

gereproduseer word. Dit beteken dus dat die outoritêre mag homself so te sê belangrik maak en onmiddellik die ander subjekte as minder belangrik of onbelangrik beskou. Dit wil voorkom asof identiteit 'n konstruksie is wat geskep word deur die sterker moondheid jeens swakker moondhede.

Die vraag wat hieruit ontstaan, is: Hoe ontwikkel Andersheid? Michael Pickering (2001:47) blyk 'n antwoord op hierdie vraag te hê, aangesien hy verwys na stereotipering as 'n meganisme om die Ander te evalueer vanuit 'n bevoorregte perspektief. Dit bring ons dus by stereotipering as kenmerk van Andersheid.

#### *3.2.4 Stereotipering*

Pickering (2001: xiii) definieer stereotipering as “words and images which stand in for various social groups and categories”. Hy argumenteer verder dat hierdie woorde en beelde as beskrywende maatstaf funksioneer en terselfdertyd dien as 'n meganisme waarvolgens hierdie groepe en kategorieë beoordeel moet word. Stereotipering kategoriseer dus mense in groepe op die basis van sekere veronderstelde karaktertrekke en/of voorkoms.

Stereotipering word ook gebruik om grense daar te stel wat hoofsaaklik gegrond is op onstabiliteit wat voortspruit uit die verdeeldheid tussen die self en die nie-self. Dit word moontlik gemaak deur die preserving van die illusie van beheer en orde.

Soos reeds voorheen genoem, erken Pickering (2001:157) dat postkolonialisme die kritiese beskouing van die verhouding tussen die stereotipeerders en gestereotipeerdes moontlik gemaak het. Hierdeur word die skepping van die Ander as bevestiging van self-identiteit duideliker gemaak. Stereotipering word gebruik as meganisme om die Ander vas te lê en ook om hul psige te beheer. Vanuit 'n postkoloniale perspektief huldig Pickering die mening dat Oosterse stereotipes ontstaan het met die doel om te beheer deur beelde vas te lê.

Edward Said (1978:26) beklemtoon ook die invloed van die elektroniese wêreld en hoe dit stereotipering en representasie versterk. Hy vestig sy aandag veral op die representasie van die Ooste via die televisie, films en ander mediabronne. Volgens hom forseer die hedendaagse media gestereotipeerde inligting en representasies in meer gestandaardiseerde rolle. Hiervan kan die afleiding gemaak word dat Andersheid en stereotipering beskou kan word as die basis waarop identiteite geskep word.

### *3.2.5 Identiteit as konstruksie*

“Identiteit” word oor die algemeen beskou as ‘n sambreelterm om ‘n persoon se begrip omtrent hom/haarself as ‘n afsonderlike of aparte entiteit te beskryf. Identiteit word gekenmerk deur ooreenstemming met mense soos jy, maar ook deur verskille met die Ander. Dit kan hoofsaaklik in drie groepe verdeel word, naamlik persoonlike identiteit, sosiale identiteit en etniese identiteit. Vir hierdie studie sal daar hoofsaaklik op die etniese identiteit gefokus word omdat die groep mense (Kaapse Maleiers) wat bespreek sal word, as ‘n etniese groep geklassifiseer word.

Wat beteken die woord “konstruksie” dan? In die HAT (Odendal *et al* 2005:608) word dit verklaar as “‘n bousel”, “Handeling van saam te stel, te bou”, “Wat deur te konstrueer ontstaan”. Die Oxford Dictionary (Mackenzi 1981:65) definieer dit as “constructing; thing constructed; interpretation”, terwyl die Family Word Finder (2006:184) “construction” soos volg verklaar: “constructing, building, putting together, erecting, rearing, raising, fabrication, fashioning, creation, production, manufacture.” Die *Thesaurus* (internet: geaktiveer 28 April 2009) verklaar die woord “construction” soos volg: “the creation of something such as a system or concept from a number of different parts.” Alhoewel daar ook vele ander verklarings vir hierdie term gegee word, is die onderliggende boodskap die bou, konstruksie of skepping van iets. Na aanleiding van die bogenoemde kan die term “identiteitskonstruksie” dus opgesom word as die skepping of bou van identiteit deur verskillende aspekte.

Hierdie aspekte vind aanklank by stereotipering omdat dit juis die karakters trekke is wat Anders is wat gewoonlik gestereotipeer word.

Sean Field (Erasmus 2001:97) ondersteun Homi Bhaba in Rivkin en Ryan (1998:936) se standpunt dat alle identiteite hibried en onsuiver is. Volgens hom is alle identiteite van 'n emosionele en brose aard. Identiteite word gekonstrueer deur mag en swaakheid, helderheid en verwarring, andersheid en eenduidigheid. Vir Castells (1997:7) word identiteit eers 'n realiteit as dit deur die betrokke persoon, gemeenskap of kultuur geïnternaliseer word en hulle hul eie betekenis daar rondom skep. Die afleiding kan dus gemaak word dat, indien die gestereotipeerde die stereotipering aanvaar en sy eie betekenis daaraan heg, dit deel word van identiteitskonstruksie.

Birgit Pickel (1997:32) noem dat identiteitskonstruksie die resultaat van gevarieerde vorms van sosiale interaksie is. Sy meld dat dit 'n gedurende stryd tussen die individu, sy selfpersepsie en die kategorisering deur andere insluit.

Jeremy Cronin (2006:50) noem in die boek, *A City Imagined*, dat President Mbeki uitspraak gelewer het oor 'n nuwe soort Suid-Afrikaanse identiteit, identiteit as 'n proses en nie oorsprong nie, identiteit as heterogeen en nie eenstemmigheid nie, identiteit as vermenging. Hierdie feit word verder ondersteun deurdat hy 'n deel van Mbeki se 1996-toespraak tydens die aanvaarding van die nuwe Suid-Afrikaanse grondwet aanhaal:

I owe my being to the Khoi and the San whose desolate souls  
haunt the great expanses of the beautiful Cape – they who fell  
victim to the most merciless genocide our native land has ever  
seen ... I am formed by the migrants who left Europe to find a new  
home on our native land. Whatever their own actions they remain

still part of me. In my veins courses the blood of the Malay slaves who came from the East. Their proud dignity informs my bearing, their culture is part of my essence ... I am the grandchild of the warrior men and women that Hintsha and Sekhukhune led, the patriots that Cetshwayo and Mhepu took to battle, the soldiers Moshoeshe and Ngungunyane taught never to dishonour the cause of freedom ... I am the grandchild who lays fresh flowers on the Boer graves at St Helena and the Bahamas ... I come of those who were transported from India and China, whose being resided in the fact that they were able to provide physical labour, who taught me that we could both be at home and be foreign ...

Hy gaan verder deur te sê dat “Cape Town’s subconscious has long guessed what contemporary science is now confirming: we are all the bearers of the same mixed-up bredie. Humanity is coloured”. Hoewel Cronin se aanhaling ‘n biologiese punt bevestig, staaf dit ook terselfdertyd die verweefdheid sowel as die geskepte skeiding van bloedverwantskappe en ideologie.

Dit bring ons dan nou terug by die omstredeheid van die Kaapse Maleieridentiteit. Sou alle identiteite dan nou nie betwisbaar wees nie? Met ander woorde, bestaan daar regtig so iets soos ‘n Maleieridentiteit, Indiëidentiteit, blanke identiteit of swart identiteit?

Dit is hier waar teoretici soos Benedict Anderson se *Imagined Communities* (1983) en Eric Hobsbawm en Terence Ranger se *The invention of tradition* (1983) van toepassing sou wees. Aangesien die mensdom se bloedlyn nie as definitiewe identiteitsmeganisme gereken kan word weens soveel vermenging regoor die wêreld nie, kan daar dalk gepoog word om na die konstruksie van nasies te kyk as ‘n tipe identifiseringsmeganisme. Benedict Anderson (1983:36) stem saam dat die term “nasie” of “nasionaleit” ook nie deur bloed tot stand

gekom het nie, maar dat dit wel ook 'n konstruksie is. Sy definisie van 'n "nasie" is soos volg: "it is an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign (1983:6)". Anderson (1983:6) haal ook vir Gelmer aan wat van mening is dat "nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist."

Na aanleiding van die bostaande sou die Kaapse Maleiers ook kwalifiseer as 'n "nasie", aangesien hulle afkomstig is van 'n diversiteit van plekke, maar tog een groep gevorm het. Hierdie groep is omvorm deur die bevolkingsregistrasiewet van 1950 tot 'n kleiner etniese groep onder die Kleurlingras. Die vraag wat nou wel ontstaan, is: Wat het hierdie mense gemeen gehad wat hulle van die res van die Kleurlingras onderskei het?

Benedict Anderson (1983:12) onderskei twee relevante kulturele sisteme, naamlik godsdienstige gemeenskappe en 'n sisteem van oorgeërfde heerskappy. Hierdie sisteme sou van toepassing op die Kaapse Maleiers kon wees, aangesien hulle hoofsaaklik die Islamitiese geloof aanhang en glo in een God, met Muhammed (s.a.w.) as die laaste profeet.

In *Imagined Communities* (1983:13) beklemtoon Anderson die doel van 'n heilige taal en heilige geskrifte as hulpmiddels vir die skepping van "imagined communities". Vir die Kaapse Maleiers sal hierdie heilige taal Arabies wees. Die heilige geskrif van die Moslems, die Quraan, is in Arabies geskryf en verplig sodoende die Moslems om Arabies van 'n jong ouderdom af te bemeester.

Hieruit word dit duidelik dat die Kaapse Maleiers se Islamitiese geloofsoortuiging, gepaardgaande met die idee van 'n gesamentlike herkoms uit die Ooste, moontlik verantwoordelik kan wees vir die etniese klassifisering van hierdie groep mense as die Kaapse Maleiers. Ook die vroeëre gebruik van die Malayutaal het waarskynlik hiertoe bygedra.

### 3.2.6 Etniese identiteit

Wat presies word bedoel met etniese kategorie? Ashcroft *et al* (1998:80) definieer “etnisiteit” as ‘n term wat sedert die sestigjare al hoe meer gebruik is om te verwys na die diversiteit van die mensdom in terme van hul kulture, tradisies, tale, sosiale patrone en herkoms. Vervolgens noem hulle dat dit verwys na die samesmelting van verskillende karaktertrekke wat tot die aard van enige etniese groep spreek. Hierdie karaktertrekke kan gemeenskaplike waardes, norme, geloofsoortuigings, smake, houdings, ervarings en herinneringe insluit. Hulle is verder van mening dat etniese identiteit as ‘n magtige identifiseerder dien, omdat dit iets is wat niemand misgun of op basis waarvan hy/sy verwerp of weggewys kan word nie.

In *Post-Colonial Studies. The Key Concepts* word Shermon se definisie van etnisiteit deur Ashcroft *et al* (1998:83) aangehaal as:

[...] [A] collectivity within a larger society having real or putative common ancestry (that is, memories of a shared historical past whether of origins or of historical experiences such as colonization, immigration, invasion or slavery); a shared consciousness of a separate, named, group identity; and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood.

Shermon raak ‘n belangrike punt aan wanneer hy verwys na ‘n “separate, named, group identity” en “cultural focus on one or more symbolic elements”, omdat dit die kern van Andersheid omskryf. Die blote feit dat daar verwys word na ‘n aparte groep is ‘n aanduiding dat daar sekere elemente is wat verskillend van ‘n ander groep is. Die simboliese elemente volgens Shermon sluit aspekte soos bloedverwantskappe, fisiese karaktertrekke,

geloofsoortuigings, taal en kulturele waardes in. Hiervolgens kan die afleiding gemaak word dat etnisiteit as 'n kenmerk van Andersheid geïdentifiseer kan word.

Verder maak Ashcroft *et al* (1998:84) dit duidelik dat die etniese voorneme van die sestigs verantwoordelik was vir die konstruksie van vele nuwe etnisiteite. Shamiel Jeppie (1987:16) sluit hierby aan deurdat hy ons bewus maak van die “ethnos theory” wat die sosialisering van die individu tot 'n sekere etniese groep onderlê. Dit dien as bevestiging daarvan dat etnisiteit nie 'n natuurlike fenomeen is nie, maar wel 'n geskepte een. So siteer Birgit Pickel (1991:16) vir Leroy Vail wat sê dat “[...] ethnicity is not a natural cultural residue but a consciously crafted ideological creation”.

Pickel (1997:13) haal ook vir Max Weber (1972) aan wat na die etniese groep verwys as 'n groep mense wat subjektief glo in hul gemeenskaplike herkoms as gevolg van hul homogene fisiese karaktertrekke, gebruike en/of herinneringe aan kolonisaie en migrasie. Hierdie oortuiging moet sterk en belangrik genoeg wees om groepformasie te propageer. Hierteenoor gestel is 'n objektiewe bloedverwantskap nie ter sake nie. Ook vir Pickel (1997: 17) is etniese groepe en identiteit 'n konstruksie en moet dit daarvolgens geanaliseer word.

In *Fiksie en identiteitskonstruksie* (2004:52) voer Daniël Willem Burger vanuit 'n antropologiese en sosiologiese perspektief aan dat “waarhede” deur verskillende gemeenskappe of kultuurgroepe op verskillende norme, gelowe, waardes, mites en rituele geskep word. Burger (2004:52) haal vir Geertz aan wat van mening is dat die mensdom “incomplete animals” is en slegs deur kultuur voltooi word. Burger se redenasie is dat mense verskillende kulture skep en dat dié kulture op hul beurt weer verskillende mense skep. Die gevolg hiervan is dat mense uit verskillende taal- en kultuurgroepe die wêreld op verskillende maniere konstrueer sodat daar vir verskillende mense verskillende waarhede bestaan.

Burger (2004:43) sê dat die idee van “vaste waarhede” geleidelik tydens die twintigste eeu met “interpretasies” vervang is. Hiermee suggereer hy dat waarheid beskou kan word as iets wat geskep word eerder as wat dit gevind word. Hierdie interpretasie van Burger sluit aan by Pickel (1997:16), wat die mening huldig dat alle sosiale realiteite’n konstruksie is.

Ashcroft *et al* (1998:80) definieer etnisiteit soos volg:

” Ethnicity is a term that has been used ... to account for human variation in terms of culture, tradition, language, social patterns and ancestry ... . Ethnicity refers to the fusion of many traits that belong to the nature of any ethnic group: a composite of shared values, beliefs, norms, tastes, behaviours, experiences, consciousness of kind, memories and loyalties. A person’s ethnic group is such a powerful identifier because while he or she chooses to remain in it, it is an identity that cannot be denied, rejected or taken away by others”.

Elizabeth Elridge en Fred Morton (1994:11) skryf dat die klem wat daar in die moderne Suid-Afrika op etnisiteit en ras geplaas word, voortspruit uit die feit dat die meeste afstammelinge van die premoderne immigrante na Suid-Afrika nie hul herkoms ken nie. Hierdie onkunde omtrent geografiese oorsprong het meegebring dat baie Suid-Afrikaners sowel sosiaal as wetlik foutief geklassifiseer is. So is grootskaalse eksotiese identiteite geskep. Sommige van hierdie identiteite is volgens die wet geïmplementeer (soos byvoorbeeld die Kleurlingidentiteit) terwyl andere soos die “Kaapse Maleiers” daaruit ontwikkel het. Morton *et al* is van mening dat die konstruksie van identiteite sedert die vroegste jare van nedersetting aan die Kaap alreeds die geskiedenis gevandaliseer het.

Ashcroft *et al* (1998: 89) maak ook melding van die feit dat etno-sielkunde tydens die 1920's gebruik was om die indruk te skep dat daar "natuurlike verskille" tussen die verskillende rasse sowel as etniese groepe bestaan. Die gevolg hiervan was 'n negatiewe uitbeelding van die gekoloniseerdes.

Tog kan daar uit die bostaande inligting omtrent die skepping van etnisiteit deur verskillende teoretici sekere ooreenstemmende hoofaspekte uitgelig word. Hierdie aspekte verwys na:

- Kulturele tradisies
- Geloof
- Gemeenskaplike taal
- Territoriale oorsprong
- Lewenstyl

Daar kan van die veronderstelling uitgegaan word dat hierdie hoofaspekte gestereotipeer word en sodoende die vorming van etniese groepe teweegbring. Die afleiding kan hieruit gemaak word dat die proses van Andersheid wel in sosiale praktyke en voorstellings ingebed lê.

So byvoorbeeld kan daar verwys word na die navorsing wat deur John Schoffield Mayson in 1963 onderneem is. Kenmerke wat Mayson (1963:27-37) aan die Kaapse Maleiers toegeken het, was:

| <b>POSITIEWE KENMERKE</b>  | <b>NEGATIEWE KENMERKE</b>     |
|----------------------------|-------------------------------|
| • Netheid                  | • Dwelmmisbruik               |
| • Toewyding tot mekaar     | • Waansinnige gewelddadigheid |
| • Vreesloosheid/dapperheid | • Drankmisbruik               |

|                                                                                                      |                                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Getrouheid tot die regering waaronder hulle dien</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Sluheid/slinksheid</li> </ul>                       |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Betroubare dienaars en slawe</li> </ul>                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Die gebruik van toermagte en toormiddels</li> </ul> |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Ywerigheid</li> </ul>                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Kwaadaardigheid</li> </ul>                          |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Eerlikheid</li> </ul>                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Wraaklustigheid</li> </ul>                          |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Gelowigheid</li> </ul>                                      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Bygelowigheid</li> </ul>                            |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Intelligensie</li> </ul>                                    | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Oneerlikheid</li> </ul>                             |
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hardwerkendheid</li> </ul>                                  |                                                                                              |

### 3.2.7 Kulturele tradisies

Clyde Kluckhohn, soos gesitêr deur Clifford Geertz (1993:4), definieer kultuur as (1) “the total way of life of people”; (2) “the social legacy the individual acquires from his group”; (3) “a way of thinking, feeling and believing ...”. In die *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (Hornby A.S 2000:284) word kultuur soos volg omskryf: “the customs and beliefs, art, way of life and social organization of a particular country or group”.

In die Brittanica Concise Encyclopedia (<http://www.answers.com/topic/culture> Afgelaai 3 Februarie 2009) word ‘n volledige omskrywing van kultuur gegee as:

“[An] integrated pattern of human knowledge, belief, and behaviour that is both a result of and integral to the human capacity for learning and transmitting knowledge to succeeding generations. Culture thus consists of language, ideas, beliefs, customs, taboos, codes, institutions, tools, techniques, works of art, rituals, ceremonies, and symbols. It has played a crucial role in human evolution allowing human beings to adapt the

environment to their own purposes rather than depend solely on natural selection to achieve adaptive success. Every human society has its own particular culture, or sociocultural system. Variation among cultures is attributable to such factors as differing physical habitats and resources; the range of possibilities inherent in areas such as language, ritual, and social organization; and historical phenomena such as the development of links with other cultures. An individual's attitudes, values, ideals, and beliefs are greatly influenced by the culture (or cultures) in which he or she lives. Culture change takes place as a result of ecological, socioeconomic, political, religious, or other fundamental factors affecting a society”.

Kultuur blyk dus die gereedskap te wees waarmee die mens homself vereenselwig om by die samelewing aan te pas. Dit sluit aspekte soos taal, tradisies, geloofsoortuigings, kleredrag, waardes en rituele in.

Vergelyk ook Darian-Smith, Gunner & Nuttall (1996:3): “It is through the cultural processes of imagining, seeing, historicizing and remembering that space is transformed into place, and geographical territory into a culturally defined landscape.”

Vir die Kaapse Maleiers sentreer kultuur hoofsaaklik rondom hul geloof. Feeste soos *Muharram* (die eerste maand in die Islamitiese nuwejaar), *Ramadaan* (vas-periode), *Eid* (Kersfees), doopmaal, troues, *Mouloud un Nabie* (ereblyk aan die profeet Muhammed), *Gadat* (gebedsaande), *tamat Quran* (die suksesvolle memorisering van die hele Quran) ens. word gevier met die Islamitiese geloof as basis. Tog bestaan daar ook tradisies soos onder

andere die Kaapse klopse, verjaardagvierings, huweliksherdenkings ens. wat nie aan die geloof toegeskryf word nie.

### *3.2.8 Marginalisering*

Die postkoloniale teorie maak dit duidelik dat die koloniseerders hulself afskei of distansieer van die gekoloniseerdes op die basis van fisieke en geestelike kenmerke, as gevolg van hulle eie idee van beskawing. Dit kan beskou word as die koloniseerders wat hulself as verskillend sien van die gekoloniseerdes en dus die Ander. As gevolg van hierdie proses, asook deur die prioritisering van hul (die koloniseerders se) eie belangrikheid, kan die gevolgtrekking gemaak word dat die ander (nie-blanke) rasse gemarginaliseer word.

Bill Ashcroft *et al* (1998:135) definieer marginaliteit soos volg: “Being on the margin, marginal. The perception and discription of experience as “marginal” is a consequence of the binaristic structure of various kinds of dominant discourses, such as patriarchy, imperialism and ethnocentrism, which imply that certain forms of experience are peripheral.”

Lisa Onbelet (2007:par.1) is van mening dat Andersheid ook oorwegend met gemarginaliseerde mense geassosieer is, veral diegene wat as gevolg van hulle verskille van die dominante groep ontmagtig was en ook van ‘n stem in die soiale, godsdienstige en politieke wêreld beroof was.

Dit bring ons terug by die vraag oor die Kaapse Maleiers. Kan die afleiding gemaak word dat die Kaapse Maleiers wel gemarginaliseer word op grond van hulle Andersheid in terme van hul unieke kulturele en godsdienstige eienskappe sowel as hulle taal, territoriale oorsprong en lewenstyl?

Ten einde die waarheid omtrent die bogenoemde afleiding vas te stel, asook of hierdie persepsie in die literatuur verewig is, sal die werk van I.D. du Plessis en Rayda Jacobs onder die loep geneem word.

### **3.3 Metodologie**

Om die navorsingstelling te toets, sal die postkoloniale teorie as besigtigingsmiddel gebruik word om geselekteerde tekste te analiseer. Spesifieke aandag sal geskenk word aan die toepassing van die bevindinge wat in hierdie studie deur dié kritiese teorie bekend gemaak is.

Die spesifieke tekste waarop gekonsentreer sal word, is stories uit *Drie Wêrelde* en *Uit die Slamse Buurt: Deel I en II* van I.D. du Plessis, en *The Slave Book* deur Rayda Jacobs.

Hierdie tekste konsentreer spesifiek op die uitbeelding van die Kaapse Maleiers en hul kultuur en sal dus van onskatbare waarde vir hierdie studie wees. Die keuse van die spesifieke skrywers is daarop gebaseer dat hulle ekstensiewe navorsing in die Maleiersgemeenskap gedoen en heelwat inligting omtrent hierdie groep gepubliseer het.

#### **3.3.1 Data**

Die drie korpustekste in die letterkunde, naamlik teoretiese tekste, objektetekste en metatekste dien as databasis vir hierdie studie. Teoretiese tekste verwys na tekste wat oor die literatuurteorie handel en vir hierdie doel is data uit die werk van Edward Said, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm en Terence Ranger, Michael Pickering, Van der Merwe en Viljoen, Shamiel Jeppie en Goolam Vahed, Birgit Pickel, Ashcroft *et al* en Albert Memmi versamel.

As basis vir die objektetekste, wat hoofsaaklik verwys na tekste soos verhale, romans, gedigte en dramas, word data uit die werk van I.D. du Plessis en Rayda Jacobs bestudeer. In

terme van die gebruik van metatekste, wat verwys na tekste soos byvoorbeeld resensies, tesse en artikels, word die werk van verskeie skrywers ondersoek om meer lig op 'n betrokke area te werp. Etlike voorbeelde van die gebruik van sulke tekste is die tesse van Shamiel Jeppie oor die herskepping van die Kaapse Maleieridentiteit, die artikel van Henriette Roos oor "Die representasie van Islam in die Afrikaanse letterkunde" en ook die inligting wat die navorser tydens 'n simposium oor slawerny aan die Universiteit van Stellenbosch versamel het.

Hierdie spesifieke werkswyse word gebruik omdat dit tot die onderwerp van hierdie studie spreek en terselfdertyd die taak van die navorser vergemaklik.

Die data vir sowel die navorsingsontwerp as die toepassingshoofstukke is versamel uit die werk van erkende teoretici en skrywers. Edward Said, bekend as die vader van oriëntalisme en postkoloniale studies, se werk word op omvattende wyse in hierdie studie aangewend, juis omdat dit konsentreer op oriëntalisme, wat aanvanklik aanleiding gegee het tot die studie van die Ander en ook verantwoordelik was vir die ontstaan van postkoloniale studies.

Data versamel uit die werk van Birgit Pickel, Benedict Anderson en Eric Hobsbawm dien as die basis vir die teorie rondom identiteitskonstruksie. Aangesien hierdie studie konsentreer op die identiteit van die Kaapse Maleiers, word die werk van die bogenoemde teoretici as belangrik geag omdat hulle alreeds gevorderde werk op hierdie gebied gedoen het. Die stelling van Birgit Pickel dat alle sosiale realiteite 'n konstruksie is, bring ons terug na die probleemstelling: As alle identiteite 'n konstruksie is, waarom word die Kaapse Maleieridentiteit dan as omstrede beskou?

Data uit die werk van Michael Pickering word hoofsaaklik gebruik vir die teorie oor stereotipering. Dit dien ook as ondersteuning van die teorie rondom Andersheid.

Die bevindinge uit die bogenoemde data sal op die sprokies oor die Kaapse Maleiers wat deur I.D. du Plessis opgeneem is, toegepas word. Die doel vir die gebruik van hierdie stories is om vas te stel hoe Du Plessis die Kaapse Maleiers uitbeeld en of Shamiel Jeppie se bewering dat Du Plessis die Kaapse Maleieridentiteit wou herskep, enige gewig dra.

Rayda Jacobs se werk word hoofsaaklik introspektief gebruik om vas te stel hoe 'n Kaapse Maleiers (alhoewel sy hierdie tipering/terminologie ontken) haar eie kultuur uitbeeld. Terselfdertyd word dit as vergelykende maatstaf gebruik om vas te stel of Du Plessis wel verantwoordelik is vir die herskepping van die Kaapse Maleieridentiteit soos dit hedendaags uitgebeeld word.

### *3.3.2 Analise*

Met behulp van die kritiese teorie, postkolonialisme, sal tekstuele analise onderneem word ten einde vas te stel hoe hierdie tekste die mense bekend as Kaapse Maleiers uitbeeld. Volgens Johann Mouton (2001:168) is hierdie metodes identiek in dié opsig dat hulle lig werp op die betekenis van tekste, historiese periodes, sosio-politieke gebeurtenisse en kulturele tendense. Tekstuele analise, volgens Alan McKee (2003:1), verwys na 'n metodologie waarvolgens navorsers inligting inwin en interpreteer ten einde te verstaan hoe mense uit verskillende kulture en sub-kulture sin maak van die wêreld om hulle en ook hoe hulle in hul eie wêreld inpas. Dit word in die aanlynwoordeboek (<http://www.babylon.com> [Afgelaai op 29 Julie 2009]) omskryf as hoofsaaklik afkomstig van die Franse strukturaliste onder andere, Claude Levi-Strauss, Michel Foucault en Jean Piaget, wat die menslike denke, storievertelling, mites en tekste bestudeer het. So byvoorbeeld word daar genoem dat Foucault argumenteer dat die wyse waarop die wêreld waargeneem en verstaan word en weens die gesproke en geskrewe teks uitgebeeld word, sentraal tot die begrip van 'n sekere periode of samelewing en die manier hoe mag georganiseer word, staan. Hieruit blyk tekstuele analise die beste keuse as metodiek vir hierdie studie te wees, aangesien daar

spesifiek op tekste van geselekteerde skrywers en hul uitbeelding van die Kaapse Maleiers gefokus word.

Hoewel hierdie metode volgens Mouton sy sterk punte het, beklemtoon hy ook die beperkinge. Volgens Mouton (2001:168) lê die beperkinge daarin opgesluit dat die kwaliteit en outentisiteit van tekste 'n beslissende aandeel in die kwaliteit van die interpretasie daarvan het. 'n Verskeidenheid interpretasies kan die leser verwar eerder as inlig.

Aan die ander kant is hy van mening dat die navorser die gevaar loop van interpretasie-bevooroordeeldheid. Dit beteken dat die navorser dalk selektief en bevooroordeeld in sy/haar interpretasie van 'n teks kan wees. Hy beskou ook die onopsetlike waninterpretasie van 'n teks as moontlike gevaar vir die navorser.

Die bogenoemde elemente is van belang vir hierdie studie deurdat dit aanklank vind by die skepping van die Kaapse Maleieridentiteit, wat volgens verskeie teoretici soos onder andere Muhammed Haroun, Shamiel Jeppie, Muhammed Adhikari, Yusuf Da Costa ens. 'n omstrede identiteit is. Van der Merwe en Viljoen (1998:172) is van mening dat angstigheid oor afstamming en die onsekerheid van identiteit tipies Postkoloniaal is en ook deels die obsessies met eie kultuur en grondgebied verklaar. Hulle is verder van mening dat "postkolonialisme" as benaming gebruik kan word vir kulture wat ingrypend beïnvloed is deur Westerse koloniserings. Hierdie stelling sou van toepassing wees op die Kaapse Maleierkultuur, deurdat dit wil voorkom asof hierdie kultuur 'n Westerse skepping is deur die samevoeging van 'n aantal verskillende kulture (omdat die Kaapse Maleiers van verskeie plekke soos Indonesië, die Sunda-Eilande, Madagaskar, ens. afkomstig is) wat as een kultuur, naamlik dié van die Kaapse Maleiers as komend uit die Ooste en dus verbonde aan al die Westerse idees omtrent die Ooste, bekend geword het.

### *3.3.3 Analitiese leesstrategie*

Teen die agtergrond van postkolonialisme sal daar vir hierdie studie van 'n spesifieke leesstrategie gebruik gemaak word, wat beskryf kan word in terme van die “hermeneutiese” leesstrategie van die Franse filosoof, Paul Ricoeur, naamlik die “hermeneutics of suspicion.”

Paul Ricoeur (1981:6) onderskei tussen die “hermeneutics of faith” en die “hermeneutics of suspicion”. Die “hermeneutics of faith” is daarop gemik om 'n teks vanuit sy oorspronklike bedoeling te benader en sodoende ongeskonde en intak te laat. Die “hermeneutics of suspicion”, daarenteen, het ten doel om die onderliggende betekenis en verskuilde aannames van 'n teks uit te lig. Toril Moi (1994:24) illustreer die stryd tussen hierdie twee konsepte in *Sexual/Textual Politics* waar sy verwys na “reading against the grain”. Hierdeur word die geskil tussen die outeur se bedoeling en die leser se interpretasie van 'n teks blootgelê. Dit veronderstel ook die leser se reg tot 'n bepaalde standpunt wat mag verskil van die outeur se oorspronklike bedoeling, maar terseldertyd moet besef dat sy interpretasie ook nie verabsoluteer mag word nie.

Moi bevestig dat bevooroordeeldheid die interpretasie van 'n teks heeltemal uit proporsie kan ruk. Sy is van mening dat eie vooroordele en sekerhede aan die kant van die leser konflik tussen die leser en teks/outeur kan veroorsaak wat, indien met suspisie bejeën, tot 'n kringloop van voortdurende betekening/interpretasie kan lei.

In *Double Standards in Isaiah* verklaar Andrew Davies (2000:18) die term “reading against the grain” deur daarop te wys dat outeurs van tekste oor retoriese strategieë beskik waardeur hulle probeer om sekere ideologieë in die teks te enkodeer wat ten doel het om die leser te beïnvloed. Hy haal vir David Clines aan wat sê dat “reading against the grain implies that there is a grain. It implies that texts have designs on their readers and wish to persuade them of something or other. It implies that there are ideologies inscribed in texts, and that the readers implied by texts share the texts ideologies”. Dit bevestig dus die onderliggende konflik tussen die outeur en die leser se perspektiewe.

Die behoefte van die outeur dat die teks verstaan word, sowel as die behoefte van die leser om die teks te interpreteer en verstaan, speel 'n belangrike rol in die hermeneutiek. Vir die outomatiese realisering hiervan word die leser/interpreteerder genoodsaak om die sielkundige sowel as grammatiese dimensies by die lees van 'n teks in ag te neem. In gevalle waar hierdie benadering nie gevolg word nie, kan bevooroordeeldheid waarvan Moi melding maak, heel moontlik die resultaat wees. Die leser moet dus in ag neem dat die teks onder andere die produk van die outeur se geskiedkundige agtergrond en sosiale posisie is. Volgens Angela Hope en Jason S. LeCoure (hermeneutics: par.6) sluit William Dilthey hierby aan deur te sê dat nie net die outeur se agtergrond en gedagtegang in ag geneem moet word nie, maar ook sy kultuur. Dilthey omskryf 'n teks as 'n kulturele konstruksie.

Robinson (1995:17) lewer egter kritiek op hierdie leesstrategie deurdat hy aanvoer dat dit “te oop” funksioneer. Sy redenasie is dat die hermeneutiek van suspisie 'n leesstrategie is wat 'n konstante sirkeleffek tot gevolg kan hê en nie daarin slaag om (moontlike) eenheid met die outeur se oorspronklike bedoeling te vind nie.

Postkoloniaaal gesien maak hierdie leesstrategie dit moontlik dat die teks intak gehou word deur die hermeneutiek van geloof (waarskynlik die outeur se perspektief) onderwyl die hermeneutiek van suspisie die moontlik onderliggende betekenisse en aannames ondersoek. Die gebruik van hierdie leesstrategie is geskik vir hierdie studie omdat dit, soos Moi uitwys ten opsigte van die feministiese ondersoeke, ook vir die postkoloniale ondersoek onderliggende politieke doelwitte blootlê, en ook tot dieper insig in menslike houdings, aksies, kulturele instellings en kommunikasie lei.

Teen die agtergrond van die postkoloniale teorie is bepaalde merkers van identiteit en Andersheid in sowel die werk van Du Plessis as dié van Jacobs geïdentifiseer.

### *3.3.4 Merkers van Identiteitskonstruksie en Andersheid*

Deur analitiese stipes is die volgende merkers deurlopend geïdentifiseer:

Liggaamlike attribute

Geloof

Magsposisie

Naamgewing teenoor naamloosheid

Stereotipering deur middel van naamgewing

Stilswye/stemloosheid

Ruimte

Reg en geregtigheid teenoor kriminaliteit

Voorkoms/ identiteit/ bloedvermenging

Voorkoms: wit teenoor anderskleurigheid

Posisie: Sentraal teenoor periferie

Beskaafdheid teenoor nie-beskaafdheid

Die karnavaleske

Werksetiek

Kleredrag

Die bo-natuurlike en misterieuse

Transformasie

### **3.4 Afsluiting**

Die werk van die geselekteerde skrywers sal in die hieropvolgende hoofstukke deeglik geanaliseer word. Elke skrywer se werk sal in 'n afsonderlike hoofstuk benader word waarvolgens dit aan dieselfde maatstawwe en merkers onderwerp sal word.

## HOOFSTUK 4

### ANALISE VAN VERSKEIE TEKSTE DEUR I.D. DU PLESSIS

#### **4.1. Inleiding**

In hierdie hoofstuk sal verskillende kortverhale van I.D. du Plessis geanaliseer word. Die tekste wat ter sake kom, is vervat in *Drie Wêreldes*, *The Malay Quarter*, *Uit die Slamse Buurt: Deel I* en *Uit die Slamse Buurt: Deel II*.

#### **4.2 Kort agtergrond van I.D. du Plessis**

Izak David du Plessis is op 25 Junie 1900 gebore. Hy voltooi sy skoolloopbaan aan die Hoër Seunskool Wynberg in Kaapstad, en sy tersiêre opleiding aan die Universiteit van Kaapstad, waar hy in 1932 as dosent aangestel word. In 1935 voltooi hy sy doktorsgraad met lof. Die titel van sy verhandeling is: *Die bydrae van die Kaapse Maleiers tot die Afrikaanse volkslied*. Dit blyk uit sy biografie dat hy wel berese was, veral in Europa, Suid-Amerika en die Ooste. Hy debuteer in 1931 met sy eerste digbundel, *Lied van Ali en ander gedigte*. (Literatuur in Context (geen datum: p.1).

Du Plessis se besondere belangstelling in die sosiale en kulturele lewe van die Kaapse Maleiers het daartoe aanleiding gegee dat hy in 1948 Hoof van die Instituut vir Maleise Studies aan die Universiteit van Kaapstad geword het. Tussen 1953 en 1963 het Du Plessis as Sekretaris en Adviseur vir Kleurlingsake gedien waar sy bydraes gelei het tot die ontstaan van die Universiteit van Wes-Kaapland waarvan hy die eerste Kanselier geword het.

Du Plessis word algemeen erken as 'n skrywer van formaat wat heelwat gepubliseer het, veral in die poësie en korter prosa.

#### ***4.3 Belangrikheid van I.D. du Plessis vir hierdie studie***

Die keuse van I.D. du Plessis se tekste vir hierdie studie berus grotendeels daarop dat hy uitgebreide navorsing binne die Maleiersgemeenskap onderneem het. Sy gekonsentreerde belangstelling in hierdie spesifieke gemeenskap, asook die feit dat hy verantwoordelik is vir die bewaring van baie Maleieroratuur, dien as verdere motivering vir die gebruik van hierdie skrywer.

Daar word kortliks aandag gegee aan die agtergrond en ideologie vanwaaruit hierdie skrywer skryf. Hiermee word hoegenaamd nie bedoel om sy skryfwyse of werk te verdedig nie, maar om wel erkenning te gee aan die tydperk en konteks waarbinne die tekste geskryf is, teenoor die postkoloniale perspektief.

Hoewel daar (soos reeds in hierdie studie genoem) deur sekere teoretici die aanname gemaak word dat hy verantwoordelik is vir die herskepping van die Kaapse Maleieridentiteit en gemeet aan die inligting oor identiteitskonstruksie wat in hierdie studie genoem word, ontstaan die vraag weereens: Is Du Plessis regtig verantwoordelik vir die herskepping van die Kaapse Maleiers en indien wel, wat het in hierdie kultuur ontbreek wat herskepping nodig gehad het?

In die artikel “Die representasie van Islam in die Afrikaanse letterkunde” bevestig Henriette Roos (2003:2) die teenwoordigheid van driehonderdjaar se invloed van Islam op die Afrikaanse letterkunde. Sy maak melding van die feit dat die teenwoordigheid van Islam aantoonbaar is in Afrikaanse tekste wat oor die afgelope 150 jaar geskryf is. 'n Belangrike punt wat sy in hierdie artikel aanraak, is wanneer sy vir Kahler (1988:96) aanhaal wat van

mening is dat “van hierdie geskifte gehandel het oor geheime rituele wat in die intellektuele kringe van die Moslems onderhou is sodat die produksie van Arabies-Afrikaanse tekste moontlik voortgesit is”. Dit is aanduidend van die preserving van ‘n eie Kaapse Maleierkultuur deur die Kaapse Maleiers self. Dit beteken dat daar wel ‘n kultuur was om te preserveer en dat dit behoue gebly en oorgedra is deur die “geheime rituele” wat deur die Maleiers self onderhou is. Die aanname dat Du Plessis dus die Maleiers herskep het, laat nog steeds die vraag oop: In watter opsig het hy die Kaapse Maleiers herskep?

Du Plessis se betrokkenheid by die Kaapse Maleiers word bevraagteken omdat sommige meen dat hy slegs by hierdie gemeenskap betrokke was ter bevordering van sy eie politieke posisie terwyl andere sy betrokkenheid as blote belangstelling in die Ander aanvaar. So byvoorbeeld noem Jeppie (1987:9) dat Du Plessis deur sy vriend D.F. Malan, Eerste Minister gedurende daardie tyd, die “slamse koning” genoem is. Jeppie voer aan dat Du Plessis in 1950, met die aanvang van Apartheidstrukturering, as ‘n “neutrale” figuur erken wou word wat slegs in die “bevordering” van die “kleurlingmense” belang gestel het. Jeppie (1987:8) meen ook dat Du Plessis se bekendheid as skrywer, digter en akademikus onder die heersersklas tot sy voordeel gestrek het vir die aanstelling as Hoofkommissaris van Kleurlingsake. Hierdeur skep Jeppie die indruk dat Du Plessis se bedoeling met die Kleurlingmense nie eerbaar was nie omdat hy deur middel van die misbruik (onder die vaandel van eerbaarheid) van hierdie mense vir homself ‘n posisie in die regering wou verseker.

Tog noem hy ook dat die kulturele en politieke konteks waarbinne Du Plessis as intellektualis ontwikkel het, die skepping van ‘n “Afrikanernasie” ten doel gehad het. Die koloniale ideologie van “Blank is beter” asook die politieke agtergrond van die tyd waarin die tekste geskep is, speel ook ‘n belangrike rol.

Vernon February (1998:12) noem dat Du Plessis oortuigend aangedui het dat die Kaapse Maleiers deur hul taal, liedjies, grappe, eiesoortige kookkuns en volksvertellings 'n kerndeel van die Afrikaanse kultuurgeskiedenis uitmaak. Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat Du Plessis oortuigend die Andersheid van die Kaapse Maleierkultuur geïdentifiseer het en dat dit nie noodwendig in die politieke lig waarmee dit bejeën is, gesien moet word nie. Om hierby aan te sluit noem Henriette Roos (2003:5) dat veral in die geval van die ouer wit Afrikaanse outeurs waarvan Du Plessis deel uitmaak, "n groot deel van hulle werk as voorbeelde van so 'n persoonlike vereenselwiging met en sensitiwiteit vir die wêreld van die Ander geles kan word." Die bogenoemde sitate staan in direkte kontras met Jeppie se aanname dat Du Plessis die Kaapse Maleier herskep het vir sy eie politieke gewin.

In 'n onlangse doktrale proefskrif, "Postkolonialiteit in die twintigste- en een-en-twintigste-eeuse Afrikaanse drama met klem op die na-sestigers", word gesê dat Westerse "kennis" "die stereotipering en koloniale onderwerping van die Oosterling geregverdig het, en in ooreenstemming met Suid-Afrika se apartheidsbeleid" is (Van der Merwe 2003:6). Daar moet in gedagte gehou word dat Du Plessis se werk kort voor en in die hart van die Apartheidsera gepubliseer is en dat hy heel moontlik deur die denkrigtings van daardie tyd beïnvloed is. Van der Merwe (2003:132) noem dat blanke oorheersing van apartheid na die Nederlandse en Britse kolonisasie van Suider-Afrika teruggevoer kan word. Verder huldig sy die mening dat indien apartheid as 'n vorm van kolonialisme, met ander woorde 'n diskoers van meerderwaardigheid beskou word, Britse kolonisasie ook klasse- en rasseteeenstrydighede toon.

Van der Merwe (2003: Opsomming) noem ook dat terme soos "koloniaal", "postkoloniaal" en "post-koloniaal" in die Suid-Afrikaanse opset problematies is "omdat daar binne verskillende oorheersings verskillende identiteite gekonstrueer is". Sy sê tereg dat die koloniale verlede

nie deur die postkoloniale hede weggeskryf kan word nie, maar noem wel dat postkoloniale diskoerse 'n nuwe denkproses aandui waarin kulturele, intellektuele, ekonomiese of politieke prosesse saamspan in die ontbloting van kolonialisme. Hierdeur word gebeure wat in die verlede geïgnoreer is of vanuit die “verkeerde” historiese perspektief benader is, in berekening gebring. Dit beteken dus dat die gekoloniseerde 'n stem verkry.

Die demokratiese verkiesing van 1994 kan beskou word as die finale ontmaskering van die koloniale struktuur en die beginpunt van 'n postkoloniale era. Fokusverskuiwing in die Afrikaanse letterkunde is een van die resultate wat in die postkoloniale Suid-Afrika teweeggebring is.

Beduidend in die werk van Gerwel (1983:10) rondom die onderwerp oor die nie-blankes in die Suid-Afrikaanse letterkunde is die feit dat hy noem dat André Brink vir Du Plessis as die enigste belangrike literator uitwys wat in 'n oorsig van dié aard nie spesifieke melding maak van die rassetema nie. Dit bring ons terug by die hermeneutiek van geloof en die hermeneutiek van suspisie. Is dit moontlik dat Du Plessis se werk die Kaapse Maleiers volgens die hermeneutiek van geloof uitbeeld, maar ook volgens die hermeneutiek van suspisie geïnterpreteer moet word waardeur heelwat meer blootgelê word oor die outeur, sy bedoelinge, en postkoloniaal gesien, sy (moontlike) verskuilde agenda?

Deur nadere ondersoek in te stel in Du Plessis se *Drie wêrelde* sal daar gepoog word om antwoorde op die probleemstelling sowel as die bogenoemde vraag te kry.

Belangrik om hier te noem is die reg om te publiseer. Volgens Evans en Seeber (2000:4) was die Suid-Afrikaanse sosiale geskiedenis onderhou en selfs ontwerp deur wat gepubliseer en nie gepubliseer mag word nie. Kolonialisme gevolg deur apartheid, omskryf deur die uitruiling van idees, het die ontwikkeling van identiteite vertraag ten gunste van 'n

ideologie van uitsluiting. Hierdeur word dit duidelik dat vele skrywers aan hierdie maatreëls onderwerp was ten einde hul werk gepubliseer te kry.

#### **4.4 Analise van *Drie Wêrelde* (1970)**

L.C. Bruwer, wat die inleiding skryf tot die Du Plessis-tekste (1970:9), verdeel die verhale in drie werklikhede, die “Wit Wêreld”, “Bruin Wêreld” en “Ander Wêreld”. Die stories uit hierdie verskillende wêrelde sal elk aan die identiteitsmerkers gemeet word.

##### *4.4.1 Liggaamlike attribute*

Die kritiese prosesse wat na identiteit en Andersheid kyk, fokus in die eerste instansie op die liggaamlike attribute. Die fisiese voorkoms en identiteitsvorming, en die aan- of afwesigheid van spesifieke attribute tree op as identiteitskeppers en dra by tot die posisies van bemagtiging en ontmagtiging.

In “Rooidam se Reënmaker” uit “Wit Wêreld” maak ons kennis met Oom Koos en sy vrou Tant Hessie, hul buurman Jan Venter en sy seun Kleinjan. Die koloniale ideologie word duidelik in hierdie verhaal uitgebeeld deurdat dit die wit wêreld as hardwerkend, goedgesind, godsdienstig, gasvry en dus positief uitbeeld. Die eienskap van hardwerkendheid kom na vore in Oom Koos wat so sterk gebou is dat hy die plaaswerk “alleen” kan behartig. Geen melding word hier gemaak van die “jong”, Jakob, en sy bydrae tot die plaaswerk nie. Dit suggereer dus dat die blanke sterk en magtig genoeg is om alles self te doen. Hierdie aspek word geïllustreer in die woorde “[m]et sy helderblou oë, breë skouers en sterk hande lyk hy mans genoeg om elke moeilikheid die hoof te bied”. Hierdie uitbeelding van blank as sterk en “mans genoeg om elke moeilikheid die hoof te bied” is tipies kolonialisties en skep die indruk dat geen hulp van andere (werkers) regtig benodig word nie. Tog word daar in die verhaal van Jakob, die plaaswerker, melding gemaak, maar geen beskrywing van sy liggaamsbou word gegee nie. Postkoloniaal gelees, is dit aanduidend van imperialisme wat

nie net op die liggaamlike inskripsies van ras en geslag fokus nie, maar ook die liggaam as sodanig wil beheer. Die feit dat Oom Koos se liggaamsbou in detail as 'n sterk liggaam beskryf word teenoor Jakob wie se liggaamsbou glad nie beskryf word nie, kan simbolies gelees word as die mag van die blanke wêreld teenoor die nie-blanke wêreld. Onmiddellike ontmagtiging van die Ander (nie-blanke wêreld/Jakob) kan hier waargeneem word. Dit suggereer ook dat die blanke ras dominant is teenoor die nie-blanke ras wat onderdanig en “ongesien”/ongemerkt in die verhaal optree. Blankheid word dus gelees as pertinent en aanwesig, teenoor nie-blankheid as afwesig.

Die skrywer se bydrae tot hierdie uitbeelding kan ook bevraagteken word. Die kontras tussen die gedetailleerde beskrywing van Oom Koos se liggaamsbou teenoor die afwesigheid van Jakob se liggaamsbou is duidelik merkbaar en suggereer dat die skrywer self die blanke wêreld as verhewe bo die nie-blanke wêreld beskou het. Aan die ander kant moet die teks ook aan sy tyd gebonde bly en kon die skrywer heel moontlik probeer het om die situasie van daardie tyd uit te beeld.

In “Oom Sors en die weduwee” word die rol van die blanke vrou in die wit wêreld deeglik uitgebeeld. Die koloniale perspektief van “die vrou se plek is in die kombuis” word pragtig in hierdie verhaal uitgebeeld in die vorm van Oom Sors se soektog na 'n vrou wat kan kook. Hy noem immers in die verhaal dat “'n [v]roumens moet leer kook, anders verloor sy haar houvas op haar man”.

Die belangrikheid van die vrou in die wit wêreld word in hierdie verhaal as “agter die kospotte” uitgebeeld. Daar word ook melding gemaak van die feit dat dit 'n man se werk is om sy vrou op haar plek te hou. Boonop word daar verwys na die vrou se “teleurstelling” indien haar man nie “mans genoeg” is om haar op haar plek te hou nie. Dit beeld die rol van nie net die blanke vrou uit nie, maar die “vrou” in die geheel vanuit die koloniale perspektief.

Sy moet eerbiedig en onderdanig wees. Hier word die blanke vrou deur haar blanke (opponent/teenoorgestelde) man onderdruk, wat tipies van die koloniale tydperk is.

Die “vrou” se rol is Anders as dié van die man. In Oom Sors se gedagtegang word daar duidelike onderskeid tussen die manlike en vroulike rolle getref toe hy vir Tant Doortjie met die skaapskeerderij moes gaan raad gee. Hy het week geword en gedink “dis mos darem nie ‘n vrou se werk nie, ewe min as wat knope aanwerk ‘n man s’n is”. Die “swakheid van die blanke vrou”/die “hulpvaardigheid van die blanke man” word ook hierdeur uitgebeeld. Hierteenoor staan die sterk liggaam van die man. In hierdie verhaal word daar ook melding gemaak van Oom Sors se sterkgeboude liggaam en hoe hy die alleenboerdery kan hanteer. “Ai’ Mietjie” het darem by oorlede Tant Hessie geleer hoe om te kook en kan darem na Oom Sors se maag omsien.

Die teenwoordigheid en relevansie van die blanke man se liggaamsbou in die bogenoemde verhale suggereer krag en dus mag teenoor nie net die afwesigheid van die nie-blanke liggaam nie, maar ook wel teenoor die swakker liggaamsbou van die blanke vrou. Hierdie patriargale uitbeelding van die blanke man as verhewe bo sowel die nie-blankes as die blanke vrou, is tipies van die kolonialistiese denkrigting.

Deur sowel die nie-blankes as die blanke vrou teen hierdie agtergrond uit te beeld, kan daar dus van Du Plessis gesê word, dat hy die teks so realisties as moontlik en dus getrou aan sy tyd probeer uitbeeld.

#### *4.4.2 Geloof*

Geloof as merker van identiteit beskik oor sowel politieke en ekonomiese as sosiale implikasies. Godsdienste kan beskou word as ‘n merker wat sowel gebruik word om te skep as om te arbitreer en te verset. Die beoefening van godsdienstige mag vorm ‘n belangrike deel in die konstruksie van persoonlike, sosiale en nasionale identiteit.

In “Rooidam se Reënmaker” word Oom Koos se gelowigheid vasgevang in die woorde: “Dis nie vir ons om te sê waarom ons so min reën kry nie. Ons Liewenheer weet hoe hy die waters moet versprei.” Die tweestryd tussen sy behepthheid met die reën en sy geloof in God word beproef. Hierdie “twyfelagtigheid” van Oom Koos staan in teenstelling met die koloniale beeld van die vaste gelowige van die wit wêreld. Sy diepgesetelde geloof in God wat altyd heenkome bied, word in die volgende woorde geïllustreer: “En ons het darem nog altyd ‘n uitkoms gehad.” Hierdie woorde suggereer dat dit die blanke se sterk geloof in God is wat verantwoordelik is vir sy oorfloed. Hierdie geloof staan in kontras met Jakob, die bruin plaaswerker, wat nooit in hierdie verhaal in gesprek met God tree nie. Die afleiding kan dus gemaak word dat die blankes se geloof sterker as dié van die nie-blankes uitgebeeld word. Die gelowigheid van die blankes word verder geïllustreer deur die onderstaande aanhaling waarin Oom Koos se intieme gespreksvoering met God na vore kom: “Ag, liewe Heer,” bid hy, “ek het dit nie so bedoel nie. Dit was maar net om die vee te red. Neem hierdie beker van ons weg, o Heer, en verlos ons uit die bese ...” Dus word die blanke deur sy sterk geloof in God verhef bo die nie-blanke, wat minder gelowig of selfs ongelowig is. Hierdie tipe redenasie het selfs tydens die latere apartheids-era afgespeel waar die blanke hul posisie deur Godsdiens en die Bybel probeer regverdig het.

Oom Koos se twyfelagtigheid oor die reën sinspeel daarop dat hy in onsekerheid oor God verkeer. Dit vorm ‘n kontras met die sekerheid van God se genade. Vir die leser beeld dit ‘n wankelrigheid uit en kan dit ook simbolies as twyfel oor sy posisie op die plaas gelees word.

In “Karnaval” uit “Bruin Wêreld” word daar vertel van die tradisies van die Kaapse Maleiers. Die verhaal handel oor die karnaval wat tydens die nuwejaar deur die Kaapse Maleiers gevier word. Ons maak hier kennis met Cassiem, ‘n Maleier wat werk by ‘n plek waar wynvate vervaardig word. Dit is iets waarteen die Islamitiese geloof (inheemse kennis) sterk gekant is, aangesien die inname, vervaardiging en verpakking van enige alkoholiese

drank teen die leerstellings van Islam is. Interessant in hierdie verhaal, word die karakter Cassiem juis in 'n werksruimte ingeskryf wat heeltemal teen sy geloof stryk. Postkoloniaal gesien, ondersteun hierdie vorm van uitbeelding van 'n Moslemkarakter die Europese persepsie rondom Islam- en Moslemheid. Vir Van Zyl (2008: 52) kan die oorsprong van hierdie tipe uitbeelding herlei word tot die inval van Europa deur Islamitiese swart Algeriërs/"Blackamoors". Swart slawe wat uitgebeeld is in Oosterse drag dui op 'n skakel met Islam, en is dus as negatief of eksoties beskou. Hierdie identifisering van 'n swart velkleur met die Ooste het die beeld geskep van swart mense as "sondig, gevaarlik en minderwaardig". Ania Loomba (1998:93) sluit hierby aan deurdat sy noem dat godsdienstige en kulturele bevooroordeeldheid teenoor swartheid en Islam, waarvan albei as die handewerk van die duiwel beskou is, gelei het tot die nouer konneksie tussen die twee. Met die Europese koloniale uitbreiding is hierdie vroeëre idees versterk en uitgebrei. Nieteenstaande die groot verskille tussen koloniale stelsels van verskeie Europese nasies, blyk dit tog of hulle soortgelyke stereotipes van die Ander genereer. Dus: luiheid, aggressie, geweld, hebsug, seksuele promiskuiteit, dierlikheid, onbeskaafdheid, onkunde en irrasionaliteit is slegs 'n paar van die kenmerke wat in hierdie verhale aan die Ander toegeken word.

Hierdie uitbeelding van die Maleiers kan met suspisie bejeën word omdat Du Plessis daardeur suggereer dat die Maleiers, hoewel dit teen sy geloof is, wel by die vervaardiging van wynvate betrokke is. Dit dui op 'n onstabiele geloofsoortuiging en skep die indruk dat, indien geforseer om dit te doen, die Maleiers sy godsdiens eenkant toe sal skuif ten einde 'n bestaan te maak.

Tog beeld Du Plessis die karakter se omstandighede op so 'n wyse uit dat hy gedwing word om daar te werk, aangesien "werk skaars is en daar is baie monde om te voed". Hierdeur beeld hy die karakter se omstandighede op 'n geloofwaardige wyse uit en word die skaarste van werk ook beklemtoon.

Die geloofsaspek is pertinent opmerkbaar in die werk van Du Plessis. Duidelike verskille tussen die verhewe blanke Christengeloof teenoor die onderdanige en wrede Islamgeloof is te bespeur wanneer die volgende verhale teenoor mekaar gestel word. In die “Wit wêreld” kom Oom Koos se geloof in die verhaal “Rooidam se Reënmaker” sterk na vore teenoor byvoorbeeld die boosheid van die Islamgeloof soos uitgebeeld in “Die Djin vrou”, “Najimdien” en “Alhara” (*Uit die Slamse Buurt Deel I en II*). Die Djin vrou eet aan ‘n lyk en Alhara word getoor deur haar bose stiefpa – duidelike voorbeelde van inherente boosheid. Die karakteruitbeelding van die Islamitiese personasies dui dus telkens op besetenheid, wreedheid en gewelddadigheid. Aan die ander kant word die personasies behorende tot die Christengeloof as sterk gelowig en rein voorgehou.

#### 4.4.3 Magsposisie

Mag en bemagtiging is merkers wat sentraal in die postkolonialisme staan. Hoewel ander identiteitsmerkers ook geïdentifiseer kan word, beklemtoon postkolonialisme hoofsaaklik die mag van die dominante groep teenoor die subjektiewe groep. Met mag en bemagtiging besit die een groep die vermoë om homself bo ‘n ander te verhef deur die ander groep as Ander te beskou.

In “Rooidam se Reënmaker” uit “Wit Wêreld” word Tant Hessie se gasvryheid erken toe sy haar gaste verwelkom en dié reageer met “Dis nou van my buurvrou! Sy kom nooit met leë hande nie”, terwyl die bediende wat eintlik met die skinkbord staan, geen erkenning kry nie. Die “baas-kneg-verhouding” word hier uitgebeeld deurdat daar na die kneg as “jong” verwys word en behalwe vir die vasmaak van die perde en die oorhandiging van die brief, nie weer in die verhaal genoem word nie. Die onbelangrikheid van die diensmeisie en die jong word hierdeur uitgebeeld. Die koloniale mentaliteit van die baas-kneg-verhouding verwesenlik in hierdie opsig ‘n magsposisie van pertinensie van Tant Hessie teenoor die stilswe van die bediende, asook die dominansie van Oom Koos teenoor die afhanklikheid van die jong. Dit

gaan dus oor die onderliggende positiewe en negatiewe stukragte van mag en ontmagtiging, van afgebakende magstrukture en die gevolglike ondermyning van die identiteit van die anderskleurige.

Die afwesige aanwesigheid van die diensmeisie en die “jong” dui daarop dat, hoewel daar van hul hulp gebruik gemaak word, of selfs dat hulle moontlik verantwoordelik is vir die oorgrote meerderheid van die plaaswerk, hulle nie belangrik genoeg geag word om regtig in die verhaal genoem te word nie. Hulle deelname aan die plaas word dus hierdeur misken. Dit dui op die onderdrukte posisie van die anderskleurige as onderdanige en dus onbelangrike. Slegs die werk van die blanke Tant Hessie en Oom Koos verkry erkenning en word waardig geag om in die verhaal genoem te word. Hier word weereens mag teenoor ontmagtiging weerspieël en die erkenning van die anderkleurige se bydrae, onderdruk. Die identiteit van die nie-blanke as onderdrukte en die blanke as heerser kom duidelik in hierdie verhaal na vore.

#### *4.4.4 Naamgewing teenoor Naamloosheid*

Edward Deluzain (1996) skryf in ‘n artikel oor naamgewing en persoonlike identiteit die volgende:

This bestowal of name and identity is a kind of symbolic contract between the society and the individual. Seen from one side of the contract, by giving a name the society confirms the individual's existence and acknowledges its responsibilities toward that person. The name differentiates the child from others; thus, the society will be able to treat and deal with the child as someone with needs and feelings different from those of other people. Through the name, the individual becomes part of the history of

the society, and, because of the name, his or her deeds will exist  
separate from the deeds of others.

Hierdie samevatting oor die belang van 'n naam as identiteitsmerker dien ter ondersteuning van identiteitskonstruksie en erkenning van 'n persoon se bestaan.

Die naamloosheid van die diensmeisie in “Rooidam se Reënmaker” uit “Wit Wêreld” staan sentraal teenoor die “blanke” karakters wat wel name het. Dit kan geïnterpreteer word as die identiteitloosheid van die nie-blanke karakters wat tipies koloniaal van aard is. Dit beteken dus dat die diensmeisie se bestaansreg misken word. Die werkers is tydens die koloniale era nie beskou as mense nie, maar wel as besittings. Die koloniale diskoers is skuldig daaraan dat die gekoloniseerdes tot koloniale stomheid gedwing en hulle subjektiwiteit aangetas is. Dus was die gekoloniseerdes oorreed om hulle minderwaardige samestelling te aanvaar, wat van hulle 'n stemlose nonidentiteit gemaak het. Hierdie verswyging aan die kant van die gekoloniseerde het die magposisie wat die sentrum “blanke” opgeëis het, verwesenlik. Van der Merwe (2003:29) meen dat hierdie verswyging van die nie-blanke karakters in Afrikaanse tekste daartoe aanleiding gegee het “dat die koloniale diskoers uitsluitlik vanuit die wit koloniseerder se perspektief, vanuit 'n Europese, estetiese tradisie, gekonstrueer is”. Hier kan Du Plessis se uitbeelding van die nie-blanke karakters weer bevraagteken word. Indien Van der Merwe se aanname korrek is, sou dit beteken dat Du Plessis se uitbeelding van die nie-blanke karakters die koloniale diskoers van blanke heersers en nie-blanke onderdruktes volg. Dit impliseer dus dat Du Plessis se werk die rasseposisie van sy tyd uitbeeld.

Die feit dat daar van die term “jong” gebruik gemaak word, kan daarop dui dat daar nie net min aandag aan die nie-blanke se intellek geskenk word nie, maar dit kan ook op ontmagtiging dui – in die sin dat die nie-blanke nie dieselfde mag as die blanke het nie en dus onderdanig aan die blanke moet wees. Hierdeur word die nie-blanke verkleineer tot

minderwaardige en sodoende sy “plek”/posisie aangedui. Daar kan ook beweer word dat die term “jong” van die woorde jonk, jonkheid, jongeling afgelei word, wat dui op onvolwassenheid. Hierdie term word dus as verkleinerende term gebruik wat voorgee dat die intellek van die nie-blanke onvolwasse en dus kinderlik is teenoor dié van die blanke.

Die HAT (Odendal *et al* 2005:500) omskryf die term “jong” soos volg: “Attributiewe vorm van jonk”, “Benaming vir ‘n bruin of swart man in diens by iemand – tans neerhalend aangevoel en weinig gebruiklik”, Kleintjie van ‘n dier.” Hierdie definisie vind aansluiting by Jakes Gerwel (1983:18) se verwysing na hierdie tipe terminologie as “bevestiging van die gekleurde se status as ewige kind ...” Hy beskryf hierdie kinderlike stereotipe van die nie-blanke karakters as karakters “wat ‘n kinderlik-roekelose en onverantwoordelike lewe van pret en sonde lei (met) ‘n weldoener-baas wat hulle probeer ophef en op die regte pad hou ...” (Gerwel 1983:174). Die nie-blanke, volgens Gerwel, word dus simbolies van naïewe onskuld wat as gevolg van hul swak opvoeding meegebring word, terwyl die blanke karakter as die opgevoede en redder gesien word. Die HAT se definisie van die term “jong” as “die kleintjie van ‘n dier” suggereer dat daar nie net min van die nie-blanke se intellek gedink is nie, maar wel ook as nie-menslik. Dit sou waarskynlik die onbelangrikheid van hul teenwoordigheid in en op die plaas kan bevestig. Die hersiening of herinterpretasie van opposisies is ‘n postkoloniale werkswyse, wat poog om die gesentraliseerde figure/karakters te desentraliseer, en bestaande politiese magposisies te destabiliseer. So word daar nou klem geplaas op die randkarakters en hulle posisies herwaardeer en binne ‘n nuwe konteks gelees.

Die term “ai/ai’a” soos gebruik word in “Oom Sors en die Weduwee” uit “Wit Wêreld”, verwys volgens die HAT (Odendal *et al* 1965:38) na: “Ouerige kleurlingvrou – ook wel, nie-blanke vrou. Vroeër ‘n beleefde vorm vir so ‘n persoon teenoor outa.” Die gebruik van hierdie term dui op Andersheid. Dit vestig die leser se aandag daarop dat hierdie persoon nie van blanke afkoms is nie, maar wel anderskleurig.

Die gebruik van die raspejoratief “aia” in hierdie verhaal denoteer dubbele marginalisering deurdat “ai Mietjie” eerstens as gevolg van haar anderskleurigheid en tweedens as vrou gemarginaliseer word. Haar minderwaardigheid en onderdanigheid aan die blanke meesteres word in hierdie term vervat. Ook haar onbekwaamheid as kok word geïllustreer in Oom Koos se woorde dat sy vrou haar geleer het om te kook. Hierdeur word haar posisie as vrou in twyfel getrek omdat kokery in daardie tyd beskou is as die rol van die vrou. “Ai Mietjie” behoort dus haarself gelukkig te ag dat haar meesteres haar darem geleer het om te kook!

Christa Engela van Zyl (2008:60) vergelyk in haar magisterverhandeling die figuur “aia” met die Mammy-stereotipe in Amerika. Volgens haar deel hierdie stereotipes dieselfde karaktertrekke, aangesien albei dui op “’n figuur wat tevrede was met haar posisie as slavin, en gekant was teen slawe-opstande [...]”. Die aia-stereotipe is gewoonlik van toepassing op oorgewig, onwelriekende en onaantreklike huishulpe in die Suid-Afrikaanse opset.

Die Andersheid van die “aia”, onderliggend aan die werking van kolonialisme, kom duidelik in hierdie verhaal na vore. Die blote gebruik van die raspejoratief “aia”, in plaas van slegs die persoon se naam te gebruik soos in die geval van die blanke karakters, beeld duidelik uit dat hierdie persoon nie dieselfde as die blanke karakters is nie. Daar is dus ‘n rasverskil, klasverskil en posisieverskil tussen die “aia” en die blanke karakters. Ook die naamloosheid van die nie-blanke karakters teenoor die naamtoekenning aan die blanke karakters kan daarop dui dat slegs die blanke goed genoeg geag was om ‘n naam en dus identiteit te hê terwyl die nie-blanke naamloos en dus identiteitloos bly.

Dit is belangrik om by die analise van stories uit “Wit Wêreld” te onthou dat Du Plessis vanuit sy eie ervaringswêreld of, soos Bruwer (Du Plessis 1970:10) dit noem, van sy eie

rasgenote skryf. Van Coller (Cloete 1992:483) sê dat “in die poging om die totale boodskap te realiseer, is dit nodig om die outeursvisie baie duidelik te agterhaal”. Hy benadruk ook die belang van prospeksies en retrospeksies wat by uitstek geskik is om “die outeur se visie, idee of tema te beklemtoon óf deur die skep van afwagting (prospeksie) óf deur die gee van tekens van verwesenliking óf albei”. Teen hierdie agtergrond sou die afleiding dus gemaak kan word dat Du Plessis deur die gebruik van hierdie raspejoratiewe ‘n realistiese uitbeelding van sy tyd probeer gee. Hoewel hierdie uitbeelding skokkend is om raak te lees in die postkoloniale era, weerspieël dit steeds die geskiedenis van hierdie land. Daar kan dus gesê word dat die konkrete outeur se bedoeling om sy wêreld aan die leser uit te beeld intak bly, omdat sowel die blanke as die nie-blanke heel moontlik aan dieselfde uitbeelding van ‘n blanke perspektief blootgestel is.

Voorts kan die leser suspisies raak deur ‘n moontlike versteekte boodskap, naamlik dat “elke ras op sy plek bly” en dus deur naamgewing, byvoorbeeld “aia” of “jong”, op sy plek gehou word. Postkoloniaal gelees sou die aanname uit die bostaande verhale gemaak kan word dat Du Plessis probeer om ‘n “rein” beeld van die blanke wêreld te skep deur hul godsdienstigheid, gasvryheid, goedgesindheid en kwesbaarheid aan die leser voor te hou. Verder kan daar ook gespekuleer word dat Du Plessis genoeg neem met die orde van daardie tyd aangesien die Ander/nie-blanke werkers minstens twee keer in die bostaande verhale voorkom. Die feit dat daar nie van hulle arbeid erkenning gegee word nie, sal dan as aanduidend van hul onbelangrikheid in daardie samelewing geïnterpreteer kan word.

In die verhaal “Blou Jan” uit “Bruin Wêreld”, beeld Du Plessis die wrede kringloop waaraan soveel kleurlinge onderwerp word, uit. Die verhaal begin by Blou Jan, die “algemeen erkende leier” van ‘n bende. Daar word na hom sowel as die ander bendelede verwys as “klonkies”. Dit is aanduidend daarvan dat hulle nie blank is nie, maar wel uit die nie-blanke wêreld kom. Raspejoratiewe woorde, volgens Etienne van Heerden (1992:63); soos onder andere, “klonkie”, “jong”, “meid”, “outa”, “ai” ensovoorts wat op ‘n rassistiese wyse na Ander

mense verwys, is niks nuuts in die Suid-Afrikaanse samelewing nie. En ook niks nuuts vir die wit en spesifiek Afrikaanssprekende nie. Daarbenewens noem Van Heerden dat 'n studie deur Derek Gowlett (1984), *Linguistic manifestations of ethnic attitudes in South Africa*, bevind het dat Afrikaans in vergelyking met ander tale in Suid-Afrika "ryker" is aan terme wat na "anderskleuriges" verwys.

#### *4.4.5 Stereotipering deur middel van naamgewing*

Van Zyl (2008:2) stem in 'n mate saam daarmee dat Suid-Afrika "ryker" aan terme vir "anderskleuriges" is deurdat sy noem dat negatiewe stereotipes ná demokrasie nog steeds 'n houvas op die Suid-Afrikaanse samelewing het ongeag van die feit dat nuwe wette en sosio-politieke veranderings in plek gestel is. Sy is verder van mening dat die meeste Suid-Afrikaners glo dat hierdie stereotipes hul oorsprong in die Apartheidswetgewing van voor 1994 het. Tog dui haar navorsing daarop dat die negatiewe stereotipering van Afrikane sedert die antieke tyd in Egipte, klassieke Griekeland, gedurende die Middeleeue, die negentiende eeu en daarna aangetref word. Hierdeur bewys sy hoe skadelik en langdurig die effek van stereotipering kan wees indien dit met eienskappe soos 'n kultuurgroep se intellek, werksetiek, kriminaliteit en seksualiteit verbind word. Beduidend in haar navorsing is die kolonialiseringproses, nie net in die sin van die inwinning van kolonies nie, maar ook die kolonialisering van denke. Van Zyl bring die kern van stereotipering en rassisme na vore waardeur 'n herhaaldelike vaslegging van raspejoratiewe en negatiewe benaminge albei partye, onderdrukker en onderdrukte, hul posisie as "natuurlik" aanvaar.

#### *4.4.6 Stilswye/Stemloosheid*

Van der Merwe (2003:187) noem dat die marginalisering van vroue as bevestiging dien van die interpretasie dat die postkoloniale diskoers verskeie vorms van onderdrukking insluit. Die lot van veral die nie-wit vrou word verswyg en nie regtig van belang geag nie. Volgens haar laat hierdie onhoorbare stem van die nie-wit vrou die letterkunde onbevry en is sy ook van

mening dat die verswyging van swart karakters die idee bevestig dat die realiteit wat geskep is, die werk van die wit koloniseerder is.

Gayatri Spivak (1985:27) ondersoek die stilswye van die onderdruktes in haar artikel *Can the subaltern speak*. Sy kyk veral na die probleme wat deur die onderdruktes ervaar word en fokus op die onderdrukke vrou wat, volgens haar, 'n dubbelle onderdrukking ondergaan, 'n gevolg van sowel die kolonialistiese geskiedenis as van die ideologiese konstruksie van die manlike as dominante geslag. Sy gaan van die veronderstelling uit dat indien die onderdruktes nie 'n stem het nie, die vrou hierdie situasie dubbeld ontgeld. Sy kom tot die slotsom dat die "subaltern cannot speak" aangesien representasie/uitbeelding nog steeds in gebruik is. Tog doen sy 'n beroep op intellektuele vrouens om die vraag rondom stilswye nie daar te laat nie. Die postkolonialisme dien in hierdie opsig as 'n medium waardeur die stemme van die gemarginaliseerdes gehoor kan word.

Onder stilswye as 'n vorm van identiteitskepping kan twee tipes stilswye duidelik onderskei word:

1. Stilswye oor 'n karakter.
2. Stilswye van die karakter self.

In "Rooidam se Reënmaker" uit "Wit Wêreld" is die diensmeisie stemloos. Sowel haar stemloosheid as haar naamloosheid word uitgebeeld in die volgende woorde: "Tant Hessie kom uit die huis gevolg deur die bediende met 'n skinkbord." Die woorde "bediende" en "skinkbord" verklaar haar posisie in die huis as werker en onderdanige. Postkoloniaal kan dit gesien word as verklarend van die nie-blanke as ondergeskikte en soos Gerwel (1983:68) dit noem, afhanklik van die blanke. Die feit dat Tant Hessie "gevolg" word deur die bediende kan ook simbolies geles word as die blanke leier gevolg deur die nie-blanke volger.

Die diensmeisie se bydrae in die huis word ook verswyg deurdat Tant Hessie al die krediet ontvang vir die kos wat voorberei word wanneer die buurman sê: “Dis nou van my buurvrou! [...] Sy kom nooit leë hande nie.” Stilswye sowel oor as aan die kant van die karakter is hier duidelik sigbaar. Tant Hessie verswyg die ware identiteit van die kok, deurdat sy stilbly en self die krediet aanvaar. Die diensmeisie se verswyging van die ware identiteit van die kok, kan óf uit vrees wees, óf omdat die skrywer nie enige woorde aan hierdie karakter beskikbaar stel om te sê nie, met die doel om haar nonidentiteit uit te beeld. Hierdeur illustreer Du Plessis die onderdrukking van veral die nie-blanke vrou en die ontkenning van haar bestaan as mens teenoor die erkenning van die blanke vrou as mens.

In teenstelling met Tant Hessie en Tant Doortjie se kookkuns, wat telkens in “Oom Sors en die Weduwee” uit “Wit Wêreld” genoem word, word “ai” Mietjie se kookvernuf slegs eenkeer genoem. Weereens word die bydrae van die bediende, “ai’ Mietjie”, en die plaaswerker, Jafta, nie erken nie. Behalwe vir die melk van die koei en die inspan van die perde word daar geen verdere melding van die plaaswerker gemaak nie. Dit vestig die aandag op die onbelangrikheid van die bediende en die plaaswerker wat lei tot marginalisering nie net binne die konteks van die verhaal nie, maar ook binne wyer sosiale konteks.

#### *4.4.7 Ruimte*

Ruimte en die indeling van landskap dien ook as identiteitsmerker. Van der Merwe (2003:193) huldig die mening dat ras, taal, geslag, seksualiteit, kultuur en etnisiteit in die konstruksie van identiteit in interaksie met grond en plek, dus ruimte, staan. Sy argumenteer verder dat skrywers aan die beginjare van die Afrikaanse letterkunde deur die landskapruimte die bestaansreg van die Afrikanervolk wou bevestig.

In “Rooidam se Reënmaker” uit “Wit Wêreld” word ruimte as bepaler van identiteit uitgebeeld in Oom Koos se bekommernis oor die droogte wat in die Karoo ervaar word en dus ‘n harde slag vir sy plaas beteken. Hierdie bekommernis word vervat in die woorde:

Hy ken sy wêreld, hierdie diep rooi aarde wat net op water wag  
om sy vrugbaarheid te toon. Sy gedagtes wei oor die groen jare  
wat hy op sy plaas geken het, toe die soetgras in die laagtes na  
die eerste somerreën ‘n lus vir die oog was, en die bossies byna  
gekraak het soos hulle groei (Du Plessis 1970:17).

Hierdeur word Oom Koos se spesiale verhouding met die grond aan die leser getoon. Sy hele bestaan word bedreig indien daar nie binnekort reën val nie. Postkoloniaal gelees kan dit verwys na ‘n bedreiging van sy identiteit of bestaansreg as meester van die plaas en gesaghebbende. Van der Merwe (2003:9) voer aan dat die superioriteit van die koloniseerder se kultuur bevestig word deur ‘n bepaalde verhouding tot sy omgewing. Sy noem ook dat daar ten opsigte van ruimte vasgestel is dat ras, taal, geslag, seksualiteit, kultuur en etnisiteit in die konstruksie van identiteit in interaksie met grond en plek staan. Sy haal ook vir Wasserman aan wat hiermee saamstem omdat hy melding maak van boeregeslagte wie se identiteit aan die grond en familieplaas verbind is (2003:9). Oom Koos is heerser van die grond/aarde waarop hy hom bevind, en alles daarop (mense insluitend) is aan hom ondergeskik.

J.M. Coetzee (1988:4) verklaar die gevolg van kolonialisme as die proses waardeur die blanke bevolking hulleself onderskei het van die inheemse bevolking omdat hulle die grond “beter” kon benut. Hierdie gevolgtrekking is ondersteun deur hul redenasie dat hulle oor die vermoë beskik om landbou toe te pas en nie net van jag afhanklik is soos die inheemse bevolking nie. Die blankes het dus hulle “harde werk” as verheffingsmeganisme bo die ander

bevolkingsgroepe misbruik. Hierdie hardwerkendheidseienskap moes ook so in die letterkunde uitgebeeld word.

Coetzee (1988:71) huldig verder die mening dat die nie-blanke in die literatuur op die agtergrond geplaas is weens 'n gebrek aan verbeelding aan die kant van die blankes oor hoe om die onteierende nie-blankes te laat inpas by die idilliese uitbeelding van die blanke ruimte.

Die agtergrond en karakteruitbeelding word dus deur die hermeneutiek van geloof intak gehou deurdat dit die ideologie van die koloniale era duidelik uitbeeld. Die dominante rol van die blanke persoon, sy status en sy prominensie word pragtig in hierdie verhaal uitgebeeld. Hierteenoor staan die naamlose nie-blanke karakter, sonder eiendom (plaas), plaaswerker en misken. Die tipiese koloniale verhouding tussen baas en kneg kom duidelik in hierdie verhaal na vore. Daar kan dus geargumenteer word dat Du Plessis slegs vashou aan die tradisie van die plaasroman in sy uitbeelding van die nie-blanke bevolking van Suid-Afrika. Gemeet aan die hermeneutiek van suspisie sou daar van hierdie verhaal gesê kon word dat Du Plessis doelbewus die karakters op so 'n manier uitbeeld dat dit daarop gerig is om die blankes te herinner aan hul posisie in die samelewing en dat die nie-blankes op hulle plek gehou moet word deur nie erkenning aan hul arbeid te gee nie.

In “Blou Jan” beeld Du Plessis die bruin wêreld en die wêreld van die Kaapse Maleiers as duister, onderduims, skelm en arm uit. So byvoorbeeld word daar nie gepraat van die huise in die buurt nie, maar wel van die “bouvallige krotte”. Die area, “Distrik Ses” met sy nou straatjies, word uitgebeeld as 'n plek waar mense opmekaar bly. Daar word ook na die mense van hierdie bruin wêreld verwys as

[v]reemde skepsels, met harde onverskillige oë waarin die  
wanhoop skuil, en vermaerde hande wat soos kloue in die

skemering uitsteek: roofdiere van die hawestad, hierdie mense, wat maar 'n paar honderd tree van die helderverligte strate woon, waar silwer en kristal in die winkelvensters skitter en die geur van ryk kos hul uit die restaurant toewaai; bannelinge na die buitenste duisternis, wat net genoeg van die lig kan sien om te besef wat hulle moet ontbeer; verbitterde wesens wat hul leed teenoor medemens en dier probeer versmoor (Du Plessis:1970:68).

Hierdie beeld van die bruin wêreld word direk teenoor die knus wêreld van die blankes gestel omdat hy op 'n subtile wyse die beligte wêreld van die blankes teenoor die verdofte wêreld van die bruinmense stel. Simbolies gesproke verwys "lig" na reinheid, helderheid, goedheid, maagdelikheid, witheid en lewe terwyl "duisternis" verwys na onreinheid, donkerte, onheiligheid, slegtigheid, onsedelikheid en dood. So word ook die honger van die bruin wêreld teenoor die geur van ryk kos uit die restaurant, waar bruines nie toegelaat is nie, gestel. Ook die armoede van die bruin wêreld word teenoor die silwer en kristal in die winkelvensters geplaas. Hierdeur word die bruin wêreld op die periferie teenoor die blanke wêreld wat die sentrum uitmaak, uitgebeeld. Die karakters op die periferie word uitgedaag deur die helderheid van die lewe van die karakters in die sentrum deurdat hierdie lewe tog so naby hulle is maar tog ook so ver. Die wreedheid van hierdie uitbeelding lê opgesluit in die woorde "wat net genoeg van die lig kan sien om te besef wat hulle moet ontbeer ...".

Daar word ook na die bruinmense verwys as "vreemde skepsels, met harde onverskillige oë waarin die wanhoop skuil [...]. Roofdiere van die hawestad." Postkoloniaal gesien dui hierdie uitbeelding soos Boehmer (1995:80) dit noem op verworpenheid, swakheid en Andersheid van die gekoloniseerde teenoor die Europese karakter. Die "harde onverskillige oë waarin die wanhoop skuil" dui op hierdie mense se moedeloosheid in terme van hul posisie in die samelewing en dat daar vir hulle geen hoop tot 'n beter toekoms is nie. Die gebruik van die kragtige woord, "roofdier", wat deur die HAT (Odendal *et al* 2005:949) verklaar word as:

“Vleisetende dier wat ander diere vang en opvreet”, dui daarop dat hierdie bruinmense nie net as Anders gesien word nie, maar ook as ‘n gevaar uitgebeeld word. Dit kan moontlik geïnterpreteer word as ‘n manier om skeiding tussen die blanke wêreld en die bruin wêreld te bewerkstellig.

Die afleiding kan dus gemaak word dat Du Plessis die leser probeer bewus maak van die omstandighede waarin andere bly en die tweestryd en onreg waarin hulle gedompel is. Gesien teen die agtergrond van Du Plessis se posisie as Hoofkommissaris van Kleurlingsake waarna Jeppie (1987:8) skertsend verwys as dat hy “die belange van die Kleurlinge op die hart dra”, sou daar tog gesê kon word dat hy deur hierdie uitbeelding deernis by die leser probeer aanwakker wat dalk daartoe kan lei dat hierdie mense in ‘n ander lig beskou word. Let ook op die gebruik van “wanhoop”, “vermaerde”, “bannelinge”, “ontbeer” en “verbitterde wesens” (Du Plessis 1970:68). Die feit dat Blou Jan steel, word daardeur geregverdig dat hy honger is en die skans waaronder hy dit doen, “Ek steel omdat ek wil!” kan moontlik as verdedigingsmeganisme gesien word. Vir Bruwer (Du Plessis 1970:11) hou die hele karakteraad van die “klonkie” wat deur sy agtergrond tot misdadiger omvorm word en die gebeure wat daaruit voortvloei, verband met die botsing tussen die twee wêrelde: dié van die bruin skollie en die ‘blanke’ gereg.

Die tweestryd binne die hoofkarakter, Blou Jan, word ook waargeneem in die woorde:

[...] was dit sy amp om te neem wat hom nie toekom nie, om homself te voed en tegelykertyd wraak te neem op ‘n samelewing waarin hy van sy eerste jare af ‘n vyand gesien het, ‘n sameswering van mense wat daarop uit was om hom te vertrap, wat hom wou dwing om alles te doen waarin hy geen sin gehad het nie, en hom belet het om dinge te doen wat in sy oë die moeite geloon het (Du Plessis 1970:67).

Hierdeur kon Du Plessis die onreg wat hierdie mense aangedoen is, probeer uitbeeld. Dit kan ook wys op die verset wat binne die karakter opwel, en sy magteloosheid om enigiets aan sy posisie te doen.

Postkoloniaal gesien sluit die uitbeelding van die karakter Blou Jan as “skollie” aan by wat Gerwel (1983:33) noem die stereotipering van die kleurling/Jollie Hotnot as “[v]uil, lui, onbetroubaar, skelm en onsedelik ... met ‘n gulsige voorliefde vir tabak, drank en vuurwapens ...”. Die uitbeelding van die gekoloniseerde in terme van ontmagtigde posisies vind aanklank by Mishra en Hodge se standpunt rondom vorme van uitbuiting en dominansie. Deur die gekoloniseerde in ‘n ontmagtigde posisie te plaas, verhef die koloniseerder hom tot dominante posisie. Die verhaal is deurtrek met voorbeelde wat na die afskuwelike toestand van die buurt verwys en sodoende ‘n walglikheid en vreesaanjaende gevoel by die leser aanwakker.

Die ruimte waarin die verhaal hom afspeel, naamlik Distrik Ses, met sy nou straatjies en sy onheilspellende karakters, die taal wat gebesig word (Kaapse Afrikaans) en ook die geskiedenis van die omgewing dra by tot wat Ashcroft *et al* (1995:6) noem ‘n belangrike onderdeel van die postkoloniale diskoers. In *Key concepts in Post-Colonial Studies* definieer Ashcroft (1998:182) ruimte soos volg:

[I]f we see place as not simply a neutral location for the imperial project, we can see how intimately place is involved in the development of identity, how deeply it is involved in history, and how deeply implicated it is in the systems of representation --- language, writing and the creative arts – that develop in any society but in colonized societies in particular.

Die ruimte waarin Blou Jan hom bevind, naamlik die krotbuurt, Distrik Ses, het geweldige impak op die vorming van sy identiteit as ondergeskikte, minderbevoorregte, magtelose.

Vermeulen (2003:79) bestempel ruimte en die indeling van landskap as 'n belangrike merker in die apartheidsbestel. Sy sê dat die "apartheid-landkaart nie die toevallige resultaat van ruimtelike verteenwoordigings is nie", maar wel die produk van 'n gekompliseerde en genuanseerde herskepping van sosio-geografiese verhoudings wat sodoende die skepping van rasidentiteite in terme van hul ruimte/buurt tot gevolg het. Sy siteer ook vir Baker (1993:2) wat sê dat "een van die uitwerkings van kolonisasie is dat die gekoloniseerde beskryf word in terme van dualiteit, 'n 'postcolonial doubled identity and history', met die gevolg dat die gekoloniseerdes hul identiteit moet definieer in terme van die gesplitste ruimtes waarin hulle leef."

In "Twee Lewens" uit "Bruin Wêreld" vorm die kamertjie waarin Ali slaap 'n sterk kontras met die kamertjie by sy huis. Die nuwe kamer word luuks uitgebeeld, terwyl die kamertjie in die kleurlinggbuurt waar Ali vandaan kom as armsalig uitgebeeld word. Dit dui dus ook op die kontras tussen blanke lewe en die kleurlinglewe. Hierdie helder kamer kan as simbolies van 'n beter lewenswyse geles word. So kan ook die netheid van die kamer met die onnetheid van sy kleurlingbuurt vergelyk word. Die ruimte waarin hy hom in die blanke buurt bevind, is heeltemal die teenoorgestelde van sy ruimte in die kleurlingbuurt wat van beperkte, opgekropte ruimte en armoede spreek.

Die eintlike tema van hierdie verhaal fokus op die aspek rondom die liefde oor die kleurgrens heen. Met Ali wat hom nou in 'n nuwe wêreld bevind, word sy karakter uitgebeeld as iemand wat toenadering soek tot "die baas se dogter". Hoewel hy haar van 'n afstand bewonder, word hierdie hunkering na Miemie vir hom verwarrend en laat vir hom "dinge moontlik lyk wat nie vir hom bestem was nie". Hierdeur maak die skrywer weereens die leser bewus van die onmoontlikheid van so 'n situasie/verhouding in daardie tyd. Tog beeld hy Ali uit as

iemand wat, omdat hy so lig van kleur is en “amper blank” lyk, hom verbeel dat hy dalk die blanke wêreld kan betree. Hier beeld Du Plessis weereens die identiteitskrisis van die kleurling en veral dié wat ligter van velkleur is, uit. Dit sou as wreed beskou kon word, omdat die karakter hoopvol is vir iets wat hom nie beskore is nie. Dit sou ook kon dui op Du Plessis se afkeer vir hierdie tipe verhouding wat op ‘n subtile wyse in sy werk weerspieël word.

Ali se liefde word so in detail bespreek dat hy in sy verwarring verhef word en die blanke wêreld betree. Sy karakter word op so ‘n manier uitgebeeld dat hy “wat in sy verwarring blank is” so ver gaan deur te sê dat “[...] eendag wanneer hy sterk genoeg was, [...] hy [sou] probeer help; hy sou afkyk na die plek waar hy eers gestaan het, in dié niemandsland tussen die swart en die wit wêreld, en hy sou sy hand uitsteek en probeer help”. Die gebruik van die woord “niemandsland” dien ter ondersteuning van Ali se verwarring oor sy identiteit. Hy sien homself as ‘n “tussenin mens” tussen die wit en die swart wêreld. Die kleurlingwêreld het dus vir hierdie karakter geen ware identiteit nie, vandaar die woord “niemandsland”. Ook die feit dat hy eendag as hy sterk genoeg is, sal “afkyk” na hierdie niemandsland waar hy vandaan kom, suggereer dat die karakter die blanke wêreld as verhewe bo sy niemandsland sien. Hierdie niemandsland is dus iets om bejammer te word. Hier kan weereens die vraag gevra word of dit die outeur is wat sy idees deur middel van die karakter aan die leser bekend maak of dit die karakter self is wat so negatief teenoor sy herkoms, omgewing en lewenstyl voel.

Vanuit die hermeneutiek van geloof kan die bostaande aanhaling verwys na die moontlike verlange van die kleurling om die blanke wêreld te betree en sodoende ‘n “vaste identiteit” vir homself te bekom. Postkoloniaal gelees is hierdie uitbeelding tipies van die koloniale denkwysie in die opsig dat dit die Ander (kleurling) as swakker en minderwaardig uitbeeld. Die hermeneutiek van suspisie sou hierdie uitbeelding as vernederend beskou en ook die uitbeelding van die blanke teenoor die kleurling daarin sien reflekteer.

Die onmoontlikheid van die situasie word uitgebeeld in die laaste paragraaf van hierdie verhaal toe Miemie skielik bewus word van Ali se gevoelens nadat hy haar hand verbind het. Haar reaksie word soos volg uitgebeeld: “Al die tradisies van haar ras het gerebeller teen wat sy daar gesien het [...]” Ali word wreed na die realiteit teruggeruk toe Miemie hom bedank deur te sê: “Dankie, my jong.” (81). Hierdeur ruk sy hom terug na die realiteit deur vir hom sy spesifieke plek/ruimte aan te wys.

Hierdie aanhaling hang saam met Birgit Pickel se aanname (1997:32) (soos reeds vroeër in hierdie studie genoem) omtrent identiteitskonstruksie wat die resultaat van gevarieerde vorms van sosiale interaksie is. Miemie se stryd tussen haarself, haar tradisies en die kategorisering van haar ras, verhoed haar om uiting te gee aan die gevoelens wat sy dalk vir Ali voel. Sy reageer dus deur vir Ali op sy plek te sit met die woorde: “Dankie, my jong,” en hou sodoende die plek van haar ras intak. Die gebruik van die term “jong”, wat ook in hierdie geval na dienskneg verwys, in samehang met die wete dat Ali iets vir haar voel, wettig volgens Gerwel (1983:72) “die siening van gekleurdes waarin die gewone menslike gevoelens en verhoudings glad nie of slegs op die mees elementêre vlak aan hulle toegedig word”. Hierdie raspejoratief word in hierdie geval dus gebruik om vir Ali sy posisie, plek/ruimte, in die samelewing te laat besef.

In “Die Kompstuin” uit “Bruin Wêreld” word ruimte geïllustreer in die vorm van ‘n Maleierseun wat bewus word van ‘n wêreld beter as die een waaraan hy gewoon is. Vir Ishmael openbaar sy teenwoordigheid in die Kompstuin ‘n ander wêreld waaraan hy nie gewoon is nie. Die natuurskoon en rustigheid vorm ‘n kontras met die wêreld wat vir hom bekend is. Dit word hoofsaaklik vasgevang in die woorde: “Hy dink aan die verskil tussen die plek waarin hy moet slaap en eet en loswerkies vir sy ouers doen, en hierdie Tuin”. Die tuin kan simbolies van die Tuin van Eden of die paradys gelees word. Vir die karakter is die Kompstuin ver verwyderd van sy eie deurmekaar wêreld en simboliseer dit die paradys.

“Vroeër, toe hy die Kompstuin nie geken het nie, was die straat waarin hy woon vir hom soos dit moet wees: met blikke en vuilgoed wat orals rondlê en waswater wat gedurig in poeletjies staan waarin die klonkies modder maak om mekaar mee te bestook”. Hier kan ‘n duidelike kontras tussen die vuil woonbuurt teenoor die skoon tuin sowel as die geordendheid van die tuin teenoor die ongeordendheid van die woonbuurt waargeneem word. Hiermee gepaardgaande kan die tuin ook dui op uitverkorenheid teenoor verworpenheid. Slegs mense van ‘n bepaalde ras word in die tuin toegelaat terwyl andere wat nie tot hierdie groep of ras behoort nie, die tuin belet word. Dus kan die afleiding gemaak word dat slegs die uitverkore ras vrye toegang tot die paradys het terwyl die nie-blankes van hierdie voorreg weerhou word.

Hierdie aanhaling vind aanklank by wat Van Zyl (2008:2) as “natuurlik aanvaar” beskryf. Omdat Ismael van geen beter bewus was nie, het hy die haglike omstandighede van sy buurt as natuurlik aanvaar. Postkoloniaal gelees dui dit op ‘n bewuswording van kolonialistiese/apartheidongelykhede tussen mense van verskillende rasse. Die volgende word ook genoem: “Maar nou dat hy die Tuin ken [...] nou dat hy die fris lug ingeasem het wat onder die bome deur trek, is dit vir hom of hy in die bedompige kamertjie waarin hy met sy drie broertjies moet slaap, wil stik.” Die tuin is vir hom ‘n ruim, oop spasie waar hy kan asemhaal teenoor die gebrek aan spasie by die huis. Hy kan dus nou nie meer sy omstandighede aanvaar nie. Wat vir hom natuurlik was, is nie meer nie. Hy wil as onderdrukte wegbeweeg van die onderdrukking en ook die vryheid, wat deur die tuin gesimboliseer word, geniet.

In teenstelling met die ruimte van die blanke, spreek die ruimte waarin die karakter hom bevind van armoede, onderdrukking en vuilheid. Hierdie ruimte is ‘n direkte gevolg van kolonialisme/apartheid waar die koloniseerder die ingepalmde ruimte tot plek verander, herbenoem en dus sodoende aanspraak maak op eienaarskap daarvan. Ashcroft *et al* (1998:8) beskou verpligte verskuiwing as verslawing, verkleining en sosiale vervreemding

aan die kant van die gekoloniseerde. Die koloniale mentaliteit rondom ruimte word in hierdie verhaal deur die vryheid van die tuin verwerklik.

Die blanke wêreld lyk vir hom soos 'n towerwêreld met “blink spieëls, en allerhande goeters wat sommer rondstaan en skitter”. Die kloof tussen die blanke en bruin wêreld word weereens duidelik in die woorde: “Hy is aan blink goed gewoond – in hulle eie huis is die voorkamer vol dinge wat blink; maar sulke goed! ‘n Mens kon sommer sien dat hulle baie duur moet wees.” Die goedkoop en vervalde bruin wêreld vorm hier ‘n kontras met die duur en vooraanstaande blanke wêreld wat weer ‘n aanduiding van bemagtiging is. Die kontras tussen rykdom en armoede word ook hierdeur uitgebeeld. Hoewel die nie-blanke wêreld ook aan blink goed gewoond is, is dit nie dieselfde as die duur blink goed van die blanke wêreld nie.

Die vraag “Waarom moet party mense meer geld hê as ander?” is simbolies van die hele vraag rondom kolonialisme/apartheid. Waarom word sommige mense bevoorreg terwyl andere onderdruk word? Postkoloniaal gelees verteenwoordig hierdie vraag die stem van die onderdrukte teenoor onderdrukking. Die feit dat hy nie gelykstaande aan die blanke is nie, laat hom ook minderwaardig voel. Vergelyk ook die volgende woorde: “In sy hart voel hy bietjie skaam vir sy eie mense wat soveel minder as die witmense het.”

Wanneer hy bewus word van ‘n beter wêreld staan hy op die periferie en beskou die drie blanke ou mans wat ook in die Kompstuin aanwesig is “van ‘n afstand”. Die feit dat hy hulle op ‘n afstand beskou, suggereer dat hy daarvan bewus was dat hy Anders as die ou mans was. Hy is te bang om nader te gaan, en met goeie rede. Later in die verhaal speel ‘n toneel hom af waar “klonkies” pere van een van die bome wou afgooi. Die oubaas gewaar hulle dan en reageer met, “[j]ulle swart duiwels! [j]ulle is te sleg om hier te kom! Ek sal sien dat julle uit die tuin gemoker word!” Die manier waarop rasse mekaar waarneem, getuig van kategorisering en klassifikasie. Hier word ook na die Ander (klonkies) verwys as “duiwels”,

wat onheiligheid aandui. Hulle waarneming skep ook die indruk van onderdanigheid aan die kant van die “klonkies”. Hierdie optrede deur die ou mans is bevestigend van koloniale opvattinge oor rasse- en klasseverskille en die stereotipiese wêreld van die gekoloniseerde. Wat hier van belang is, is die magposisie van die blanke. Hy het die mag om “te sien dat hulle uit die tuin gemoker word”. Ook die feit dat Du Plessis by monde van Ishmael na sy eie soort as “klonkies” verwys, dien as bevestiging dat hy hierdie raspejoratief as natuurlik aanvaar het.

#### *4.4.8 Reg en geregtigheid teenoor kriminaliteit*

Die gekleurde, “verkeerde wêreld” word voortdurend teenoor die blanke “gereg” afgespeel. So byvoorbeeld word die leser heeltyd daarvan bewus gemaak dat die skollie, Blou Jan, in “Blou Jan” (bruin wêreld) voortdurend op sy hoede vir die “diener” (blanke polisieman) is. Die “klonkies” in die bende skerts oor hoe hulle vir die “diender” moet weghardloop, en is trots op Blou Jan wat hom nooit laat vang nie. Dit kan geïnterpreteer word as die geslependheid/uitgeslapendheid en onderduimsheid van die kleurling om die gereg te ontduik. Hierteenoor staan die dominante posisie van die “diener” wat die blanke gereg voorstel in opposisie met die skollie as kleurling en skelm. Dit kom duidelik na vore in die feit dat Blou Jan en die “klonkies” heeltyd versigtig vir die diener is. Simbolies kan dit ook beskou word as die blanke wêreld wat as inherent goed teenoor die gekleurde wêreld wat as inherent sleg uitgebeeld word. Die blanke wêreld is dus die verpersoonliking van dit wat goed en reg is, terwyl die gekleurde wêreld die verpersoonliking is van dit wat kwaad en sleg is.

Die verhaal is ook op so ‘n wyse geskryf dat dit voorkom asof Blou Jan die gereg op ‘n subtile wyse “uitdaag” om hom te probeer vang. Daar word gesê dat hy “vindingryk, onverskrokke in sy optrede teenoor die diender en gewetenloos” is.

Postkoloniaal gesien sou daar gesê kon word dat hierdie randfiguur deur middel van sy optrede verset teen die onreg wat hom aangedoen is, probeer toon. Dit word vroeg in die verhaal al duidelik dat Blou Jan van 'n vroeë ouderdom af bewus geraak het van 'n "vyand" wat "daarop uit was om hom te vertrap". Hierdie vyand verwys na die blanke wêreld, wat die gereg insluit. Belangrike postkoloniale ruimtelike verhoudings in terme van sentrum en marginalisasie kom duidelik hier na vore. Vergelyk ook Boehmer (1995:53) wat sê: "A colonial power made of its possessions homogeneous and parallel worlds. Though the metropolis was rarely the sole maker of definitions, it acted as though it were – the source of architectural styles and dress patterns, and also of names, scientific understanding, histories, texts, for all the Empire." Hierdeur beeld Boehmer die gesag van die koloniseerders uit wat parallelle wêreldes geskep het, moontlik met die doel dat dit nooit bymekaar sou uitkom nie en dus sodoende hul posisie as gesaghebbendes verseker. Die magsposisie van die blanke teenoor die nie-blanke word ook in hierdie verhaal uitgebeeld. Die feit dat Blou Jan gedurig op sy hoede vir die wetstoepasser moet wees, is aanduidend van sy bewustheid van sy plek en magteloosheid in die samelewing. As gevolg van kleur en Andersheid word hy gestereotipeer as oortreder van die wet en skuldig, nog voor hy fisies enige wet oortree het. Sy oortreding is om Anders te wees.

#### *4.4.9 Voorkoms/ identiteit/ bloedvermenging*

Hibriditeit oftewel bloedvermenging vorm 'n kardinale deel van die postkoloniale teorie sowel as van identiteitskonstruksie. Dit word ondersteun deur die feit dat geen ruimtelike of geografiese afsondering tussen die metropool (sentrum) en die kolonie (periferie) bestaan het nie. Die gevolg was dus dat hulle dieselfde ruimte ingeneem het (Vermeulen 2003:80). Hoewel hulle dieselfde ruimte gedeel het, was hulle nog steeds bewus van die onderskeid in terme van blankheid en gekleurdheid.

Blou Jan se kleurlingheid word uitgebeeld in die woorde: "Hy was veel ligter in vel as die meeste van sy maats, terwyl die grys-blou oë sy Europese afkoms verraaie het ..." Dit vestig

die leser se aandag op hibriditeit/bloedvermenging wat kolonialisties gesproke op onsuiwerheid dui. Dit dui ook op die kleurling se alewige stryd om identiteit en erkenning as mens.

Met uitsluiting van die blanke karakters in die verhaal word die vermengde afkoms van die kleurling uitgebeeld deur die verskillende karakters wat te vinde is in dieselfde buurt. So byvoorbeeld word daar van Abdol (wat na 'n Maleiers kan verwys), 'n volbloed naturel (moontlik swart en naamloos) en Achmat Ali (van gemengde Indiër- en Europese bloed en moontlik ook geklassifiseer as Maleiers) melding gemaak. Die verskillende karakters se gelaatstrekke word deur die volgende woorde uitgebeeld:

'n [V]olbloed naturel, fors gebou en opvallend swierig gekleed... en twee betreklik goed geklede Kleurlinge, waarvan die een se hoë jukbene en platterige neus die aanwesigheid van Hottentotbloed verraa, terwyl die reëlmatige gelaatstrekke en veral die fynbesnede neus van die ander dadelik die aandag van die vreemdeling sou getrek het: die Europese en Indiërbloed wat deur sy are gevloei het, was iets waarop Achmat Ali trots kon wees (Du Plessis 1970:69).

Belangrik om hier op te let is hoe die aandag van 'n vreemdeling onmiddellik na Achmat Ali sou gaan omdat daar ook Europese bloed deur sy are vloei. Dit suggereer dus dat die Europeër/blanke as meer aantreklik as die nie-blanke beskou word.

Hierteenoor staan die ander kleurling wie se Hottentotbloed deur sy gelaatstrekke verraa word. Anders as die karakter Achmat Ali wat 'n naam het, is die ander kleurling naamloos. Die rede hiervoor lê heel moontlik opgesluit in die feit dat Achmat Ali wel 'n bietjie Europese

bloed het wat deur sy are vloei en sodoende verdien om identiteit te hê terwyl die ander kleurling hierdie reg ontnem word. Postkoloniaal gelees kan daar ook gesê word dat hierdie naamloosheid onmenslikheid aandui. In dié verband sê Gerwel (1983:73): “[i]n hoeverre dit aanduidend is van die verborge onderlae van die stigtelik-Puriteinse psige wat hom wil uitleef in projeksies op die bloedskandelike ‘kleurling’, is ‘n onderwerp vir die literêre psigoloë.”

Die woord “naturel” wat in die verhaal gebruik word om na die swart karakter te verwys en wat in die HAT (Odendal *et al* 2005:749) omskryf word as: “(rassisties) Verouderde, maar steeds kwetsende benaming vir ‘n swart persoon in Suid-Afrika, ‘n term wat vermy moet word”, toon ook naamloosheid aan deurdat dit die karakter ook volgens sy liggaamsbou beskryf.” Daar word spesifiek melding gemaak van sy forsgeboude liggaam. Van der Merwe (2003:37) is van mening dat imperialisme poog om die liggaam as sodanig te beheer. Vanuit hierdie perspektief gesien, kan daar afgelei word dat die naturel se sterk liggaam simbolies is van harde werk. Die feit dat sy liggaam eerder as sy naam genoem word, dui op sy onbelangrikheid as mens met identiteit terwyl sy liggaam as belangrik beskou word; die liggaamlike word sy identiteit en terselfdertyd word sy identiteit tot liggaamlikheid beperk.

Die afleiding sou dus vanuit die hermeneutiek van suspisie gemaak kon word dat Du Plessis se spesifieke kategorisering volgens voorkoms aanduidend kan wees van sy persoonlike voorkeur vir die “mooie” en dus moontlik sy “besluit” om die Maleieridentiteit te herskep, ondersteun.

#### *4.4.10 Voorkoms: wit teenoor anderskleurig*

“Twee lewens” is ‘n kortverhaal wat handel oor ‘n Maleierseun wat ‘n voorsmakie kry van die “Ander” (blanke) wêreld. Ali, die hoofkarakter, is werkloos weens die dood van sy vorige baas en is op soek na werk. Hy vind dit egter moeilik om werk te kry omdat, soos sy ma Galiema dit stel, “[v]ir dié wat op die grenslyn staan, [...]daar min poste oop [is]”. Die woord “grenslyn” in hierdie aanhaling is belangrik aangesien dit op skeiding dui en sy kleurlingheid

verraai. Die gebruik van hierdie woord dien ter ondersteuning van die ideologie van apartheid. Dit maak ook die leser bewus van die feit dat die karakters hul posisies op die periferie as vanselfsprekend aanvaar en nie noodwendig bevraagteken nie. Daar word wel melding gemaak van Ali se velkleur wat “so lig [was] dat ‘n mens hom nie maklik van ‘n witmens kan onderskei nie”.

Hieruit kan afgelei word dat Ali se ligte velkleur geensins sy kleurlingheid omseil nie. Boonop verrai sy naam dat hy nie van Christelike nie, maar wel van Islamitiese afkoms is. Die teks word dus op hierdie manier intak gehou deur die Maleiers uit te beeld soos wat hy in daardie tyd beskou is. Ook die agtergrond, met die klein huisie en die wasgoed wat tydens die winter in die klein kamertjie moes droog word, dui op die armoede van hierdie mense. So ook die primusstofie waarop die smoorvis vir Ali warm gemaak word.

Rasseverdeeldheid kom baie pertinent in hierdie verhaal voor. Galiema verag die feit dat haar kind langs die Masbieker (swart persoon) moes werk wat weer duidelike rassisme aan die kant van Galiema uitbeeld. Boonop word daar gesinspeel op die feit dat Ali ‘n “driver” is en nie een wat “klippe aanry” nie. Die hermeneutiek van geloof tree hier in werking deur die rasseverdeeldheid van die tyd uit te beeld. Net soos die blanke homself hoër as die ander rasse geag het, het ook die kleurling homself hoër as die swart ras geag.

Die tweestryd rondom identiteit word ook in hierdie verhaal uitgebeeld deur Galiema se woorde: “[...] en al is sy trots op sy ligte vel, wens sy party dae dat hy donker was. Dan sou hy mos nie so by die witmense se plekke wil inkyk nie. Dan sal hy weet waar hy hoort. [...] Hy’s nêrens tuis nie. As hy maar net vir wit kon deurgaen!” Omdat Ali so lig was, word die tweestryd van identiteit veel erger uitgebeeld omdat hy so te sê “aan die blanke identiteit kan raak”, maar tog daarvan weerhou word.

Deur die gebruik van die kragtige woord, “trots”, in die bostaande aanhaling, wat deur die HAT (Odendal *et al* 2005:1204) omskryf word as: “gevoel dat ‘n mens beter, belangriker as ander is [...]”, suggereer die skrywer dat Galiema die “wit” aspekte van haar seun se herkoms van onskatbare waarde ag. Gesien vanuit die blanke perspektief van die outeur, wys dit heel moontlik daarop dat hy van mening is dat die aspek van Ali se “witheid” vir Galiema’n goeie rede tot trots is. Dit kan dalk beteken dat haar kind ‘n beter kans het om werk te kry as die donkerder kleurlinge. Die hermeneutiek van geloof (wat probeer om die teks intak te hou) beeld hierdeur volgens Du Plessis die “begeerte” van die kleurlinge uit om die blanke wêreld te betree en sodoende ook die voorregte van die blankes te geniet.

Die woorde “[d]an sou hy mos nie by die witmense se plekke wil inkyk nie” skep die indruk dat daar ‘n verlange by die karakter is om die wit wêreld te betree. Hy staan op die periferie en kyk na ‘n wêreld wat dalk vir hom moontlik sal wees om te betree weens sy ligte velkleur. Dit sluit weereens aan by wat Vermeulen (2003:79) noem die verhouding tussen metropool teenoor periferie, wat ‘n sentrale konsep in postkoloniale studies is.

Sy moeder noem ook dat sy soms wens dat hy donkerder was, wat aanduidend is daarvan dat Ali se identiteitskrisis weens sy ligte vel erger is as vir die gewone donkerder kleurling omdat hy dalk vir die kleurling te “wit” en vir die blanke te donker is. Die feit dat sy moeder ook melding maak daarvan dat hy “nêrens tuis is nie”, ondersteun hierdie feit. Sy wens dus dat hy donkerder is sodat hy kan aanvaar aan watter kant van die grenslyn hy staan. Daar word ook gepraat van “dan weet hy waar hy hoort”. Die woord “hoort” institueer ‘n grenslyn en beperkte ruimte waarin hierdie karakter homself moet probeer identifiseer. Dus, hoewel hy lig van kleur is en maklik vir blank aangesien kan word, berus sy identiteit soos Sherron in *Post-Colonial Studies. The Key Concepts* (1998:83) dit noem op simboliese elemente soos bloedverwantskappe, fisiese karaktertrekke, geloofsoortuigings, taal en kulturele waardes.

Daar word ook daarop gewys dat dit wel moontlik was om van kleurling tot blanke erken te word. Galiema se vriendin, Fatima, se seun is by die blanke skool aanvaar. Tog was hierdie kind nie ligter as Ali nie en Galiema verwys na hierdie onregverdige proses deurdat sy sê: “[D]ie een glip deur, die ander moet agterbly; en as ‘n mens nie kan deurglip nie, dan is dit beter om heeltemal donker te wees.” Postkoloniaal gesien, sou daar gewys kon word op die onregverdigheid van die klassifiseringsproses sowel as die realiteit van hibriditeit.

Klem word veral op die ligte vel geplaas wanneer Ali ‘n werk as motorbestuurder kry en sy ma daarvan oortuig is dat hy die werk gekry het weens sy ligte velkleur. Hier word weereens verwys na die positiewe gevolge van ‘n ligte vel en hoe dit makliker vir ‘n kleurling met ‘n ligte velkleur is om werk te kry teenoor ‘n donkerder kleurling. Dit dui ook op die inkorporasie van die apartheidsideologie/kolonialistiese denkwysie binne die kring van die kleurling self.

#### *4.4.11 Posisie: Sentraal teenoor periferie*

In “Twee Lewens” uit “Bruin Wêreld” beeld die skrywer Ali se “plek” in die samelewing uit. Miemie se woorde, “Dankie, my jong”, is bedoel om hom op sy plek te hou en nie te laat droom oor ‘n verhouding met ‘n blanke nie. Die kleurling moet dus herinner word aan sy posisie in die samelewing, wat dikwels op ‘n pynlike en wrede wyse oorgedra word. Vanuit die hermeneutiek van geloof verwys dit weereens na die dominansie van die een groep bo ‘n ander waar die een groep die reg besit om die ander op sy plek te hou. Die manier hoe daar met Ali gepraat word, stem ooreen met die baas-kneg-verhouding van daardie tyd. Daar is op hierdie manier met die kleurling gepraat om hom konstant bewus te hou van sy posisie as mindere tot die blanke persoon.

Postkoloniaal gesien is hierdie verhaal aanduidend van die vernederende posisie wat die nie-blanke persoon ervaar het. Nie net is hul gevoelens ondermyn nie, maar ook is hulle gedurig deur raspejoratiewe bewus gemaak van hul posisie. Ook Homi Bhaba se teorie rondom hibriditeit kom duidelik in hierdie verhaal na vore. Hier het ons te make met ‘n

persoon wat vir blank aangesien kan word, maar tog as kleurling geklassifiseer is, terwyl 'n ander karakter in dieselfde posisie kon deurglip as "wit". Dit laat die vraag ontstaan: "Watter eienskappe laat 'n persoon as blank kwalifiseer?"

In "Oorkant die Muur" uit "Bruin Wêreld" het ons weereens te make met 'n kleurlingman wat op 'n blanke meisie verlief is. Anders as in "Twee Lewens" kan hierdie kleurlingman soos die skrywer dit stel "met sy blou oë, ligbruin hare en blanke vel [...] dit waag om nie net die vrugte te pluk nie, maar om in die tuin te bly". Homi Bhaba se standpunt met betrekking tot die wêreld wat hibried is, kom weereens in hierdie verhaal na vore in die vorm van die onsekerheid rondom Ali se kleur.

Du Plessis suggereer ook hierdeur dat, omdat die karakter vir blank aangesien is, hy toegelaat is om die verbode vrugte te kan pluk. Hierdie verbode vrugte verwys na die blanke vrou, Maria. Sy verliefdheid veroorsaak dat hy sy familie en herkoms ontken en sy moeder op 'n afstand hou.

Die gebruik van die term "verbode vrugte" impliseer ook ingeslotenheid teenoor uitgeworpenheid. Die godsdienstige implikasie hiervan suggereer die onderskeid tussen die paradys en wie die vrugte mag eet teenoor die uitgeworpenes wat nie hierdie voordeel mag geniet nie. Simbolies geles wil dit voorkom asof die "verbode vrugte", en by implikasie die paradys, na die blanke wêreld verwys wat godsdienstig en sentraal staan, teenoor die nie-blanke wêreld wat teen God sondig. Die blanke wêreld staan dus sentraal teenoor die nie-blanke wêreld, wat op die periferie staan en probeer inkyk.

Hoewel daar telkemale verwys word na die hoofkarakter (wat regdeur die verhaal naamloos bly) se skuldgevoelens oor sy moeder en familie, is die skans van die blanke wêreld vir hom so aantreklik en gemaklik dat hy bereid is om sy herkoms van die blankes te weerhou. Interessant om ook hier op te let, is die naamloosheid van die hoofkarakter wat simbolies

gesien kan word as iemand wat sy identiteit probeer verberg. Hierdeur beeld Du Plessis weereens die moontlike verlange van die kleurling om tot die blanke wêreld te hoort uit. Dit kom voor asof die blanke wêreld vir die kleurling die alfa en omega is en dat dit al is waarna hulle streef. Die kleurling se morele waardes word hierdeur ondermyn deurdat hulle in hierdie verhaal uitgebeeld word as “bereid om hulle siele aan die duiwel te verkoop” net om toegang tot die blanke wêreld te verkry. Dit word uitgebeeld deur die volgende woorde: “En soet was daardie eerste vrugte: vrye toegang tot alles, maar veral tot mense van Europese afkoms en beskawing.”

#### *4.4.12 Beskaafdheid teenoor nie-beskaafdheid*

Vanuit ‘n postkoloniale perspektief kan die redenasie dat Europees en beskawing hand aan hand gaan as ‘n koloniale denkrigting uitgewys word en sluit by Said se werk rondom Europese dominansie aan. Hierdie redenasie word ook as oorsprong vir rassisme gesien. Ania Loomba (1998:117) stel dit soos volg: “By attributing racial characteristics to biological differences [...] and by insisting on the connection between these factors and social and cultural attributes, science turned ‘savagery’ and ‘civilisation’ into fixed and permanent conditions.” Dus word die gevorderde samelewing as die “beskawing” beskou wat mag oor die minder gevorderde samelewing “barbare” (savages) uitoefen.

Die feit dat die karakter sy kleurlingheid wil verruil en aspireer tot die blanke wêreld kan vanuit die hermeneutiek van geloof gesien word as die begeerte van die individu om bevry te word van sy vernederende omstandighede en dus die geleentheid vir ‘n “beter toekoms” sien en dit aangryp. Vanuit die hermeneutiek van suspisie sou daar gesê kon word dat Du Plessis die kleurling probeer tart met die voordele van die blanke wêreld en hulle op so ‘n manier uitbeeld dat hulle alles sal opgee om dieselfde geleenthede te geniet. Du Plessis beeld dus die kleurling as swak, arm en vernederd uit teenoor die sterk, ryk en prominente wêreld van die blankes. Daar sou ook gesê kon word dat Du Plessis hoofsaaklik gebruik maak van karakters wat “baie lig van kleur is en amper blank lyk” en in sy verhale nie regtig

fokus op die donkerder kleurling nie. Dit sou as Du Plessis se afkeer van donkerder karakters geïnterpreteer kon word en dat dié wat wel vir blank aangesien kan word, streef na die aanvaarding in die blanke wêreld.

Die karakter in hierdie verhaal is ook naamloos in teenstelling met sy geliefde, Maria, wat wel 'n naam het. Dit suggereer die onbeduidendheid van die keurling teenoor die blanke. Die feit dat Maria die karakter se hele lewe oorheers, kan simbolies gesien word as die wit wêreld wat vir die kleurling sy geïdealiseerde eindbestemming word.

Daar word ook gewys op die naderende troudag. Hoe nader die troudag kom, hoe nader is die karakter daaraan om sy droom (om blank te wees) te realiseer. Hy beskou sy naderende huweliksdag as toegang tot 'n nuwe lewe. Dit word geïllustreer in die woorde:

Hoe nader die huweliksdag gekom het, hoe sekerder het hy van sy geluk gevoel. Maria was vir hom die simbool van die nuwe lewe, die waarborg dat hy in die blanke samelewing gevestig was. Die lewe het vir hom die ene lig geword en hy het vergeet om met die skaduwee rekening te hou, dié skaduwee wat alle lig sou uitdoof om hom weer die duisternis in te stuur (Du Plessis 1970:93).

Die duisternis waarvan hier gepraat word, kan vanuit die perspektief van die hermeneutiek van suspisie gesien word as die kleurlingwêreld, die wêreld van verwarring en onsekerheid oor identiteit.

Du Plessis beeld die hoofkarakter op so 'n wyse uit dat hy selfs bang is om eendag kinders te hê uit vrees oor hoe die kinders sal lyk. Indien die kinders enigsins donker sou wees, kon dit heel moontlik sy droom verpletter en vind hy dit veiliger om liewers nie kinders te hê nie.

Deur dus nie kinders te hê nie, sal sy identiteit as “blanke” intak bly. Sy verswyging oor sy ware identiteit dui ook op sy strewe na mag. Solank hy vir ‘n blanke aangesien word, het hy mag en beheer. Die hoofkarakter se vrees (die skaduwee) vir die onthulling van sy ware identiteit sal hom dus van hierdie magsposisie beroof. Sy verloofde is glad nie hiervan bewus nie en hierdeur beeld Du Plessis die hoofkarakter se onderduimsheid uit ter wille van sy droom.

Dit word verder bevestig deur die hoofkarakter se woorde: “Gelukkig dat daar geen naasbestaandes was wat hy moes krenk deur negering nie.” Die woord “moes” dui daarop dat die hoofkarakter nie sou skroom indien die geleentheid hom voorgedoen het om sy mede-kleurling of selfs familielede te onderdruk nie. Hierdeur beeld die skrywer weereens die magsposisie van die blanke wêreld uit en suggereer hy dat dit ten alle koste die kleurling se doel is om tot die blanke wêreld te aspireer.

Ten opsigte van die hermeneutiek van geloof sou daar afgelei kon word dat die kleurling heel moontlik sy herkoms van almal weerhou in ruil daarvoor dat hy dieselfde voordele as die blanke kan geniet. Die kombinasie van sy onsekerheid oor sy identiteit, sy ligte vel en die moontlikheid dat hy as blanke erken kan word, dryf die hoofkarakter heel moontlik om uit die onderdrukking los te kom. Vanuit die perspektief van die hermeneutiek van suspisie word die hoofkarakter en dus die kleurlingwêreld as onderduims, selfsugtig, harteloos (deurdat hy sy eie moeder en familie ontsê) en gulsig uitgebeeld. Die feit dat die karakter deur sy versteekte herkoms voordeel kan trek, kan ook daarop dui dat die kleurling bereid is om alles te vertrap vir ‘n bietjie genade van die blanke wêreld. Die hermeneutiek van suspisie sou dus daarop kon wys dat Du Plessis die barbaarsheid van die kleurling hierdeur probeer uitbeeld.

Die belang van ras en kleur word geïllustreer deur Maria se reaksie toe sy besef dat die hoofkarakter nie van dieselfde ras as sy is nie. Deur hierdie reaksie het sy haarself van hom

gedistansieer. Sy herkoms het nou vir haar duidelik geword en met hierdie wete het sy hom afgesny. Vir Maria was die fatsoenlike uiterlike dus van meer belang en die oomblik toe sy daarvan bewus word dat die hoofkarakter van kleurlingherkoms is (dus bevestigend van bloedvermenging en die stigma daarvan), was dit vir haar persoonlik en sosiaal onaanvaarbaar. Die hoofkarakter se bestaan en selfgemaakte identiteit is vernietig deur dié droomwêreld te probeer realiseer.

Die kloof tussen die blanke wêreld en die bruin wêreld word duidelik hierdeur uitgebeeld. Die onbereikbaarheid van die blanke wêreld vir die kleurling word deur die outeur vasgepen in die oomblik toe Maria besef dat haar verloofde Anders as sy is en onmiddellik die verhouding beëindig. Rassevooroordeel, met velkleur en fisieke voorkoms as die belangrikste kriteria van verskil, het volgens Van der Merwe (2003:35) die grondslag vir die apartheidsideologie gevorm. Toe Maria hom nog as blank gesien het, was sy liefde aanvaarbaar, maar onmiddellik nadat sy besef het wat hy is, word die liefde opgeoffer. Hierdeur illustreer Du Plessis die erns van rasseverdeeldheid sowel as die onmoontlike liefde tussen verskillende rasse.

Blankheid in hierdie verhaal is vir albei hoofkarakters simbolies van beskawing teenoor die nie-blanke onbeskaafdheid. Die geforseerde identiteit van die karakter om tot die “beskawing” te behoort, veronderstel dat dit iets is waartoe die onbeskaafde nie-blanke moet aspireer.

#### *4.4.13 Die karnavaleske*

Die karakter Cassiem in “Die Karnaval” is die kaptein van die Hollandse klopsegroep en baie opgewonde daaroor. Die hele situasie word uitgebeeld asof dit die belangrikste ding in Cassiem se lewe is. In dié verband skryf Du Plessis: “Met die aanbreek van Desember kon Cassiem aan niks anders as Nuwejaarsdag dink nie.” Du Plessis praat ook in hierdie verhaal daarvan dat die manne tot laat oefen en ophou net voordat die *bilal* (man wat die

Moslems na gebed toe roep) die biduur aankondig. Hierdeur beeld hy hul ywerigheid en erns oor die hele karnaval uit.

In die program *An Nur: Cape of Islam* sê Taliep Petersen dat die belangrikheid van hierdie karnaval vir die kleurling daarin opgesluit lê dat die slawe op hierdie dag vrygestel is. Op die tweede nuwejaar was hul vryheid besing met 'n optog deur die strate (Williams, F. *An Nur: Cape of Islam*:2006). In 'n magisterverhandeling deur Christa Engela van Zyl (2008:68) noem sy dat die slawe op 1 Desember 1834 vrygestel is en deur die strate van Kaapstad gemarsjeer het op die maat van musiek deur amateurmusikante:

Aan die einde van die vakleerlingskap van die eks-slawe in 1838 het die gekleurde gemeenskap van Kaapstad weer vreedsaam deur die strate gemarsjeer ter viering van hul vryheid, en jare lank was 1 Desember 'n nie-amptelike vakansiedag. Na 1890 het hierdie vierings, onder die invloed van Coon Minstrel-groepe uit die Verenigde State, begin verander in die kleurvolle Kaapse karnaval soos wat dit vandag gevier word.

Van Zyl (2008:69) huldig die mening dat “[b]aie van die meer gesofistikeerde lede van die Suid-Afrikaanse bruin gemeenskap glo dat die klopse 'n herbevestiging is van die bekende stereotipe van die ‘Jollie Hotnot’[...]” Hierdie stereotipe word veral in die verhaal “Karnaval” geïllustreer deur die kleurvolle kleredrag van die troepe. Daar word byvoorbeeld gepraat van “grasgroen materiaal met bloedrooi strepe wat by die rooi fezze en geel serpe pas – om nie van die wit broeke te praat nie”. Hierdie koddige samestelling van kleure kan vanuit die hermeneutiek van suspisie gelees word as uitbeelding van die belaglikheid van die kleurling asook die persepsie van die kleurling as ewige nar. Gerwel (1983: 96) som hierdie tipe uitbeelding op deur daarna te verwys as “n Mindere andersheid” – anders en minder as die

dominante blanke koloniste, met die koddigheid gewoonlik die stempel van hierdie andersheid.

Volgens hom word die “Jollie Hotnot” gebore uit ‘n perspektief wat onderskei tussen hoër en laer klasse mense in ‘n samelewing. Net soos die hofnar word die ‘Jollie Hotnot’ gekenmerk deur fisiese stigma (velkleur) en armoede (kneg/werker). Verdere kritiek volgens Denis-Constant Martin (1999:45) teenoor die nuwejaarsfeesvierings is dat klopsetroepe dikwels geld ontvang van bendes op die Kaapse Vlakte, en dat sommige klopsekapteins bendeleiers is. Dit is weer aanduidend van die uitbeelding van die kleurling as ‘n bedreiging. Tog meen hy dat nie alle klopse lede van bendes is nie en dat die klopsekapteins hardwerkende mense is wat eerder klem lê op die klopsetroepe as ‘n uitleef van ‘n kultuur en as ‘n manier om die jeug van die strate te hou en te laat deelneem in gesonde kompetisie met mekaar.

Cassiem is so opgewonde oor die karnaval dat selfs die feit dat Ramadaan (die maand waarin die Moslems vas), die mens liggaamlik verswak, hom nie onderkry nie. So sê hy byvoorbeeld:

Ramadan maak ‘n mens swak. Dis nie kinderspeletjies om ‘n maand lank so streng te vas nie. ‘n Paar dae voor lebaran, toe vastyd amper oor was, het hy ‘n krieweling in sy keel gevoel; en toe kon hy nie bedags met rou eier en asyn gorrel nie, want daar mag mos met poeasa-tyd [Ramadaan] tussen sonop en sonsondergang niks oor die lippe gaan nie. Maar Fatima het sy keel met nat lappe bewerk [...] en toe die troep vir die eerste keer na die vastyd byeenkom, was sy stem so helder soos ‘n klok [...]

(Du Plessis 1970:95).

Die Maleiers word hier as onstabiel in sy geloofsoortuiging uitgebeeld. Uit inheemse kennis is Ramadaan 'n heilige maand wat die Moslems juis spritueel moet versterk en wat nie as 'n opoffering behoort beskou te word nie.

Die mag van die blanke oor die nie-blanke word geïllustreer toe die voorman weier dat Cassiem vroeg huistoe kan gaan weens 'n nuwe bestelling. Die baas-kneg-verhouding kom sterk na vore in die opsigter se woorde: "Dan moet jy maar die gevolge dra." Die feit dat die opsigter die ang in Cassiem se oë bespeur en voel dat hy 'n goeie "jong" is wat hy nie graag sou wou verloor nie, laat ook nie die opsigter van plan verander om vir Cassiem vroeg te laat loop weens sy posisie in die troep nie. Wat dus deur Cassiem as 'n saak van erns beskou word, word deur die opsigter as onbelangrik geag. Dit vestig die aandag op die ontmagtiging van die kleurling deur die blanke. Die posisie in die troep, wat vir Cassiem 'n mate van "mag" beteken, word hom in 'n oomblik ontsê deur die ontmagtiging van die gesaghebbende opsigter.

Sy teleurstelling is groot en sy vrou weet dat sy hom nie daarvoor moet uitvra nie. Haar stilswye word deur Du Plessis beskryf as dié van "'n verstandige vrou met die oorgeërfde bloedwysheid van die Ooste in haar are". Deur hierdie woorde suggereer Du Plessis dat die Maleiervrou anders as ander vrouens is in die sin dat hulle weet wanneer om stil te bly; dus hulle plekke ken. Hierdie aanhaling is tipies van Said se Westerse "kennis" omtrent die Ooste. Die woorde "bloedwysheid van die Ooste in haar are", dui daarop dat hierdie stilswye deel van haar is. Dit vestig die aandag op die drievoudige onderdrukking van die nie-blanke vrou: as gevolg van haar velkleur, haar geslag en die magsposisie van haar man.

Ontmagtiging word uitgebeeld in die feit dat Cassiem nie saam met die nagtroepe van wie hy die kaptein is, opgetree het nie. Hy word nou geforseer om deel te vorm van 'n groep van wie hy nie die leier is nie. Sy kwade gevoelens word gemanifesteer in die manier waarop hy dans.

Du Plessis beeld die dans uit deur soos volg daarna te verwys:

[S]oos 'n gif wat stadig werk, trek die ritme nou deur sy lede [...] Dis of hy geen beheer oor sy spiere het nie [...] Geen dans was dit meer nie, maar 'n skokkende opstand, 'n worsteling om van iets weg te kom: die ondier wat diep daar binne in hom vasgeklou sit, wat aan sy ingewande vreet en hom dwing om te soek totdat hy 'n slagoffer vind om oop te skeur, om 'n nuwe tuiste vir die ding wat hom folter, te gee ... (Du Plessis 1970:99).

Die opbou van wraakwaansin wat binne die karakter gefnuik word in sy nood om homself binne die grense van sy reg te laat geld, word duidelik in hierdie verhaal uitgebeeld.

Simbolies kan hierdie aanhaling gesien word as 'n weergawe van die kleurling se stryd teen onderdrukking. Hy is nie in beheer nie. Daar is magte in beheer wat sy optrede voorskryf ongeag hoe hy daaroor voel. Die opbou van gedurige magteloosheid spoel oor in hierdie beheerlose dans en Cassiem probeer uiting aan die opgekropte gevoelens gee. Tussen die skare deur gewaar hy die oorsaak (die opsigter) vir al sy kwade gevoelens en bespring hom. Die aanranding word geïllustreer in die woorde: "As hy 'n mes gehad het, dan was dit klaar met jou." Hierdie aanhaling sluit aan by wat Mayson (1963:27) in sy navorsing omtrent die Kaapse Maleiers noem, "die Maleiers hardloop amok" wanneer hy kwaadgemaak word. Die HAT (2005:46) verklaar die woord "Amok" soos volg: "Raserny; tydelike verstandverbystering met neiging tot geweld: *Amok maak*, deur raserny moordlustig word". Vanuit 'n postkoloniale perspektief illustreer dit die Westerse "kennis" van die Ander. Dit dien ook as "bevestiging" van barbaarsheid en gebrek aan opvoeding by die Kaapse Maleiers. Dit suggereer dat die Maleiers geen beheer oor sy emosies het nie en dus in 'n barbaar verander sodra die geleentheid hom voordoet.

In hierdie verhaal word die Maleiers dus uitgebeeld as vrolik, kinderlik, onredelik, gewelddadig en gevaarlik. Dit kan ook as merkers van identiteit bekou word. Die lewenstyl spreek van armoede, dog joligheid. Hierdeur probeer Du Plessis die omstandighede binne die kleurlingsamelewing uitbeeld, maar kan ook daarvan beskuldig word dat hy sy eie navorsing omtrent die Maleiers wat amok maak, ondersteun.

#### *4.4.14 Werksetiek*

Die Maleiers word “In die Kompstuijn” deur Du Plessis as leeglêers uitgebeeld. Dit word vervat in die woorde: “Vir Ishmael was dit maklik om te begryp hoe mense die hele dag kon rondsit sonder om iets te doen. [...] In die buurt waar hy grootgeword het, is baie mense wat niks doen nie.” Hierdeur beklemtoon die skrywer die Maleiers as óf werkloos óf lui.

Daar word erkenning aan sy Oosterse herkoms gegee deur die woorde:

Hy gaan vir die soveelste keer voor die ou pomp staan wat uit ‘n boomstomp loer: heeltemal toegegroeï behalwe die kop; en hy probeer hom die dae voorstel toe dit in gebruik was: watter soort mense het daar water gepomp? Miskien nog van sy voorouers: sy bapa het hom vertel dat hul voorgeslag altyd tuiniers was, van daardie dae af toe hulle uit die Ooste hier aangekom het (Du Plessis: 1970:100).

Deur sy oë toe te maak probeer hy terugdink aan sy voorvaders en hoe hulle as tuiniers hier in die kompstuijn gewerk het.

In die dokumentêre film, *An Nur: Cape of Islam* (2006) bevestig Robert Shell dat die slawe die Kompstuijn bewerk het en dat dit veel groter was as wat dit vandag is. Dit was omtrent elf akkers en het reg tot aan die voet van Tafelberg gestrek.

In teenstelling met Du Plessis se vroeëre uitbeelding van die Maleiers in “In die Kompstuijn” as werkloos of lui, dui die bogenoemde aanhaling daarop dat hierdie mense tog vroeër hardwerkend was. Hierdie teenstelling suggereer ‘n gaping van inligting in die verhaal wat deur die politieke situasie in Suid-Afrika aangevul kon word. Dit kan vanuit die hermeneutiek van suspisie gelees word as doelbewuste terughouding van politieke inligting.

#### 4.4.15 Kleredrag

Kleredrag speel ‘n belangrike rol in die konstruksie van identiteit. Dit voorsien ‘n mate van eenvormigheid in ‘n groep en is ‘n duidelike merker waardeur mense geïdentifiseer kan word.

In die “Kompstuijn” word daar melding gemaak van hulle kleredrag, naamlik die saroeng (lendekleed) en die toedoeng (spitsvormige hoed) wat hulle direk met die Maleierkultuur verbind. In *The Malay Quarter* bespreek Du Plessis (1972:31-32) hierdie kledingstukke volledig. Die herkoms van die saroeng word beskryf as: “Those who came from Java in the early part of the 18<sup>th</sup> Century must have worn the dress described by Valentyn in 1726: a saroeng swathed around the lower limbs, turban and badjoe (coat) over a silk or cotton garment.” Deur Ishmael se gedagtegang beeld Du Plessis op ‘n geloofwaardige wyse die vroeëre Maleiers se kleredrag uit. Hierdie drag het mettertyd verander. Volgens Du Plessis (1972:32) is daar, behalwe vir ‘n paar kledingstukke, grootliks weggedoen met die Oosterse gewaad .

Dit is vervang met die Turkse *fez* en doek sowel as die *yashmak* van Mecca afkomstig en wat heel moontlik vandag as die *abaja* bekend staan. Die kleredrag is belangrik vir hierdie studie omdat deel van die identiteit van die Maleiers vorm. Dit verskil van tipiese Westerse kleredrag en dra dus by tot die stereotipering van die draer as Anders. Dit tree op as een van die mees sigbare identiteitsmerkers waarmee identiteit gekonstrueer word.

#### 4.4.16 Die bonatuurlike en misterieuse

“Ander Wêreld” is ‘n uitbeelding van wat L.C. Bouwer (in Du Plessis 1970:12) noem die vreemde, die onverklaarbare, die misterieuse. Hier kan Du Plessis se belangstelling in die vreemde/die Ander duidelik raakgelees word. Du Plessis se fokus op hierdie wêreld ondersteun die aanname dat hy ‘n opregte belangstelling in randfigure of dit wat vir hom vreemd was gehad het.

“Goena Goena” is een so ‘n verhaal waar daar van toordery vertel word. Taal kom ook hier as identiteitsmerker voor. Deur die gebruik van terme soos “goena goena” (towermiddels), word hul Maleierherkoms verrai. Sonostro maak gebruik van toordery om te probeer om vir Karminah terug te kry nadat sy met Soera trou. Interessant in hierdie verhaal is die Westerse “kennis” waarvan Edward Said in *Orientalism* melding maak. Soos reeds in hierdie studie genoem, is Said van mening dat die Oosterling as misterieus, seksueel, barbaars, onheilig ensovoorts deur die Weste geklassifiseer is. Du Plessis se uitbeelding van die Oosterling as karakters wat oor magiese kragte beskik dien ter ondersteuning van die persepsie van die Europeër en terselfdertyd as bydraende meganisme tot die konstruksie van identiteit van die Maleiers. Hiermee gepaardgaande word die onheiligheid van die Maleiers wat by “duiwelswerk” betrokke is, ook geïllustreer. Postkoloniaal gelees kan daar die afleiding gemaak word dat hierdie tipe stereotipering mettertyd tot die algemene persepsie van die Maleiers as onheilig/heiden bygedra het.

Die volgende aanhaling dien as bevestiging van die skepping van wat Said noem, die Ander:

En Karminah het geweet dat Soera haar toestand begryp het.

Hulle het niks gesê nie, hierdie kindere van die Ooste wat van

kleins af die geheimsinnige, die verborge kon aanvoel; in wie se

are die bloed van 'n mistieke ras gevloei het, vol geheime waartoe die Westerling met sy nugterder lewensopvatting nooit sal deurdring nie (Du Plessis: 1970:129).

Die Ander word hier op grond van irrasionele idees van die Ooste geskep. Die magiese krag en identiteit wat aan hierdie karakters toegedig word, spreek van onkunde oor die Oosterling en dien ter ondersteuning van Van Zyl se verwysing na oorgeërfde stereotipering. Die ons-julle-verhouding, met die Weste as die nugterder groep en dus die meer rasionele van die twee, word ook duidelik in hierdie aanhaling uitgebeeld. Vanuit 'n postkoloniale perspektief word die Oosterling dus op die periferie geplaas teenoor die Weste wat die mag het om te besluit oor die uitbeelding van die Ander. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat deel van die Oosterling se identiteit binne hierdie raamwerk van stereotipering geskep word.

Die gebruik van die woorde “mistieke ras” is ook van belang vir hierdie studie. Ras, volgens Ashcroft *et al* (2000:198), is “particularly pertinent to the rise of colonialism, because the division of human society in this way is inextricable from the colonialist powers to establish a dominance over subject peoples and hence justify the imperial enterprise”. Dit tref ook onderskeid tussen barbaarsheid en beskaafdheid. Die feit dat Du Plessis die Oosterling as misterieus uitbeeld, kan op een van twee maniere gelees word, óf as 'n ware persepsie van Du Plessis (as 'n individu) deur middel van oorgeërfde stereotipering wat aanduidend vanuit die hermeneutiek van geloof gelees is, óf om onderskeid te tref tussen die Maleiers as barbaar, misterieuse, onheilige, irrasioneel teenoor die Westerling wat beskaafd en nugter is. Laasgenoemde sal by die hermeneutiek van suspisie aansluit.

“Mistieke ras” kan ook vanuit die hermeneutiek van suspisie verwys na Du Plessis se persepsie van die Kaapse Maleiers as Anders as die ander kleurlinge in die opsig dat hulle sekere karaktertrekke openbaar wat nie by die ander kleurlinge aanwesig is nie. Hier kan 'n aansluiting gevind word by wat Shamil Jeppie vertolk het as Du Plessis se poging om die

Maleiers as 'n ander ras as die kleurlingras uit te beeld. Tog word hierdie afleiding in die kiem gesmoor omdat Du Plessis (1972:voorwoord) self sê: “The Cape Malays differ culturally from the rest of the non-White groups in a variety of ways; but their social, economic and political problems are largely the same.”

Die misterieuse/magiese en onheilige aspek word verder vervat in die woorde: “Albei het die onnoembare aangevoel wat in die Oosterse duisternis skuil [...] in die donderstorms woed en in die dieptes van die inlanders se siele skuil: die geheimsinnige krag van die Ooste, die esoteriese kennis deur die eeue heen ingesamel en sorgvuldig deur die ingewydes bewaar ...” Die woordkeuse in hierdie aanhaling skep die indruk van 'n onheilige gekonkel om 'n resep wat bewaar moet word saam te stel. Die Maleiers word hier uitgebeeld as 'n brouer wat hom met onheilige konkoksies besig hou wat slegs deur die Ooste verstaan word. Die woord “duisternis” wat gewoonlik verwys na donkerte, onbekende en onsigbare versterk hierdie persepsie van onheil.

Die kloof tussen die sentrum en periferie word geïllustreer in die woorde “mag waarteenoor die gewone sterfling weerloos staan”. “Gewone sterfling” verwys na die normale mens waarteenoor die Maleiers as kenner van die onheil en besitter van misterieuse magte op die periferie staan en dus nie as “normaal” beskou word nie. Deur hierdie aanhaling suggereer die skrywer dus 'n Andersheid aan die kant van die Maleiers wat nie in die gewone samelewing gevind word nie.

“Die Bajang” wat eintlik “skim” beteken, is 'n verhaal wat ook oor die bonatuurlike handel. In hierdie verhaal maak ons kennis met Ideroos na wie Du Plessis in die inleiding as “'n ou Maleiers” verwys, Ibrahim, sy seun, Amina, sy vrou en Arif wat ook op Amina verlief was. Die liefdesdriehoek tussen Ideroos, Amina en Arif ontaard weereens in demoniese besetting. Beduidend hiervan is die beeld van die Maleiers wat met towerkragte verbind word. Hierdie uitbeelding skakel aan by Said se aanname dat die Weste ook die Oosterlinge as mense

met misterieuse kragte beskou het. John Schoffield Mayson (1963:28) skryf in *The Malays of Cape Town* hierdie krag aan die Maleiers toe deurdat hy sê dat “[c]harms are in common use, and produce their effects [...] and trusted to its magic power to effect the good man’s ruin”. Pickering (2001:157) meen dat hierdie tipe stereotipering van die Ander vrees vir die onbekende aanwakker.

Mayson (1963:30) noem ook verder dat die Maleiers, getrou aan sy Asiatiese afkoms, baie bygelowig is. Hy haal ook vir Sir John Burrow aan wat in 1797-1798 skryf:

The most active and docile, but the most dangerous slaves in Cape Town are the Malays. They are faithful, honest and industrious; but so impatient of injury, and so capricious, that the slightest provocation will sometimes drive them into fits of frenzy, during the continuance of which it would be unsafe to come within their reach.

Ander kenmerke wat hy aan die Maleiers toeskryf is hul skoonheid, netheid, toegewydheid, moedigheid en getrouheid. Vir hul oud-meesters was hulle goeie slawe en vir die Britte “who freed them in 1834, from the inhuman bond of slavery, they have often proved themselves ...”

Hierteenoor bespreek Mayson die negatiewe kenmerke van die Maleiers soos volg: “The vices more peculiar to them are cunning, deceit and petty thieving. [...] The Malay is of an ardent temperament, but this is no excuse for the malignant spirit which is said to drive him sometimes to a dire revenge for injury received. Some of these vicious attributes have been transmitted hereditarily.”

Hierdie wraaklustigheid kom in die verhaal voor as die *bajang* (skim) wat deur middel van towerkrag besit neem van Ideroos se liggaam. Op hierdie manier word Arif se wraaksug teenoor Ideroos regverdig. Van belang vir hierdie studie is die uitbeelding van hierdie stereotipe en hoe dit deel uitmaak van die identiteit waarmee die Maleiers geassosieer word. Op grond van die hermeneutiek van geloof kan daar gesê word dat Du Plessis deur sy voorvaders se uitbeelding van die Maleiers beïnvloed is en sodoende die teks intak hou as 'n ware weerspieëling van sy idee van die Maleiers. Aan die ander kant kan dit as aanduidend van 'n voortgesette kolonialistiese denkwysse gelees word met die doel om die ondergeskikte op sy plek te hou en as vreesaanjaend vir die blanke voor te hou.

Kenmerkend van hierdie stereotipering is die feit dat dit oor die eeue heen as 'n waarheid aanvaar is. In samehang met Du Plessis se opmerking in *Uitgesoekte Goëlstories* (1980:11) omtrent die Maleiers en goëlery wat in Suid-Afrika onafskeidelik is, en die feit dat Du Plessis na Ideroos in "Die Bajang" as 'n ou Maleiers verwys en dan kort daarna op 'n subtile wyse op 'n goëlstorie aandrung, ondersteun die persepsie van die Europeër dat die Maleiers oor magiese kragte beskik. Hoewel Ideroos teësinnig is om die storie te vertel, let hy op dat die *toean* (baas/meneer) nie van plan gaan verander nie. Postkoloniaal kan dit gelees word as magsverhouding tussen die Maleiers en die "baas" wat hom op 'n manier dwing om iets teen sy sin te doen. Dit beeld dus die baas-kneg-verhouding uit waar die baas die mag besit om die ondergeskikte tot samewerking te dwing.

'n Beskrywing van die Maleiers se huis verskaf 'n blik op sy lewensomstandighede wat in die volgende aanhaling weerspieël word: "In die sindelike voorkamertjie met fel-blou sygordyne, oudmodiese wasblomme en 'n kleurafdruk van 'n pelgrimstog na Mekka teen die muur, het hy ons met die waardigheid van 'n sultan ontvang." Hoewel Ideroos se huis spreek van armoede, is hy steeds trots op wat hy het. In teenstelling hiermee staan die wêreld van die skrywer wat duidelik uit 'n meer bevoorregte omgewing kom.

Hierdie breuk tussen die blanke en kleurlingwêreld word vervat in die woorde: “’n Rukkie later het Ibrahim ook in die Slamse buurt verdwyn, en ek was in die Europese deel van die stad, waar alles aangegaan het asof ek nie ’n paar oomblikke vantevore na iemand geluister het wat uit die Duisend-en-Een-Nagte gestap het nie.” Die verwysing na die Duisend-en-Een-Nagte bevestig die mistieke aard van hulle bestaan. Hier word verder ook duidelike verskille in sowel ras as ruimte ontbloot. Darian-Smith, soos aangehaal deur Van der Merwe (2003:9), beklemtoon dat “besitreg en beheer oor ruimte/grond” ook die invloed van ruimte in die konstruksie van identiteit insluit. In die geval van Suid-Afrika maak die geskiedenis, in samewerking met ras, gender en nasionalisme, deel uit van ruimteverdeling en dra dus by tot identiteitskonstruksie. Sowel maghebber as ontmagtigde bou ’n verhouding met hul spesifieke ruimtes op waarvan, soos Van der Merwe (2003:169) noem, die maghebbers hoofsaaklik hul ruimte as goed ervaar terwyl dié sonder mag slegte konnotasies aan hul ruimtes heg.

Misbruik deur die maghebber kom ook duidelik in hierdie aanhaling na vore. Nadat die skrywer gekry het wat hy wou hê, gaan die lewe in sy “Europese deel van die stad” voort asof niks gebeur het nie. Postkoloniaal word daar ’n sterk ooreenkoms met die manier hoe kolonialiste van die gekoloniseerde misbruik gemaak het, getref. Die slotparagraaf van Du Plessis maak die verhouding tussen rasse duidelik en kan dus vanuit die hermeneutiek van geloof beskou word as ’n opregte weerspieëling van die realiteit in Suid-Afrika op daardie spesifieke tydstip.

#### *4.4.17 Transformasie*

Gedaanteverwisseling in die vorm van ’n boom (die *waringin*) wat ook misterieuse kragte aantoon, kom ook in die verhaal “Goena Goena” voor. Soronostro, soos die leser teen die afloop van die verhaal agterkom, het die vermoë gehad om van mens tot boom te transformeer. Die feit dat hy sterf nadat die boom deur Soera met ’n kris (Indiese dolk) aangeval is, bevestig hierdie gedaanteverwisseling. Hierdie kenmerke van magiese kragte

en gedaanteverwisseling is tipies van die stereotipering wat oor die jare aan die Maleiers bly kleef het. Tesame met die geloofsverskil, taalgebruik en kultuur van die Maleiers kan die toekenning van magiese kragte ook beskou word as kenmerkend van die Maleiers as Ander.

#### **4.5 Samevatting**

Die postkoloniale bril maak kritiese ondersoek na die faktore wat mense van mekaar skei, moontlik. Hoewel identiteit nie iets staties is nie, word dit aan verskeie stereotipes onderwerp wat soms vir lang periodes 'n blywende stigma aan 'n sekere groep heg. In hierdie hoofstuk is vele sulke identiteitsmerkers bespreek waarvan die meeste nog tot op hede die Kaapse Maleiers stigmatiseer.

Baie van Du Plessis se verhale blyk hierdie stereotipes en identiteitsmerkers te herbevestig. Tog moet die band tussen die sosio-politieke konteks van die tyd en die werke wat daaruit ontstaan in ag geneem word. Dit is ook aanduidend daarvan dat literatuur nie in isolasie ontstaan nie. Skrywers gebruik soms die sosio-politieke agtergrond van 'n bepaalde tydperk as tema om kommentaar te lewer op hul gevoelens in verband met daardie spesifieke tydperk.

## HOOFSTUK 5

### ANALISE VAN OORVERTELDE STORIES DEUR I.D. DU PLESSIS

#### 5.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word daar hoofsaaklik op die oorvertelde stories wat deur Du Plessis opgeneem is, gekonsentreer. Die verhale is vervat in die bundels *Uit die Slamse Buurt Deel I* en *Uit die Slamse Buurt Deel II*. Belangrik om hier op te let is die feit dat Du Plessis (1972:48) hierdie bydrae van die Kaapse Maleiers tot die Afrikaanse volksverhale as ‘n “curious mixture of East and West” beskryf. Hy erken dat Europese invloed ook in hierdie gemeenskap sy tol geëis het deurdat amper algehele isolasie van hul tuislande oor die afgelope driehonderd jaar tot die verdwyning van baie van hul oorspronklike eienskappe en die implementering van nuwe (Europese) eienskappe gelei het. Hoeveel van hierdie verhale wel hul oorsprong uit die Ooste, in Suid-Afrika of deur kontak met die Europeërs het, meen Du Plessis, bly ‘n onbeantwoorde vraag. Die vraag wat wel hier van belang is, is: In watter mate, indien wel, dra die oorvertelling van hierdie stories by tot die hedendaagse uitbeelding van die Maleiers en, daarmee saam, in hoe ‘n mate word identiteit en Andersheid gekonstrueer?

In die voorwoord van albei boeke noem Du Plessis (1939) dat slegs die Vryburgers in die slawetyd in Kaapstad saans na nege toegelaat is om op straat te wees. Aangesien die slawe teen daardie tyd binneshuis moes wees, het storievertelling gesellige tydverdryf gebied.

‘n Ondersoek na hierdie oorvertelde verhale sal insig lewer op Du Plessis se uitbeelding van die Maleiers. Dit is moontlik dat daar ‘n nou verband tussen die Maleiers se uitbeelding van sy kultuur en Du Plessis se uitbeelding daarvan bestaan, aangesien Du Plessis sy navorsing tussen die Kaapse Maleiers sowel as die Maleiers in Indonesië gedoen het.

Die oorvertelde verhale wat deur Du Plessis in die Maleiersbuurt opgeneem is, verskaf vir die navorser 'n blik op die stories wat destyds onder die Maleiers vertel is. Dit is belangrik om ook hier te noem dat hierdie stories deur Du Plessis se opnames gepreserveer was, wat dit vandag vir die navorser maklik maak om daarna te verwys en dit te ondersoek en analiseer. Ongelukkig word hierdie verhale nie meer onder die Maleiers aan mekaar vertel nie (eie kennis), wat dus weereens Du Plessis se belangrike bydrae en preservering van die paar oorvertelde verhale bevestig. Daar sal in hierdie analise hoofsaaklik op die karaktertrekke wat bydra tot die uitbeelding van die Maleiers as Ander, gekonsentreer word.

## ***5.2 Identiteitsmerkers in oorvertelde verhale van Du Plessis***

Die identiteitsmerkers/karaktereienskappe van die Maleiers wat sterk by die lees van die oorvertelde verhale na vore getree het, was:

- Magsposisie: Dominansie van die blanke
- Die magiese en die bese
- Die eksotiese Ooste teenoor die Christelike geloof
- Die beeld van die Maleiervrou
- Positiewe karaktereienskappe en vaardighede van die Maleiers
- Vaardighede
- Negatiewe eienskappe van die Maleiers

Hierdie eienskappe sal voorts in die verhale geïdentifiseer en bespreek word.

### ***5.2.1 Magsposisie: Dominansie van die blanke***

Kannemeyer (2005:262) beskryf kolonialisme, tesame met die latere apartheidsstelsel, as die basis vir sowel die konsolidasie van politieke mag as beveiliging van die blankes en hul Westerse beskawing in samehang met die behoud van blanke baasskap. Dit vind alles plaas sonder die wetgewing se erkenning van die regte van die nie-blanke en sonder enige poging om hul sosio-politieke posisie te verbeter. Daarby sê Kannemeyer (2005:263) dat die

“kunsmatige verdelings in die maatskaplike struktuur en realiteit van die toenemende isolasie van Suid-Afrika die regering nie tot ander insigte en wysiging van sy beleid kon voer nie”.

Interessant om daarop te let is dat Du Plessis in die voorwoord van *Uit die Slamse Buurt* (1939) noem dat “[i]ndien ‘n klonkie nie die klok gehoor het nie, dan was daar vir hom behalwe die wettige straf nog ‘n gedugte loesing tuis te wagte, want die Maleiese slawe was die uitverkore bediendes van die ou koloniste, en op hul eer gesteld [...]”. Hier word die Maleiers uitgebeeld as “goeie en getroue dienaars” vir die koloniste. Van die feit dat dit hoofsaaklik onder dwang geskied het weens die wette van daardie tyd, word geen melding gemaak nie. Die mag wat die koloniste oor die slawe uitgeoefen het, word ook in hierdie aanhaling uitgebeeld. Die feit dat die slaaf getrou was, beteken nie noodwendig dat dit uit vrye wil geskied het nie, maar liever onder gedwonge omstandighede teweeggebring is. Hier word ‘n goeie voorbeeld van stereotipering en die konstruksie van identiteit gegee – die Maleiers as goeie werker en getroue dienaar.

Ook die feit dat Du Plessis na die Maleierslaaf as “klonkie” verwys, getuig van die neerhalende benoeming van slawe in daardie tyd waarby Du Plessis aangesluit het. Dit kan volgens die hermeneutiek van suspisie gelees word as Du Plessis se manier om bevestigend te onderskei tussen die magposisie van die koloniste en die onderdanige posisie van die slawe.

### *5.2.2 Die Magiese en die Bose*

Jesper Sorensen (2007:32) skryf in *A cognitive Theory of Magic* die volgende: “Magic is about changing the state or essence of persons, objects, acts and events through certain special non-trivial kinds of actions with opaque casual mediation.”

In die HAT (Odendal *et al* 2005:690) word die terme *magie*, *magiër* en *magies* afsonderlik soos volg gedefinieer:

Magie: “Toorkuns, toordery”.

Magiër: “Oosterse wyse, droomuitlêer. Towenaar”.

Magies: “Wat bonatuurlike krag besit; wat met toorkrag werk: *Magiese kragte, formules*”.

Beduidend hieruit is veral die definisie van “magiër” as “Oosterse wyse” wat die aandag trek. Die feit dat hierdie term so in die HAT opgeneem en gedefinieer is, dui daarop dat hierdie betekenis algemeen en aanvaarbaar is. Mayson (1963:28) beklemtoon die gebruik van toormiddels onder die Kaapse Maleiers en bevestig die uitwerking daarvan deur een geval te noteer. Daarbenewens noem hy ook dat die Kaapse Maleiers baie bygelowig is en skryf dit toe aan sy Asiatiese herkoms: “True to his Asiatic descent, he exhibits the characteristics of his origin” (1963:30).

Louise Viljoen skryf in haar artikel oor *Leipoldt and the Orient* [geen datum: 6] dat “[o]nly when one has studied the language, habits, religion and superstition of the Orient can one venture to understand it, but the result will inevitably be that the Orient is a (en sy haal vir Leipoldt aan) ‘spokeland ... waar jy nooit in intieme aanraking met die wesens wat daarin woon kom nie’”. Sy bevind ook dat Leipoldt kenmerke soos die misterieuse, ondeurdringbaarheid, emosionaliteit en vroulikheid aan die Ooste toeken. Die implikasie hiervan is dat die Ooste nie volgens die Westelike hooggeagte en waardevolle kenmerke soos rasionaliteit, deursigtigheid, helderheid of manlikheid beskou kan word nie. Leipoldt se uitbeelding van die Ooste as vreemd irrasioneel en terselfdertyd teer met ‘n teenstrydige kapasiteit om amok te maak, stem volgens Viljoen [geen datum: 9] ooreen met die stereotipe van die Ooste as ‘n misterieuze domein. Die afleiding kan hieruit gemaak word dat die stereotipe van die Ooste as magies deur vele Westerse navorsers en reisigers as die

waarheid aanvaar en oorgedra is. Hierdie spesifieke stereotipe van die Kaapse Maleiers as Ander van die Weste kom sterk in die onderstaande verhale deur.

“Djin vrou” uit *Uit die Slamse Buurt deel I* is ‘n verhaal wat handel oor die goeie wat oor die bose seëvier. Die woord *Djin* beteken “gees”. In Islam word daar geglo dat daar goeie en bose geeste is. Die bose geeste word hoofsaaklik deur Satan regeer. Die Djin vrou in hierdie verhaal is ‘n bose gees wat van toordery gebruik maak. Hier word die Maleiers uitgebeeld as mense wat oor towermagte beskik. Die implikasie hiervan is dat die Maleiers self deur middel van hierdie verhaal sy kultuur as Anders van die res uitbeeld. Dit sluit aan by Pickering (2001:47) wat sê: “Stereotypes are ways of dealing with instabilities arising from the division between self and non-self by preserving an illusion of control and order.” In hierdie geval word die stereotipering op die self toegepas in teenstelling met die Ander. Dit is ook aanduidend daarvan dat stereotipering tweërlei is waar dit deur die self op die self toegepas word terwyl dit aan die ander kant op die Ander toegepas kan word.

Vir die kolonis, wat volgens Said en ander teoretici rasideel is, openbaar hierdie verhaal ‘n wêreld waarmee die Weste nie vertrou is nie. Dus, vreemd en Anders. Postkoloniaal gelees kan die feit dat die Maleiers ook as gevolg van hul magiese kragte gekenmerk word, gesien word as ‘n stereotipe wat aan die Maleieridentiteit geheg word.

Die Djin vrou plaas pap op haar man se bors om hom dieper te laat slaap. Terwyl hy slaap maak sy van die tyd gebruik om haarself met boosheid besig te hou. Hier kan weer terugverwys word na wat Mayson (1963:28) “charms” noem. Die stereotipering dat Maleiers van toormiddels gebruik maak, doen tot op hede die rondte. Vandaar die gebruik van doekoems (towaars wat “black magic” gebruik). Hierdie stereotipe vind ook aanklank by wat Said in *Orientalism* die eksotiese en vreemde Ooste noem.

Die feit dat die Djin vrou na die *koeboer* (begraafplaas) gaan en “met haar lang naels ‘n lyk uitgrawe en daaraan begin eet”, dui op barbaarsheid. Dit verskaf ‘n onheilsgevoel aan die verhaal en sinspeel daarop dat die Maleiers en veral die karakter in hierdie verhaal oor bose magte beskik en tot barbaarsheid (kannibalisme) in staat is. Toe die man van haar toordery uitvind, verander sy hom van mens na hond. Hier kom weer gedaanteverwisseling voor. Dit insinueer dat die Maleiers oor die krag beskik om die ongehoorsame van gedaante te laat verwissel. Postkoloniaal gelees kan dit as bydrae tot die stereotipering van die Maleiers as besitter van bonatuurlike magte beskou word.

Daar word ook vertel dat die hond in ‘n slaghuis beland het, “waar die slagter baie lief vir hom geword het, want dit was ‘n slim dier wat sy baas se winkel goed opgepas en nooit vleis gesteel het nie”. Simbolies kan die hond gesien word as die Maleiers wat slim en betroubaar is. Dit sluit aan by Mayson (1963:29) se aanname dat die Maleiers vir hul meesters waardevolle en betroubare slawe was.

Soos die verhaal verloop, word die aandag gevestig op “die slim vrou” (wat hoofsaaklik verwys na iemand wat goeie werk doen) wat van die hond bewus word. Hier word die bose beeld van die Maleiers teenoor die goeie beeld van die Maleiers geplaas en kan ‘n parallel getrek word tussen hoe die Maleiers in die werklikheid is en die manier hoe die Maleiers deur ander waargeneem word. Soos reeds voorheen genoem, het Mayson (1963) sowel goeie as slegte aspekte van die Maleiers gestipuleer.

I.D. du Plessis (1980:11) skryf in *Uitgesoekte goëlstories* die volgende oor die Maleiers: “Goëlery en die Maleiers is in Suid-Afrika onafskeidelik aan mekaar verbonde. Vir die blanke wat nie geheel en al skepties teenoor sulke dinge staan nie, is elke Maleiers ‘n potensiële *Doekoen* [townenaar], vermoedelik omdat die Westerling geneig is om magiese praktyke aan die (onbekende) Ooste toe te skrywe.” Hoewel hy ook noem dat sommige van die Oosterse praktyke van die Weste afkomstig is, raak Du Plessis ‘n belangrike punt hier aan omdat hy

terselfdertyd noem dat hierdie praktyke afgekeur word. Die afleiding wat hieruit gemaak kan word, is dat hoewel sommige van hierdie praktyke ook in die Weste beoefen is, word dit hoofsaaklik aan die Ooste toegedig en derhalwe afgekeur. Op hierdie manier word die Weste as Anders van die Ooste uitgebeeld deurdat hulle nie met magiese praktyke geassosieer wou word nie.

In “Die Poeteri” word dieselfde magiese kragte uitgebeeld. In die geselskap van die vreemdeling beleef Ali ‘n hele klomp wonderwerke. So byvoorbeeld word ‘n verdraaide knie onmiddellik deur self reggemaak, ‘n pop word herstel sodat dit kan loop en praat sonder toutjies, ensovoorts. Hierdie uitbeelding van die Maleiers sluit aan by Mayson (1963:37) se aanname dat die Maleiers oor ekstensiewe kennis omtrent die natuur beskik en dat hul medisinale vaardighede bo dié van die Europese dokters gereken word. Hiermee gepaardgaande kom die magiese kragte van die Maleiers weereens na vore.

Die raaisels wat in hierdie verhaal gevra word, is onmoontlik om te beantwoord. Met die hulp van sy vriend Radjab se towerkragte kry Ali dit elke keer reg. Wanneer Ali al die vrae korrek beantwoord het en die *poeteri* (prinses) as vrou gewen het, word die ware identiteit van die vreemdeling bekend gemaak en die leser se suspisie bevestig. Die gees van die dooie man het as vergoeding vir sy goedhartigheid vir Ali gehelp om te kry wat hy wou hê. Weereens word die Maleiers hier geassosieer met toordery en geeste. Postkoloniaal gelees kan dit beskou word as ‘n mag waaroor die Oosterling in die oë van die Weste beskik wat vir die Weste ‘n rede tot vrees en kommer is.

In “ALHARA” (wat met die Europese sprokie “Aspoestertjie” ooreenstem) word die magiese/bonatuurlike in die volgende woorde uitgebeeld: “dis die sultan se blomme [...] Die wind het dit gegryp en in die see gegooi; en niemand kan dit uithaal nie. Net soos ‘n mens daaraan vat dan verdwyn die blomme onder die water; en skaars is jy op die strand terug of die blomme verskyn weer.” Die leser word daarvan bewus gemaak dat dit ‘n krap is (wat

eintlik Alhara se ma is) wat die blomme vashou. Die element van gedaanteverwisseling vanaf vrou tot krap word hier uitgebeeld. Hier word dus magiese kragte aan die Maleiers toegeken wat dit vir haar moontlik maak om van gedaante te verwissel. Hierdie deel vorm wel 'n afwyking van die oorspronklike Europese sprokie van Aspoestertjie deurdat sekere eksotiese en magiese Oosterse elemente ingevoeg word. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat hierdie verhaal 'n vermenging van sowel Europese as Oosterse sprokies is.

Die parallelle storielyn word weer voortgesit wanneer die sultan met Alhara trou, omdat sy die enigste een was wat die blomme kon kry. 'n Skielike wending vind plaas wanneer Alhara deur 'n ou vrou, wat eintlik haar stiefmoeder is, genader word. Hier vorm die verhaal 'n parallel met die Europese sprokie "Sneeuwitjie". Behalwe vir 'n paar afwykings, vorm die verhaal 'n presiese ooreenstemming met die Sneeuwitjie-sprokie. In stede daarvan om vir Alhara 'n giftige appel te gee, word daar 'n koperspykertjie in haar keel gesteek. Hierdie aspek gee 'n barbaarse gevoel aan die verhaal en beeld die Maleiers as wreedaardig uit.

Gedaanteverwisseling kom voor wanneer Alhara in 'n kaketoë verander. Teenoor die Westerse vertelling van "Aspoestertjie" en "Sneeuwitjie", spreek die Oosterse vertelling van groter wraaksug, wreedheid, mishandeling, venynigheid en barbaarsheid.

### *5.2.3 Die eksotiese Ooste teenoor die Christelike geloof*

Mayson (1963:31) skryf neerhalend oor die Islamgeloof deurdat hy sê:

At the Cape, as we have seen, the commencement of Islamism was inglorious and scarcely memorable. Implanted by apparent accident two centuries ago, and allowed to germinate, it has grown with the growth of a colony, and strengthened with its strength. [...] and whether we extend our view to the countries where the false faith first discovered itself, or whether its scattered

seeds have sprung up and yielded their poisonous products, we shall not fail to find evidence of its ripening decay [...] True it is our swords have been drawn in defence of a Moslem monarchy, of common rights, and a common independence. Christian candour and kindness are other weapons which, in the hands of truth, may eventually avenge the victims of a vast moral imposture.

Hier word die Islamgeloof beskryf asof dit onkruid is wat ontkiem en versprei het. Die feit dat hy na die Islamgeloof verwys as 'n "valse geloof" en ook die Christendom se goedhartigheid lynreg daarteenoor plaas, skep die indruk dat die Islamitiese geloof geminag is en bevestig die houding teenoor die aanhangers van hierdie geloof. Tog maak hy ook melding van die feit dat hierdie geloof sterk toegeneem het, wat in teenstelling is met die aanname dat die aanvang van die Islamitiese geloof in Suid-Afrika "inglorious en scarcely memorable" was. Die Maleiers se sterk geloof in God kom duidelik in die verhaal wat hieronder bespreek gaan word na vore.

In "Die Poeteri" word daar vertel van sultans en poeteri's, wat aanduidend is van die "eksotiese Ooste". Volgens die Maleier-Engelse woordeboek

([www.cari.com/dictionary/dic\\_malay.php](http://www.cari.com/dictionary/dic_malay.php). Afgelaai 30 Julie 2009) beteken die woord *Poeteri*, prinses. Ali, die seun van die sultan, Mahmoed, moet homself waardig van die oorerwing van sy vader se koninkryk bewys. Gewapen met slegs sy perd en 'n paar stukkies geld, durf Ali hierdie taak moedig aan. Ali word in hierdie verhaal uitgebeeld as 'n jong man met 'n sterk geloof in Allah (die Islamitiese woord vir God). Op sy tog raak hy sy perd en dan ook later sy geld kwyt. Dit is slegs sy sterk gelowigheid in God wat hom deurdra.

Hierdie karaktertrekke van die Maleiers is ook deur teoretici soos Mayson en Du Plessis waargeneem. In 'n brief aan Mayson (1963:33) skryf Eerw. Dr Camilleri, 'n Britse sendeling aan die Kaap: "But you must understand that the conversion of the Malays is not of such an

easy accomplishment as you may think. Years and years must elapse before anything like a general movement among them towards us [Christelike geloof] will be perceptible.”

Ali bevind hom een nag in 'n moskee waar twee manne 'n geraamte probeer opgrawe. Volgens Ali was dit “heiligskenis” en kon hy sy woede nie bedwing nie. Hierop het hy gereageer deur met swaard omhoog op hulle te skree: “Laat staan jul duiwelswerk! [...] of ek kap jul koppe af!” Ali se reaksie op hierdie ontdekking is ondersteunend van die uitbeelding van die Maleiers as gewelddadig tot op die punt van waansinnigheid wanneer hy te na gekom word. Hoewel daar met geweld gedreig word, word Ali se geloof weerspieël daarin dat hy teen die onreg van die twee mans probeer weerstand bied.

Die rede vir die grafskenders se “duiwelswerk” is weerwraak omdat die dooie man hulle 'n groot som geld geskuld het wat hy nie voor sy dood betaal het nie. Dit sluit aan by Mayson (1963:38) se waarneming van die Maleiers dat “[w]hen bent on revenge or irritated at some supposed insult, they scarcely ever fail of wreaking their vengeance”. In hierdie verhaal ontgeld selfs die dooie die wraak.

Deur die vereffening van die dooie se skuld deur Ali word die Maleiers hier uitgebeeld as goehartig. 'n Vreemdeling van wie se teenwoordigheid hy vroeër nie bewus was nie, het skielik by hom aangesluit. Hy was met die Islamitiese groetvorm *Salaam Aleikoem* (Vrede op jou) gegroet waarmee hy *W'Aleikoem Salaam* (en vrede op jou ook) teruggegroet het. Die vreemdeling het homself as Radjab voorgestel. Die skielike teenwoordigheid van 'n vreemdeling spreek van 'n geesteswêreld waarmee die Maleiers geassosieer word. Die vereffening van die dooie se skuld dui ook op regverdigheid wat weereens Ali se sterk geloof in God beklemtoon.

#### *5.2.4 Die beeld van die Maleiervrou*

In “Die Poeteri” raak Ali verlief op die prinses maar word gewaarsku dat “sy die mooiste vrou in die land is, en ook die wreedste. Almal wat met haar wil trou moet eers ‘n raaisel verklaar wat sy stel; en as hulle dit nie kan raai nie word hulle doodgemaak.” Dit sluit aan by die idee van die sfinks wat volgens die HAT (Odendal *et al* 2005:994) verklaar word as ‘n “[l]eeuwvifie met [‘n] vrouekop en bors wat verbygangers ‘n raaisel gee en elkeen wat dit nie kan oplos nie, verslind”. Hier kan ‘n vergelyking getrek word met die uitbeelding van die Maleiersvrou as mooi, maar wreed. Mayson (1963:37) sê: “Many of the English labourers at Capetown live in habits of intimacy with the Malay girls, who are often very handsome, but so exceedingly jealous, that it is considered dangerous to incur their resentment [...]. These girls are generally faithful, but readily form new alliances when the object of their attachment leaves them for any considerable time.” Nie net beskou Mayson die Maleiersvrou as wreed en gevaarlik nie, maar ook, soos bewys deur hierdie aanhaling, as “los vrouens”.

In “ALHARA” kan sekere karakters trekke wat as “deel van die Maleieridentiteit” gekenmerk word, uitgelig word. So byvoorbeeld word daar van Alhara se stiefpa gepraat wat “so kwaad geword het dat hy die arme vrou see toe neem en haar daarin gooi”. Die wreedheid van die man teenoor sy vrou word hier uitgebeeld. Daar word dus veronderstel dat die Maleiers-man geen gevoel of waarde aan sy vrou heg nie. As sy nie doen soos daar vir haar gesê word nie, moet sy gestraf of selfs vermoor word. Hier kan ook Europese invloed van die man as verhewe bo die vrou waargeneem word. Die mag waarop die man oor die vrou beskik, kom duidelik na vore. Die vrou word dus as weerloos, hulpeloos en afhanklik van die man uitgebeeld.

Die stiefvader lig vir Alhara oor wat regtig met haar ma gebeur het. Hier word na die Maleiers as leuenaar ter ondersteuning van sy eie gewin verwys. Die verhaal neem dan ‘n Aspoestertjie-eienskap aan toe die stiefvader weer trou en Alhara al die werk moes doen. Europese invloed kom hier sterk na vore in die vorm van vele ooreenkomste met die Aspoestertjie-verhaal. Die mishandeling van die vrou is ook ‘n eienskap wat sterk in hierdie

verhaal na vore tree en wat die indruk skep dat die Maleierman sy vrou as minderwaardig beskou.

Die vrou word dikwels ook uitgebeeld in terme van die sprokiesgegewe wat orenstemming toon met die Europese sprokiesliteratuur.

Beduidend aan “Die Poeteri” is die volgende ooreenkomste met Europese sprokies waar

- die prins gewoonlik eers as arm en verlore uitgebeeld word;
- die prins hoor dat daar ‘n hubare prinses beskikbaar is;
- die prins op soek na sy prinses deur ‘n hele klomp beproewings gaan;
- hekse en geeste teenwoordig is;
- die prins die hand van die prinses moet wen;
- lang reise onderneem word;
- die korrekte beantwoording van raaisels tot die wen van die prinses se hand lei;
- die prins dan ook die koninkryk van sy aanstaande skoonvader erf.

Die teenwoordigheid van hekse en geeste kom ook geredelik in die Europese sprokies voor, maar tog word die Europeër nie uitgebeeld as misterieus en eksoties nie. Du Plessis sê in die verhaal dat “[d]aar vandag nog in sommige Europese stede magiese gebruike van suiwer ‘Westerse oorsprong’ is”. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat die toeskrywing van magiese kragte aan die Ooste deur die Weste heel moontlik ‘n refleksie op ‘n refleksie is. Dit sou beteken dat, aangesien hierdie kragte as iets negatiefs beskou was, maar tog ook in Europa beoefen was, dit heel moontlik as ‘n kenmerk van die Ooste vasgelê is.

In “ALHARA” word vele ooreenstemmings met Europese sprokies aangetref. In teenstelling met die Europese sprokie wat gewoonlik begin met ‘n wewenaar en sy dogter, word daar in hierdie verhaal vertel van ‘n weduwee en haar dogter. In teenstelling met die Europese

stiefmoeder word die stiefvader hier as wreed en jaloers uitgebeeld. Die opsetlike teenoorgestelde eienskappe tussen hierdie vertelling en sy Europese eweknie word duidelik en maklik hier raakgelees. 'n Definitiewe Europese invloed kom duidelik in hierdie verhaal na vore, hoewel soms deur teenoorgesteldes verskuil.

Duidelike Europese invloede kan bespeur word in die uitbeelding van karakters en ook by die verteller van hierdie verhaal. Dus kan die afleiding gemaak word dat die verteller (Maleiers) die Europese indruk van Maleieridentiteit in hierdie verhaal weerspieël.

#### *5.2.5 Positiewe karaktereienskappe en vaardighede van die Maleiers*

In “Najimdien” uit *Uit die Slamse Buurt Deel II*, word sowel goeie as slegte eienskappe aan die Maleiers toegeken. Kenmerkend van die hoofkarakter, Najimdien, is sy eerlikheid, hardwerkendheid en gehoorsaamheid. Soos reeds vroër in hierdie studie genoem, is dit ook van die positiewe kenmerke wat deur Mayson waargeneem is.

Daar word ook in hierdie verhaal melding gemaak van sultans en paleise, wat die indruk van welgesteldheid skep. Die sultan laat vir sy kinders elk 'n honderd daalders agter, en moedig hulle aan om na sy dood self te gaan kyk waar hul geluk te vinde is. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat hy sy kinders aanmoedig om self te werk vir wat hulle in die lewe wil bereik. Voordat die sultan te sterwe kom, laat hy sy kinders die volgende stukkie wysheid na: “Ander mens se goed is ander mens se goed; ander mens se goed moet julle nooit affronteer nie; en as 'n mens se dood nie daar is nie dan sal jy nie sterwe nie.” Hierdie aanhaling spreek van eerlikheid wat ook een van die eienskappe is waarmee die Maleiers geassosieer word.

Die feit dat Najimdien sy oorlede vader se woorde gehoorsaam, dui op eerbiedigheid en betroubaarheid. Dit is hierdie woorde wat Najimdien bybly en van sy lewe 'n sukses maak. Daar kan 'n parallel getrek word tussen die verhaal se uitbeelding van Najimdien en hoe

Mayson die Maleiers beskryf as “[t]he virtues wick attach to the Malays are numerous; perhaps none of these are more striking than their cleanliness, their devotion to each other, their bravery and their fidelity to the government under which they live. [...]. To their old masters they were valued servants [...]”. Die afleiding kan hier gemaak word dat die uitbeelding van die Maleiers as gedienstig en betroubaar in sowel die verhaal as Mayson se waarneming as moontlike bydrae tot die beeld van die Maleiers gesien kan word. Tog moet daar in gedagte gehou word dat Mayson se waarneming van die Maleiers vanuit ‘n kolonialistiese perspektief gesien word omdat sy navorsing reeds in 1861 onderneem is. Soos reeds vroeër in hierdie studie genoem, waarsku Du Plessis (1972:48) daarteen dat Europese invloed in vele van hierdie verhale opmerkbaar is. Dit skep die indruk die Maleiers se uitbeelding van homself moontlik deur die Europese indruk beïnvloed is.

#### *5.2.6 Vaardighede*

Daar word ook in hierdie verhaal gepraat van: “Jou land se mense is goeie tuiniere, baie beter as myne; en ek wil die mooiste tuin in my ryk hê.” Hierdie aanhaling sluit aan by Du Plessis (1972:30) se waarneming van die vele beroepsvaardighede van die Kaapse Maleiers, waaronder tuinmaak een daarvan is. Hy sê: “As carpenters, cabinet-makers, coopers, masons, gardeners, tailors, shoemakers and coachmen, the Malays played an important part in life at the Cape during the 19<sup>th</sup> century.” Die feit dat daar van hierdie vaardigheid melding gemaak word, kan daarvan getuig dat die Maleiers óf homself as goed in tuinmaak beskou, óf homself deur die oë van die Europeër uitbeeld.

“Toe die sultan sien hoe vinnig en hoe maklik Najimdien sy tuin verfraai, het hy vir hom ‘n kofia (Fez), ‘n boeseroentjie en ‘n molvelbroek present gegee [...]”. Hierdie aanhaling spreek van hardwerkendheid, wat ook ‘n kenmerk is wat deur sowel Du Plessis as Mayson as ‘n eienskap van die Maleiers waargeneem is. Die feit dat Najimdien, self die seun van ‘n sultan, homself as tuinier in die vreemde land waar ‘n ander sultan heers moet laat geld, kan simbolies gelees word as die uitbeelding van Sheikh Yusuf van koninklike afkoms wat

gevang en na die Kaapkolonie verban is. Hier word die stryd van die Maleiers om homself in 'n vreemde omgewing/land te laat geld, uitgebeeld.

#### *5.2.7 Negatiewe karaktereienskappe van die Maleiers*

Wraaklus en jaloesie kom in hierdie verhaal na vore as die sultan se oudste dogter op Najimdien verlief raak, maar hy alreeds sy hart aan die jongste suster geskenk het: “Die oudste suster word boos en krap haar eie gesig stukkend, so jaloers was sy.” In hierdie aanhaling word die karaktertrekke van moedswilligheid en vraaklus uitgebeeld. Dit sou dus weereens aanklank vind by Mayson se waarneming van die Maleiers se “malignant spirit which is said to drive him sometimes to a dire revenge for injury received.” Hy is van mening dat hierdie karaktertrekke oorgeërf is. Dit verskaf 'n blik op die Europees gegewe eienskappe van Maleiers se karaktertrekke. Du Plessis (1972:49) noem dat hierdie verhale van ongeletterde mense opgeneem is en dat hy nie alles woord vir woord kon neerstip nie, maar dat die feite wel intak bly. Tog laat dit ruimte vir die deurskemer van Europese gegewens en kan daar dus nie met duidelikheid gesê word of die uitbeelding van die Maleiers in hierdie verhaal die Maleiers self se perspektief is en of daar wel Europese perspektiewe deurskemer nie.

Hierdie vraaklus word gevolg deur leuens. Die feit dat die prinses lieg om haar vraaklus te bevredig, beeld die Maleiers as leuenaars vir eie gewin uit. Haar woorde “[n]ou sal hy sy rieme styfloop!” beeld die Maleiers as kwaadaardig uit wat slegs tevrede sal wees as die skuldige vir sy foute boet. Hierdie aanhaling skakel ook weer ineen met Mayson se waarneming hierbo, wat die leser laat wonder of dit werklik die Maleiers se vertelling is, en of dit deur Europese inwerking beïnvloed is. Hier word gesuggereer dat die skrywer wel van sy eie idees kon laat deurskemer (aangesien die verhaal nie woord vir woord neergeskryf is nie).

Die aspek van wreedheid word ook in hierdie verhaal behandel. “Kap Najimdien se kop af en stuur dit met my boodskapper saam terug. Dit moet nog so warm-warm by my aankom” en “[n]eem dit so warm-warm na die sultan toe, want so wil hy dit hê”. Hier word bloeddorstige wreedheid uitgebeeld. Hierdie aanhalings spreek ook van barbaarsheid wat die Maleiers van Europese beskaafdheid skei. Die feit dat die kop nog “warm-warm” na die sultan gebring moet word, sluit aan by wat Gerwel die gevoelloosheid van die kleurling noem.

‘n Ander negatiewe karaktereienskap van die Maleiers wat in hierdie verhaal uitgebeeld word, is gulsigheid. Dit word in die volgende woorde uitgebeeld: “Toe Najimdien vertel dat hy die seun van ‘n sultan was, kon ‘n mens sy aanstaande skoonvader se lag dwarsdeur die paleis hoor klink, so bly was hy.” Voorheen, toe die sultan nie bewus was van Najimdien se koninklike afkoms nie, wou hy hom doodmaak. Die tevredenheid van die vader kan slegs daaraan toegeskryf word dat Najimdien van koninklike afkoms is en dus waardig genoeg vir sy dogter is.

### **5.3 Samevatting**

Hoewel baie van hierdie stereotipes en identiteitsmerkers hedendaags nog in gebruik is, kan daar na aanleiding van die analise van hierdie oorvertelde stories die afleiding gemaak word dat hierdie identiteitsmerkers nie iets nuuts is nie en reeds van ‘n baie vroeër tydperk in gebruik was. Die gebruik van hierdie merkers is in die koloniale tydperk en selfs daarna deur die koloniste as natuurlike karaktertrekke van die Maleiers geïdentifiseer en het Maleiers as sodanig gestereotipeer. Die gevolg hiervan is dat hierdie groep mense ondermyn is en nie die geleentheid gebied is om hulself te definieer nie. Deur postkoloniaal op hierdie merkers te fokus, word daar ten minste erkenning aan die onreg gegee. Die postkolonialisme bied ook die geleentheid om die kant van die Kaapse Maleiers en hul opinie oor hul kultuur daar te stel. Dit mag dalk vir verdere navorsing voorgestel word.

## HOOFSTUK 6

### ANALISE VAN “THE SLAVE BOOK” DEUR RAYDA JACOBS

#### 6.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk konsentreer op die werk van Rayda Jacobs, ‘n Kaapse Maleier, wat soos sy self in haar boek *Masquerade* (2008: agterblad) skryf, “‘n identiteitskrisis ondergaan” het. Om te skryf, was vir Jacobs soos medisyne. Sy sê: “Writing my own story would force me to examine the past, I realized – to look at my environment, to own those feelings of insecurity, the desire to be accepted and loved, to be honest about my failings. [...] I discovered that at the heart of everything was my confusion around identity [...]” Die boek wat in hierdie hoofstuk geanaliseer gaan word is *The Slave Book*.

#### 6.2 Kort agtergrond oor Rayda Jacobs

Rayda Jacobs is in 1947 in Dieprivier, Kaapstad, gebore. Haar primêre skoolopleiding voltooi sy aan die Dieprivier Metodistesekool en haar sekondêre opleiding aan South-Peninsula Hoërskool. Teen sestienjarige ouderdom is haar familie deur die Groepsgebiedewet geforseer om Dieprivier te verlaat en in Athlone te gaan woon. Op een en twintigjarige ouderdom, verlaat Rayda Suid-Afrika en gaan woon in Kanada waar sy vir ‘n prokureursfirma begin werk. Haar eertse boek, *The Middle Children*, sien in 1994 in Toronto, Kanada, die lig. ‘n Jaar later, na sewe en twintig jaar, keer sy terug na Suid-Afrika waar sy haarself as ‘n voltydse skrywer vestig. Ander boeke geskryf deur Rayda Jacobs is *Eyes of the Sky*, *Confessions of a Gambler*, *Potscards from South Africa*, *My Father’s Orchid* (Masquerade:flapteks).

#### 6.3 Belangrikheid van Jacobs vir hierdie studie

Rayda Jacobs is ‘n Kaapse Maleier wat vanuit haar eie ervaringswêreld skryf. Die rede waarom daar van hierdie skrywer gebruik gemaak word, is dat sy ‘n interne perspektief

omtrent die Maleiers in haar skryfwerk openbaar. Haar werk sentreer rondom die Maleierkultuur en sy gebruik hoofsaaklik Maleierkarakters.

In *The Slave Book* word haar werk gebaseer op die navorsing gedoen deur Robert Shell in *Children of Bondage*. Sy fokus hoofsaaklik op die slawe en meer spesifiek op die Maleierkarakters en hoe hulle behandel word. Sy sê (1998: voorblad) dat “[a] book of historical fiction is an arrogant attempt by a writer [...] to recreate and inform. The best you can hope for is a glimpse, and trust that the glimpse will open a much larger window in your mind”. In hierdie aanhaling bevestig Jacobs dat die skrywer ‘n boodskap het om aan die leser oor te dra. Tog erken sy dat dit as skrywer onmoontlik is om die ware impak van slawerny, soos deur die slawe ervaar, weer te gee. Haar poging om die slawerny-situasie aan die leser uit te beeld, beskryf sy as “a scratch at the surface”.

Dit sluit aan by Yusuf Da Costa en Achmat Davids se aanhaling oor die Maleiers wat as “jollie/happy go lucky” uitgebeeld word, maar wat deur diep waters is en baie hartseer verberg. Rayda Jacobs se *The Slave Book* kan as ‘n goeie beskrywing van die Maleiers tydens die koloniale era beskou word. Hier kan daar ook ooreenkomste getref word met Du Plessis en Mayson se uitbeeldings van die Kaapse Maleiers. So byvoorbeeld word die Maleierkarakters deur Du Plessis uitgebeeld as “goeie kokke, tuiniers, ambagsmanne, kleremakers, huishoudsters, duur slawe, intelligent, agterbaks, seksueel, sterk” ensovoorts. Hierdie karaktertrekke tree sterk na vore en wil dit voorkom asof Robert Shell se navorsing ook by Mayson en Du Plessis aansluit.

#### **6.4 Analise van *The Slave Book***

In hierdie verhaal staan mag en bemagtiging sentraal. Verskeie van die identiteitmerkers gaan hand aan hand met die mag wat die koloniste oor die slawe uitgeoefen het. Die merkers van identiteit en Andersheid wat geïdentifiseer is, is soos volg:

- Mag en bemagtiging
- Beskaafdheid teenoor barbaarsheid
- Geloof
- Liggaam
- Voorkoms
- Ruimte
- Straf as oorredingsmeganisme
- Naamgewing
- Stereotipering van die Maleiers

#### *6.4.1 Mag en bemagtiging*

Koloniale denkrigtings kom sterk in hierdie boek na vore. Die manier hoe die slawe behandel is, verskaf insig oor koloniale denkrigtings en hoe die slawe hierdie behandeling as natuurlik aanvaar het. In die motto van die boek word die reëls wat deur die koloniste vir die slawe neergelê soos volg vervat:

Slawe:

- moes voor 10 uur saans binnehuis wees;
- mag nie perde of waens bestuur nie;
- mag nie fluit of enige geluide saans maak nie;
- mag nie groepies op openbare vakansiedae vorm of alkohol koop nie;
- mag nie tydens 'n kerkdiens by die kerkdeur vergader nie;
- mag nie met ander slawe op straat gesels nie;
- word gestraf as hulle'n vryburger beledig;
- word ter dood veroordeel indien hulle die slawe-eienaar aanrand;
- mag nie wapens dra nie;
- vry swartes is nie gelyk aan vry wit burgers nie;

- vry slavinne word nie toegelaat om gekleurde sy- of hoepelrompe, kant of enige versierings op hul koppe en oorbelle gemaak van edelstene of nagmaakte edelstene te dra nie (1998:skutblad).

Postkoloniaal geles kan hierdie reeks reëls gesien word as voorsorgmaatreëls deur die koloniste om hul magposisie te implementeer en so te behou. Aan die ander kant word die ontmagtiging van die slaaf deur hierdie reëls uitgebeeld, aangesien dit voorkom asof hulle geen regte besit het nie. Die slawe word ook uitgebeeld as “kinderlik”, aangesien hulle gebuk moet gaan onder ‘n klomp reëls om hulle in toom te hou. Deur hierdie reëls word die dominansie van die koloniste oor die slawe bewerkstellig.

H.F. Heese (1994:28) meen dat die slawe se “onderdanige mentaliteit” dalk sy oorsprong uit die slawe se plekke van herkoms gehad het en voer verder aan dat die meerderheid slawe wat na die Kaap ingevoer is, heel waarskynlik deel van die laagste strata van die bevolking in hul geboortelande uitgemaak het. Hierdie “onderdanige mentaliteit” is later deur die slawe-eienaars versterk en bevorder. Selfs die regstelsel het tot hierdie toedrag van sake bygedra en dit ondersteun. Die slawe-eienaars wou die onderdanigheid van slawe deur wetgewing en streng maatreëls verseker. Die rede vir hierdie maatreëls was om sosiale afstand tussen minderwaardige slawe en meerderwaardige eienaars te implementeer en behou. Volgens Heese (1994:21) het rassevooroordel en gevoelens van etniese meerderwaardigheid by Europeërs die kern van hierdie houdings uitgemaak.

Jacobs begin die verhaal met ‘n aanhaling deur Frederick Douglas, ‘n Amerikaanse slaaf wat in 1845 skryf: “I have found that, to make a contented slave, it is necessary to make a thoughtless one. It is necessary to darken his moral and mental vision ... He must be able to detect no inconsistencies in slavery; he must be made to feel that slavery is right.” In hierdie aanhaling word die mag van die kolonis om selfs die slaaf se mentaliteit te beheer, uitgebeeld. Die afleiding kan dus gemaak word dat hierdie tipe koloniale denkrigtings

verantwoordelik gehou kan word vir die sukses van slawerny. Die slaaf is “gebreinspoel” om te dink dat daar nie fout met slawerny is nie, en dat dit natuurlik is.

In hierdie verhaal maak ons kennis met Sangora, sy vrou Noria en haar dogter Somiela, ‘n Maleiergesin wat by die veiling verkoop en geskei word. Die hoë waarde van Maleierslawe soos ook deur Mayson, Du Plessis en Shell genoem, word duidelik in hierdie verhaal uitgebeeld deurdat daar al drie dae voor die veiling van hierdie drie waardevolle slawe onder die gemeenskap gepraat word. Dit wil voorkom asof die waarde van die Maleierslawe geskat was volgens hulle vaardighede, aangesien daar in die verhaal (1998:13) melding gemaak word daarvan dat hulle waardevol en kundig is. Hierdie tipe stereotipering, tesame met die feit dat die Maleierslaaf waardevoller as ander slawe is, kan beskou word as ‘n beginpunt vir klasseformasie onder die slawe self. Die kolonis het dus ook die mag besit om onenigheid onder die slawe te bewerkstellig. Die klassifikasie van Maleierslawe as beter of waardevoller as die ander slawe verskaf ‘n blik op koloniale denkrigtings en stereotipering en hoe hierdie mentaliteit selfs in later jare (tydens die apartheidsera) oorspoel.

#### *6.4.2 Beskaafdheid teenoor barbaarsheid*

Die drie slawe word by die veiling op die blok geplaas vir besigtiging deur die gemeenskap. Postkoloniaal gesien kan die gevolgtrekking gemaak word dat hierdie slawe se menslikheid nie bestaan het nie en dat hulle soos diere behandel is. Hierdie feit word gestaaf deur die volgende aanhaling: “Sangora van Java! [...] He pointed to the shoulders and arms of the slave on the block. “He’s strong. All his teeth. No sickness.” Die eienskappe van dierlikheid/verdierliking word hier as deel van die barbaarsheid uitgebeeld. Daar word hier van die slaaf gepraat asof hy nie teenwoordig is nie. Die blote feit dat slawe op veiling geplaas is, bevestig die ontkenning van hul menslikheid. Die slaaf kan dus as besitting beskou word. Ter ondersteuning hiervan sê die eienaar, Andries de Villiers: “What is a slave’s tears” (1998:34). Daar is dus van ‘n slaaf verwag om geen emosies te toon nie. Die kolonis het die reg besit om die slawe van hul menslikheid te ontnem ter bevordering van

hul eie posisie in die samelewing. Hierdie mentaliteit spreek van selfsug en wreedheid en staan lynreg teenoor wat as “beskawing” beskou word. Dus kan die gevolgtrekking gemaak word dat die koloniste hulself, onder die vaandel van beskawing, aan barbaarsheid skuldig gemaak het.

#### 6.4.3 Geloof

Die geskiedenis van Islam aan die Kaap is verweef met die geskiedenis van Kaapstad. Tesame met die groei en uitbreiding van die stad het die Islamitiese geloof ook gegroei en uitgebrei. Volgens Robert Shell (*An Nur: Cape of Islam:2006*) het die pousdom daarop aangedring dat slawe as Christene gedoop móés word. Hy maak hieruit die afleiding dat hierdie bekering as Christene dus nie regtig grondig was nie.

Opvallend in die werk van H.F. Heese (1994:19) is die rol wat die Islamitiese geloof in die slawegemeenskap gespeel het. Hy sê: “Teen die einde van die agtiende eeu was daar wel talle slawe en vryswartes wat ten minste nominale Christene was en as gevolg hiervan toegang tot die ‘blanke’ kultuur verkry het. Vir slawe wat Moslems was, was hierdie verandering van status nie moontlik nie en het Islam ‘n belangrike deel van die slawekultuur geword.”

Volgens Jawaier Petersen (*An Nur: Cape of Islam:2006*) is die Islamitiese geloof verban, maar die aanhangers van hierdie geloof het dit nog steeds in die geheim beoefen. Kay McCormick (*An Nur: Cape of Islam:2006*) noem dat baie slawe tot die Islamitiese geloof oorgegaan het. Volgens H.F. Heese (1994:110) kan ‘n “kulturele verklaring vir differensiasie in die Christelike godsdienstbeskouing van die Nederlanders gevind word.” Diegene wat nie Christene was – of geen “erkende” geloof bely het nie – is as barbare beskou. Teen die 1970’s het hierdie drakoniese vereiste dat slegs die Calvinistiese Christendom beoefen mag word, begin afneem.

Muhammed Haron (2005:51) sê dat geloof integrerend deel van identiteit is. Hy konsentreer in sy artikel spesifiek op die Maleiers en noem dat geloof en kultuur veral vir die Maleiers onlosmaakbaar deel van die identiteit van die individu, gemeenskap en samelewing is.

In *The Slave Book* word die stryd om oorlewing van die Islamitiese geloof duidelik uitgebeeld. Op die vraag hoekom Sangora, wat so 'n "strong and crafted" slaaf is, verkoop gaan word, is die antwoord omdat hy 'n "Mohametan" is, vir die ander slawe preek, hulle tot die Islamitiese geloof bekeer en vir hulle "idees" gee. Hierdeur beeld Rayda Jacobs die gevaar van en die vrees vir die Islamitiese geloof uit. Hoewel Henriette Roos (2003:1) noem dat die koloniste later nie meer die verspreiding van Islam ontmoedig het nie weens die feit dat die verkoping van gedoopte Christenslawe verbied is, het die verspreiding van die Islamitiese geloof nog steeds sowel 'n bedreiging as voordele ingehou.

So byvoorbeeld word daar gepraat van: "He studied the slave up on the block. A proud bastard, he thought. He knew the Maleiers mentality. These people thought they had special avenues to God, and took pride in their suffering. [...] Still, the Malays didn't drink and being natural craftsmen and clever slaves had skills the Africans didn't possess." Vir die kolonis het die verspreiding van die Islamitiese geloof soberder en betroubare slawe ingehou, omdat hierdie slawe aan hul godsdienstige en kulturele voorskrifte onderhewig was.

Aan die ander kant het dit 'n bedreiging ingehou, omdat hierdie Islamitiese geloof slegs onderdanigheid aan God en gelykheid van alle mense preek. In die verband word daar die volgende in die verhaal gesê (1998:27): "A slave with power over other slaves is perhaps more dangerous [...] It seems like this one has powers, if he can convert people to his beliefs." Sangora word dus verkoop omdat hy as 'n heiden beskou word en die ander slawe bewus maak van 'n geestelike vryheid waar almal gelyk is in die oë van God. Vanuit 'n postkoloniale perspektief is die gevaar van hierdie tipe "korruptsie" duidelik sigbaar. Die feit dat Sangora se geloofsoortuigings verskil van dié van sy meester, dui ook op teenkanting en

weerwil teen die geloof van die kolonis. Hierdeur bemagtig Sangora homself deurdat dit een gebied is waar die kolonis nie beheer oor sy lewe het nie.

Die vrees vir die Islamitiese geloof word weer geïllustreer in die dialoog tussen Andries de Villiers en sy vrou toe sy sê:

“No one sells carpenters. There must be something wrong with him.”

“There’s nothing wrong with him. He just preached his religion and converted some slaves.”

“Just? You’ve brought a troublemaker here? We could all be killed.”

In hierdie dialoog word die vrees vir die onbekende uitgebeeld. Die Islamitiese geloof was iets waarvan die koloniste geen “Westerse kennis” gehad het nie en derhalwe afgekeur het. Dus kan die afleiding gemaak word dat hierdie idee van ‘n “heidense” geloof ‘n groot bydrae gelewer het tot die stereotipering van die Maleiers as misterieus, onderduims en dat hy oor magiese kragte en slinksheid beskik.

Op p. 24 van die verhaal word godsdienst as ‘n tipe kragmeting tussen Sangora en sy meester, Andries, gebruik. Sangora weier om te erken dat enigeen behalwe God die baas is. Hy noem aan Andries dat almal God nodig het. Andries voel bedreig deur hierdie slaaf en probeer hom wys wie eintlik die baas is deur hom te dreig met boeie indien hy ongehoorsaam is. Hier word die vrees vir die onbekende geïllustreer deurdat Andries homself bo God (Islamitiese God) probeer verhef. Dit is ook aanduidend van sy gevoel teenoor die Islamitiese geloof. Deur homself bo God te verhef, kan die gevolgtrekking gemaak word dat hy homself as “God” teenoor sy slawe beskou. Slegs die voordele van die kolonis word van waarde geag. Hierin word die kolonistiese sowel as apartheidsideologieë

uitgebeeld. Net soos die apartheidsregime het die kolonis die onderdruktes op sowel sosiale as godsdienstige vlak laat glo dat die blanke bo andere verhef was.

Die stryd wat die Maleierslawe moes deurgaen ten einde hul geloof te beoefen, word uitgebeeld in die volgende aanhaling:

“We were allowed to do things in private, but not to talk to other slaves about it. [...] When three of the slaves converted and refused to do certain things because they interfered with their new beliefs, Sangora was put in chains.”

“They can’t put you in chains anymore.”

“Our master did, for a whole week, and gave all of them twenty five strokes.”

Hierin word die weersin teen die verspreiding van die Islamitiese geloof uitgedruk.

#### *6.4.4 Liggaam*

Die verwysing na Sangora se liggaamsbou as “tall and husky” (wat dikwels met sensualiteit geassosieer word) kan teruggevoer word na Edward Said se aanname dat die Weste die Oosterlinge ook as seksueel en sensueel beskou het. Die beskrywing van sy liggaamsbou as “husky” het ‘n definitiewe seksuele konnotasie. Die latere verwysing (1998:15) na sy liggaamsbou as sterk met geen siektes nie, vestig die aandag daarop dat hy gemaak is vir swaar arbeid. Hierteenoor word die liggaamsbou van die meester nooit genoem nie. Dit suggereer dus dat aandag op die liggaamsbou van die slaaf geplaas word vir die eenvoudige funksie as werker en beklemtoon weereens die posisie van baas en kneg. ‘n Beskrywing van die baas se liggaam is dus nie nodig nie, omdat sy waarde nie volgens sy liggaamsbou geskat word nie. Postkoloniaal gelees, dui hierdie beskrywing van die liggaam van die slaaf op onreg en onmenslikheid omdat hy volgens liggaamsbou beoordeel word.

#### 6.4.5 Voorkoms

Die voorkoms van veral Sangora en Somiela staan sentraal in hierdie verhaal. Sangora se voorkoms word beskryf as “[a]n intense face, defiant”. Die leser word ook daarvan bewus gemaak dat dit is hoe die meester Andries hom waarneem. Sangora word dus volgens sy voorkoms beoordeel en in die hele verhaal word hy as uitdagend uitgebeeld. Sy karakter vorm ‘n bedreiging vir die meester Andries, wat met die wet aan sy kant, dwarsdeur die verhaal vir Sangora probeer wys wie regtig in beheer is. Hoewel Andries nie voor die veiling met Sangora gepraat het nie, kan hy uit sy voorkoms aflei dat Sangora nie ‘n gewone slaaf is nie. “There was intelligence in his brow. He had an inner demon. Was proud.” Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat daar ‘n kragmeting aan die kant van die meester plaasgevind het. Postkoloniaal gesien dui dit op die bedreiging wat die onderdrukte vir die bewindhebbers inhou. Dit word dus des te meer belangrik om die onderdrukte op sy plek te hou ten einde te sorg dat die bewindhebbers in beheer bly. Dit word gedoen deur die onderdrukte te laat glo dat hy onderdanig moet wees en dat hierdie toedrag van sake natuurlik is.

Somiela se voorkoms spreek van hibriditeit. Sy is ‘n tipiese voorbeeld van die nageslag van ‘n kolonistiese vader (wat nie sy kind geëien het nie) en slavinmoeder. Haar voorkoms word beskryf as “a tawny complexion, with green eyes and brown hair; a half-breed”. Tydens die koloniale era was hierdie “half-breed”-slawe die uitverkore slawe omdat hulle duur was en by die verkoop van so ‘n slaaf baie geld vir die eienaar ingebring het. Hiervan kan die afleiding gemaak word dat hulle hoofsaaklik vir reprodktiewe doeleindes gebruik was. Hierdie feit word bevestig deur die volgende aanhaling: “You can’t stop what comes naturally to these men. We need children. [...]. Half-breeds like this fetch a high price.”

Somiela se voorkoms dien ook as bedreiging vir die meesteres en haar dogter. Daar is ‘n sterk aantrekkingskrag by die meester Andries tot hierdie slaaf. Hy sê sy is “[t]oo handsome.

Dangerous to have on the premises.” Postkoloniaal gelees, probeer die skrywer hierdeur die sensualiteit en seksuele aantrekkingskrag van die “Oosterse” slaaf uitbeeld deur andries se aangetrokkenheid tot Somiela.

Hoewel Somiela se voorkoms ‘n bedreiging vir die meesteres, Marieta, inhou, besit sy nog steeds die mag om Somiela te verneder en te straf. Sy gebruik skeldterme soos *meid* en *naai-mandje* as sy na Somiela verwys. Hierdie terme is vernederend omdat die woord “naai”, kan verwys na óf kleremakery óf seksuele omgang. Die HAT (Odendal *et al* 2005:740) verklaar hierdie woord soos volg: “Met naald en draad werk [...] Geslagsgemeenskap hê.” Hierdeur beeld die skrywer weereens die seksuele konnotasie wat aan veral die Oosterse vroue kleef, uit. Daar kan gespekuleer word dat hierdie skelterm heel moontlik sy oorsprong uit die slawe-era kon hê. Die woord wat oorspronklik dalk “naaldwerkster” beteken het, het deur sy assosiasie met die Maleiersvrou as kundige naaldwerster/naaister en ook ‘n sensuele en later ‘n seksuele konnotasie verkry.

Deur die gebruik van hierdie skeldterme/pejoratiewe, beeld die blanke vrou ook haar posisie teenoor die nie-blanke uit. Sy word nie gebruik/misbruik vir handearbeid nie en daar word ook geen buite-egtelijke seksuele konnotasies aan die blanke vrou geheg nie. Hierdeur staan die blanke vrou verhef bo die nie-blanke vrou en word as meer respektabel uitgebeeld.

In teenstelling met Somiela as “half-breed” staan die karakter Harman wat ook uit die aard van die saak ‘n “half-breed” is. Die enigste verskil tussen dié twee is die feit dat Harman se vader hom wel geëien het. Harman word dus geklassifiseer as blank, hoewel hy van ‘n blanke vader en Sonqa moeder afkomstig is. H.F. Heese (1994:32) skryf egter hieroor dat slawekinders wat deur Europese vaders verwek is, selde hul vryheid verkry het. In die geval van Harman, kan hy dus as gelukkig geag word deurdat hy deur sy vader geëien is, in teenstelling met Somiela wat nie hierdie voorreg geniet het nie. Heese (1994:32) noem ook dat “huwelike tussen Europeërs en slavinne, hetsy van Oosterse, Afrika of gemengde

herkoms, [...] na 1685 nie net voortgeduur [het] nie, maar [...] op 'n groter skaal in die agtiende eeu voorgekom [het]". Hoewel die VOC talle plakkate teen onsedelikheid tussen blank en nie-blank opgestel het, het dit volgens Heese "n dooie letter geword". Hieruit maak hy die gevolgtrekking dat die blanke samelewing aan die Kaap van die 17de en 18de eeue nie aan hoë morele standaarde voldoen het nie. Vanuit 'n postkoloniale perspektief benadruk hierdie tipe uitbeelding die irrasionaliteit van rasseklassifikasie en dien dit ter bevestiging van Homi Bhaba se standpunt dat die mensdom hibried is.

Wat ook hieruit duidelik word, is dat hierdie karakters nie werklik volgens hul ras uitgebeeld word nie, maar wel volgens hul aangenome kulture. So byvoorbeeld word Somiela as sensuele, seksuele, misterieuse Oosterling uitgebeeld, terwyl Harman as plaasseun, meester en verhewe uitgebeeld word. Somiela se sogenaamde Maleierheid dra dus by tot hoe sy waargeneem word en Harman se blankheid dra by tot hoe hy waargeneem word.

#### *6.4.6 Ruimte*

Volgens Van der Merwe (2003:9) word die superioriteit van die koloniseerder se kultuur ook deur 'n bepaalde verhouding tot sy omgewing bevestig. Ampie Coetzee (1996:124) is van mening is dat die besit van grond en die koloniseerder gelykstaande aan mekaar gesien kan word.

In *The Slave Book* word hierdie sentiment duidelik daarin geïllustreer dat Andries die besitter van 'n groot wynplaas, Zoetewater, is. Hoewel die plaas eintlik sy vrou se erfenis van haar vorige huwelik is, word dit deur die volgende aanhaling duidelik dat Andries slegs om besittersreg met Marieta getrou het: "When Jasper died a decade later, the widow married Andries de Villiers, a man six years younger than she was, with few prospects and many aspirations." Die skrywer beeld hierdeur die belang van grond vir die kolonis uit.

Hiermee gepaardgaande staan die bewerking van die grond wat hoofsaaklik deur die slawe gedoen is. Daar moet in gedagte gehou word dat die slawe vanuit hul eie bekende ruimte geneem is om die vreemde ruimte van hul “nuwe land” te trotseer. Postkoloniaal beskou, dui dit op die stryd van die gekoloniseerde volke wie se lande deur die Europese magte geplunder is. Hierdie mense het voor die kolonisasieproses in hul eie ruimte, met hul eie geskiedenis en ‘n liefde vir hulle eie land en grond, geleef. Deur die kolonisasieproses word hierdie trots deur die koloniseerders vertrap en word daar van die slawe verwag om die koloniste se grond te bewerk. Ashcroft *et al* (1989:8) verwys na hierdie verpligte verskuiwing van die slawe as verslawing, verkleinering, en sosiale vervreemding. Hierdie slawe is dus van hul eie identiteit, taal en kultuur beroof.

In *The Slave Book* kom daar talle voorbeelde van ruimteverskuiwing voor. Aan die begin van die verhaal word Somiela vanuit haar bekende ruimte by haar ma verskuif. Die magsposisie van die kolonis word weereens hierdeur uitgebeeld deurdat die koper, Andries, die mag besit het om die meisie van haar ma te skei. Die aandag word ook weer gevestig op die slaaf as besitting en nie as mens nie.

Die slawe word ook hul plekke op die plaas aangewys. So byvoorbeeld sê die aia Rachel vir Somiela: “This is the jongenshuis, where the men sleep. [...] Don’t come here on your own unless the seur sends you. These men are bereft of the rights of nature and starved for a woman’s flesh.” Postkoloniaal gelees, kan die afleiding gemaak word dat die manlike slawe selfs van hul natuurlike (seksuele) ruimte ontnem is. ‘n Element van barbaarsheid word ook in hierdie aanhaling gesuggereer deurdat die gevolgtrekking gemaak kan word dat hierdie manne Somiela seksueel sal misbruik indien die geleentheid hom voordoet. Die eienaar besit dus die mag om selfs die natuur van die slawe te beheer/ontnem.

Die groot plaas vorm ‘n kontras met die klein area waar die slawe gehuisves word. Die leser word daarvan bewus gemaak dat ál die manlike slawe in die jongenshuis slaap. Hierdeur

beeld die skrywer die onregverdigde verdeling van ruimte uit. Slegs dié in beheer (koloniste) word voorsien van groot ruimtes terwyl die slawe se minderwaardigheid gemanifesteer word in die beperkte ruimte wat hulle moet deel.

#### *6.4.7 Straf as oorredingsmeganisme*

Mag word ook uitgebeeld deur die straf wat aan ongehoorsame slawe toegdien word. Somiela word byvoorbeeld van haar besittings ontnem omdat die nooi nie met haar voorkoms tevrede is nie. Dit word deur die volgende aanhaling gestaaf: “[T]he girl was more beautiful than any he had seen. His first concern was for the adornment of lace on her dress and the bangles on her arm. Slaves were forbidden such finery, and the lace and bangles would stir the anger of the farmer’s wife.”

Vanuit ‘n postkoloniale perspektief kan die afleiding gemaak word dat straf deel uitmaak van die identiteitsvorming van die slaaf. Die slaaf word dus gevorm tot wat die kolonis wil hê hy moet wees. In die geval van Somiela is haar skoonheid “‘n fout” wat met jaloesie en onnodige straf vergeld word. Hoewel sy self nie kan help vir haar uiterlike voorkoms nie, kan die afleiding gemaak word dat die slaaf/nie-blanke nie meer aantreklik as die meesteres/blanke mag wees nie.

Die boodskap van blank is beter, sterker, mooier en magtiger kom ook voor in Andries se hantering van Sangora. Dit kom vir die leser voor asof hierdie Maleierslaaf ‘n bedreiging vir sy meester inhou deurdat hy nie net kunsvaardig en intelligent is nie, maar hy besit ook die vermoë om andere te beïnvloed. ‘n Duidelike magsverhouding tussen hierdie spesifieke slaaf en Andries kom al van die begin van die verhaal voor.

#### *6.4.8 Naamgewing*

“From today onwards,” the farmer said harshly, “your name will be February. You understand?”

Naamgewing speel 'n belangrike rol in hierdie verhaal. Soos uit die bogenoemde aanhaling blyk, het die kolonis die mag besit om die slaaf se naam, wat 'n persoonlike besitting is, te verander. Die slawe-eienaar se magposisie oor die slaaf word hierdeur uitgebeeld. Nie net ontnem die eienaar hom van sy naam nie, maar terselfdertyd stroop hy hom van sy privaatheid, geskiedenis en familieverband. Dus is die slaaf in die oë van die kolonis niks. Deur vir Sangora die onpersoonlike naam, February, die naam van die maand waarin hy op die plaas aangekom, het te gee, dui op sy onmensliking.

Hy is dus nie sy eie naam waardig nie en word behandel soos 'n besitting wat benoem moet word. Uit die verhaal kan die gevoel van Andries teenoor hierdie Maleierslaaf maklik deur die leser opgelet word en kan die afleiding gemaak word dat, deur die gebruik van hierdie benaming, daar vir Sangora gewys moet word wie die baas is. Op hierdie manier verhef Andries sy eie posisie as baas oor die slaaf.

Dieselfde tipe dominansie kan ook in die apartheidsera bespeur word. Dit beteken dus dat hierdie mentaliteit reeds vanuit die kolonistiese era oorgespoel het. Die enigste verskil is dat daar in die apartheidsera na mense volgens hul velkleur verwys is. Raspejoratiewe het ook tydens hierdie era toegeneem. Dieselfde tipe mentaliteit is wel beoefen waar blank bo die ander rasse gestel is. Die volgorde waarin rasse van bevoorreg tot onderdrukte saamgestel is, was soos volg: Blank, Indiër, Kleurling, Swart. Shamil Jeppie se aanname is op hierdie politieke basis gegrond en neem dus nie die skrywer (Du Plessis) se agtergrond, mentaliteit en sosiale omgewing in ag nie. Hy probeer dus sê dat Du Plessis ook die kleurling onder hierdie klassifikasie van mees bevoorregte kleurling tot onderdrukte kleurling probeer skep het. Daar word nie op die kulturele, geloofs- en agtergrondverskille tussen die verskillende kleurlingmense gekonsentreer nie.

#### 6.4.9 Stereotipering van die Maleiers

Soos reeds vroeër in hierdie studie genoem, is stereotipering 'n oeroue praktyk wat reeds vanuit die antieke tyd beoefen was. Stereotipes kan beskou word as uitbeeldings van dit wat vreemd en Anders is. Daar kan ook uit hierdie studie afgelei word dat stereotipering inherent deel uitmaak van identiteitskonstruksie. Die manier hoe 'n persoon deur Ander beskou word, vorm deel van identiteitskepping.

In die geval van die Maleiers van die Maleisiër-skiereilande noem Haron (2005:54) dat hul identiteit deur die kolonialiste geskep is. Hierdie identiteit is geskep deur middel van stereotipering van die Maleiers as swak, lui en ongedissiplineerd. Deur hierdie persepsie van die Maleiers is daar besluit om hulle in die laer range van die hiërargie van rasseverdeling te plaas. Behalwe vir 'n paar byvoegings, maak Mayson en Du Plessis ook basies dieselfde opmerkings omtrent die Kaapse Maleiers. Dit is aanduidend daarvan dat hierdie tipe stereotipering van die Maleiers ook op die Kaapse Maleiers van toepassing gemaak is. Tog noem Mayson en Du Plessis, soos reeds in hierdie studie genoem, ook positiewe aspekte omtrent die Kaapse Maleiers. Sowel die positiewe as negatiewe stereotipes word duidelik in *The Slave Book* geïllustreer.

Daar word in hierdie verhaal gepraat van die Maleierslaaf as “valuable and crafted”. Die indruk word dus geskep dat hulle waarde hoër as dié van die ander slawe was omdat hulle as meer kreatief en kunsvaardig beskou is. Hulle was dus nie, soos Andries noem, gemaak vir werk op die landerye soos die Mosambiekse slawe en die Madagaskarslawe nie. Die gevolgtrekking kan hieruit gemaak word dat hulle meer bevoordeel is in die opsig dat hulle hoofsaaklik as huisslawe gesien is. Die teenoorgestelde kan wel hier geargumenteer word. Was die Maleierslawe regtig in 'n beter posisie as dié wat op die landerye werk aangesien hulle die heeldag onder die oë van die eienaars was, waar hulle gekritiseer en gestraf kon word?

Die Maleierslawe word ook gestereotipeer as 'n slinkse klomp wat enige geleentheid aangryp om te rebelleer. Hier kan duidelike teenstand van die Maleiers teen ongeregtigheid opgemerk word. Terselfdertyd word die eienaar se magsposisie bedreig, aangesien opstand sou beteken dat die slawe probeer om die oorhand oor die meester te kry. Dit verklaar ook die vermenging van slawe met die doel om oproerigheid te voorkom. Die kanse vir slawe van dieselfde herkomste en wat dieselfde taal en kultuur beoefen is groter om in opstand te kom as slawe van verskillende herkoms. So byvoorbeeld sê Andries: "You mixed up the races to avoid mutiny." Postkoloniaal gelees, kan hierdie "slinksheid" van die Maleiers gesien word as 'n wyse om teen slawerny te rebelleer en 'n reg tot vryheid te bekom. 'n Parallel kan hier ook getrek word met die apartheidregime, toe opstande gebruik is om vryheid te bewerkstellig.

Maleiersmentaliteit en godsdiens word ook in hierdie verhaal gestereotipeer. So byvoorbeeld sê Andries die volgende omtrent Sangora: "A proud bastard he thought. He knew the Maleier mentality." Die blote feit dat hy noem dat hy die Maleiermentaliteit ken, kan teruggevoer word na Said se opmerking omtrent die skepping van "Westerse kennis" omtrent die Ooste. Die eienaar gee hier voor dat hy kennis dra van die Maleiermentaliteit, wat dui op stereotipering en identiteitskepping.

Duidelike onmin teenoor die Islamitiese geloof word uitgebeeld in die woorde: "These people thought that they have special avenues to God, and took pride in their suffering." Die afleiding kan gemaak word dat die eienaar nie ten gunste van die Islamitiese geloof is nie en dit as belaglik beskou. Dit is dus nie gelykstaande aan die Christengeloof wat as dominant gesien word nie. Hierdeur word die magsposisie van die eienaar in terme van geloof daarin geïllustreer dat selfs sy geloof as magtiger as dié van die Islamitiese geloof beskou word.

Tog noem Andries dat daar wel voordeel daarin is om Maleierslawe aan te hou omdat hulle nie drink nie. Hy sê: “The Maleiers are good craftsmen. They’re also sober slaves, they don’t drink.” Dit sluit aan by Mayson (reeds vroeër in hierdie studie genoem) se beskrywing omtrent die Maleiers as goeie en sober ambagsmanne. Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat hierdie slawe vir ekonomiese redes goed was om aan te hou aangesien hulle geloof drank verbied en hulle dus meer produktief sou wees.

Die Maleiers word ook verder in hierdie verhaal gestereotipeer as “clever slaves”. Hul intelligensie word duidelik nie onderskat nie en kan dit moontlik gesien word as bedreiging vir die koloniste deurdat hul magsposisie moontlik bevraagteken kan word.

Maleiervroue word ook gestereotipeer as vernuftige kokke. Heese (1994:20) sê die volgende in hierdie verband: “Waarskynlik die belangrikste kulturele uiterlik waarneembare nalatenskap wat met ‘n slawekultuur verband hou, is die Oosterse geregte wat aan die Kaap berei was.” Mayson, Du Plessis en Shell (soos reeds genoem) stem hiermee saam.

In *The Slave Book* word daar baie waarde aan Somiela se kookvernuf geheg. Dit word in die volgende dialoog tussen Andries en Somiela voorgestel:

“Rachel tells me it was you who made that cabbage food last week.”

“Yes, Seur.”

“It was tasty.”

“Yes, Seur.”

“You must make it for the guests tonight.”

“Yes, Seur.”

Die feit dat Andries melding maak van Somiela se geurige kos en voorstel dat sy dit vir gaste kook, bewys dat hy haar kookvernuf hoog op prys stel. Dieselfde word nie van “aia” Rachel se kookvernuf in die verhaal gesê nie. Stereotipering van die Maleiervrou as goeie kokke is duidelik hieruit sigbaar.

Tog moet Somiela gebuk gaan onder Marieta se keuse van kos. Selfs op hierdie vlak besit die kolonis mag oor die slaaf deur te besluit wat gekook of nie gekook mag word nie. So byvoorbeeld word Somiela se kookvernuf ondermyn in die volgende dialoog:

“Somiela can’t cook.”

“She can. She’s the one who made the – what’s it called again?”

he asked directly.

“Cabbage bredie, Seur,” Rachel spoke up for Somiela, sensing Marieta’s hostility.

“Well, whatever it is, we wont have it,” Marieta said with finality.

Not for guests. Rachel will cook what I tell her to cook, and we’ll serve what we usually serve”.

In hierdie dialoog kan duidelike jaloesie aan die kant van Marieta bespeur word. Sy gebruik ook haar posisie as eienares en huisvrou om Somiela se kookvernuf te onderdruk en weier dus hierdeur om erkenning daaraan te gee.

Die stereotipering van die Maleiers as mense wat oor magiese kragte beskik, kom duidelik na vore in die woorde: “I’m a Maleier, that’s why. He’s afraid. In his eyes, we do doekoem (toor) work. I could toor him – take a hard-boiled egg, dip it in borrie, put it under his mattress, and he would die in his sleep. That’s what they all think about us.” Laasgenoemde stelling dien as bevestiging van die stereotipering van die Maleiers as mense wat kan toor.

Dit word dus gesien as deel van die Maleieridentiteit, 'n siening wat vandag nog geldig is. 'n Duidelike oorerwing van stereotipes is hierin sigbaar.

In konklusie kan daar gesê word dat Rayda Jacobs se *The Slave Book* baie van die stereotipes soos deur Du Plessis, Mayson en Shell opgemerk, herbevestig.

## HOOFSTUK 7

### GEVOLGTREKKING

Die ondersoek na Identiteit en Andersheid van die Kaapse Maleiers soos uitgebeeld in die literêre werk van geselekteerde Suid-Afrikaanse skrywers het tot interessante en in sommige gevalle tot verrassende insigte gelei. Die leesstrategie wat veral in die werk van Du Plessis toegepas is, het feite opgelewer/ontsluit wat voorheen nie in ag geneem is nie.

Die fokus van hierdie studie was om vas te stel hoe Andersheid in die identiteit van die Kaapse Maleiers gemanifesteer word deur ondersoek in te stel na die werk van geselekteerde skrywers. Die studie is ook onderneem om die omstredenheid van die Kaapse Maleieridentiteit te bevraagteken en die outentisiteit van hierdie identiteit vas te stel.

Vir hierdie doeleinde is die postkoloniale bril gebruik wat veral in hierdie studie verruimende visie ten opsigte van die skepping van Suid-Afrikaanse identiteite sowel as die Suid-Afrikaanse kultuurgeskiedenis verleen het. Deur op die koloniale era te reflekteer, is die geleentheid gebied om die wanbalans wat in die Suid-Afrikaanse samelewing aan die orde van die dag was en selfs in die Apartheidsera oorgespoel het, in oënskou geneem. Gevolglik is die diskoers oor onderdrukking en stereotipering postkoloniaal oopgeskryf en die onderdrukte en gestereotipeerde (in hierdie geval die Kaapse Maleiers) die geleentheid gebied om sekere feite rondom hul identiteit en kultuur bekend te maak.

Reeds in hoofstuk 1 kom die omstredenheid van die Kaapse Maleieridentiteit aan bod. Die twis tussen óf die gebruik van die term “Kaapse Maleiers” óf “Kaapse Moslems” berus grotendeels daarop dat die oorkoepelende term “Kaapse Moslems” ‘n meer religieuse betekenis dra en dus as die korrekte term gebruik moet word. Uit die studie word dit duidelik dat die kulturele aspekte van die verskeie betrokke kulture sodoende nie erkenning kry nie.

Hoewel die term “Kaapse Moslems” vanuit ‘n godsdienstige perspektief die ideaal sou wees, juis omdat die Islamitiese geloof die gelykheid van die mensdom verkondig, ignoreer die gebruik van hierdie term die feit dat sekere dinge deur verskillende gemeenskappe op verskillende wyses gedoen word. So byvoorbeeld verwys die oorkoepelende term “Kaapse Moslems” na Moslems van die Indiërkultuur, Maleierkultuur, blanke kultuur, swart kultuur, ensovoorts. Op grond hiervan kan die konklusie gemaak word dat die Maleieridentiteit nie ‘n omstrede identiteit is nie, maar wel ‘n kulturele identiteit.

In hoofstuk 3 is daar gefokus op die metodologie van die studie. Die teoretiese basis van die studie en die wyse waarop dit toegepas word, is in diepte bespreek. Dit sluit in die postkoloniale teorie, Andersheid en identiteitskonstruksie. Daar is vasgestel dat identiteit ‘n beweeglike entiteit is en dus nie staties is nie. Dit word uit die studie duidelik dat die Kaapse Maleieridentiteit tydens die koloniale era aan die Kaap geskep is. Hoewel dit uit ‘n mengelmoes van mense van verskillende herkoms ontstaan het, is die Islamitiese geloof gekenmerk as die saambindende faktor. Erkenning word wel aan die samevoeging van ‘n klomp wydverspreide kulture gegee wat volgens Da Costa (soos reeds in die studie genoem) saamgesmelt het tot een kultuur. Hier kan dus ‘n duidelike onderskeid tussen geloof en kultuur geïdentifiseer word. Dit dien ook as bevestiging dat identiteit ‘n beweeglike entiteit is omdat hierdie mense van diverse oorsprong ‘n ander (Kaapse Maleieridentiteit) aangeneem het.

Die alomteenwoordige element van mag staan sentraal in hierdie studie. Uit die ondersoek word dit duidelik dat diegene aan bewind en wat dus die mag besit, ook die mag besit het om die Ander te “benoem” en te klassifiseer. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat kolonialisme beskou kan word as ‘n magproses waardeur koloniste die bestaande ruimtes vir hulself oorgeneem het en hierdie proses deur hul “verhewe” posisie regverdig het. Terselfdertyd is die inwoners gekoloniseer en onderwerp. Die koloniseerders het hul eie verlede verberg en dit het voorgekom asof hulle geskiedenisloos was. In hierdie opsig raak

dit dus duidelik dat selfs die identiteite van die koloniseerdes in hul nuwe plekke van vestiging geskep of herskep is. In die geval van Suid-Afrika tydens die apartheidsera was dit die blanke en hoofsaaklik die Afrikaanssprekende blanke wat 'n rol in die klassifikasie van die Ander gespeel het.

In ooreenstemming met Homi Bhaba se standpunt omtrent identiteitskepping kan die afleiding gemaak word dat alle identiteite 'n skepping is. In soverre alle identiteite 'n skepping is en as outentiek aanvaar word, kan die slotsom op hierdie basis gemaak word dat die Maleieridentiteit ook outentiek is.

Hoewel I.D. du Plessis daarvan beskuldig word dat hy verantwoordelik is vir die herskepping van die Kaapse Maleieridentiteit ter bevordering van sy eie politieke posisie, het hierdie studie die volgende nuwe inligting aan die lig gebring:

- Dit is belangrik dat die skrywer se sosio-politieke agtergrond in ag geneem moet word.
- Die tydperk waarin die verhaal hom afspeel, moet in die werk weerspieël word.
- Die sosiaal-historiese konteks waarbinne hierdie verhale geskryf was, was onderworpe aan 'n streng uitsluitingsideologie wat voorskriftelik was vir werk wat gepubliseer mag word.
- Du Plessis het kultuurverskille uitgewys en nie noodwendig op die rasetema gekonsentreer nie.
- Hy kan beskou word as die preserveerder van die Maleiersoratuur en nie as die herskepper van die Maleierkultuur nie, omdat hierdie kultuur deur die Maleiers self deur middel van geheime rituele gepreserveer is.
- Sy betrokkenheid by die stigting van die Maleierskoor het nie tot 'n nuwe kultuur gelei nie omdat dit (soos in die studie aangestip) gedokumenteer is dat die

Nuwejaarsdagviering al voor en veral met die emansipasie van die slawe in werking getree het.

Tog word dit uit die studie duidelik dat Du Plessis se agtergrond en sosiale omgewing nie regtig deel van hierdie verklaring uitmaak nie en word daar ook nie spesifieke aandag aan sy navorsing op en opregte belangstelling in die Maleiersgemeenskap geskenk nie. Ook die bewaring van die Maleierkultuur en stories word nie opreg waardeer nie. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat hierdie beskuldiging bloot vanuit 'n politieke perspektief gemaak is en dat ander faktore nie juis hierby ingesluit word nie.

Verder is daar gefokus op die manier hoe Andersheid gemanifesteer word in die identiteit van die Kaapse Maleiers en hoe dit in die literatuur uitgebeeld word. Vir hierdie doel is die werk van geselekteerde skrywers ontleed. Dit wil voorkom asof die Kaapse Maleiers onder dieselfde stereotipes wat deur die Weste aan die Ooste toegeken is, gebuk gaan. Die ooreenstemming tussen die twee kon heel waarskynlik deur die koloniseerders geregverdig word, aangesien die Kaapse Maleiers as komend uit die Ooste beskou is.

In hierdie hoofstuk is daar ook vasgestel wat die merkers van identiteit en Andersheid is en die wyse waarop hulle op die tekste toegepas sal word.

In hoofstuk 4 is die geskrewe werk van Du Plessis geanaliseer ten einde vas te stel hoe identiteit en Andersheid van die Kaapse Maleiers uitgebeeld word. Daar is nagegaan hoe Andersheid van die Kaapse Maleiers gemanifesteer word deur die identiteitsmerkers en stereotipes wat aan hulle toegeken is. Die kontras tussen die blanke en nie-blanke wêreld word sterk uitgebeeld deur die ruimtes waarin elk van hierdie groepe hulle bevind. Die Maleiers word hoofsaaklik teen 'n agtergrond van vuilheid, skelmheid, joligheid, gelowigheid, armoede en gewelddadigheid uitgebeeld. 'n Postkoloniale beeld van die beperkte ruimte van die Maleiers teenoor die uitgestrekte ruimte van die blanke verskaf insig in die stereotipering en uitbeelding van die Maleiers as Ander. Gemeet aan die navorsing van Mayson en Shell is

daar ook bevind dat hierdie uitbeeldings 'n blote herhaling van vorige stereotipes van die Maleiers is. Geen nuwe identiteitsmerkers is regtig in sy werk bespeur nie.

Hoofstuk 5 het gefokus op die oorvertelde verhale van die Kaapse Maleiers wat deur Du Plessis opgeneem is. Hier veral word die Magiese Ooste uitgebeeld. Verrassend in die ontleding van hierdie hoofstuk was die uitbeelding deur die Maleiers self as beskikkers oor magiese kragte. Tog word daar deur die gebruik van die postkoloniale bril duidelike Europese invloede herken deur die ooreenkomste van hierdie Oosterse sprokies met Europese sprokies. Die afleiding word hieruit gemaak dat definitiewe Europese invloed op die stereotipering van die Maleiers in die Oosterse sprokies weerspieël word.

In hoofstuk 6 het die werk van Rayda Jacobs die stereotipes wat deur Mayson, Du Plessis en Shell daargestel is, herbevestig. Weereens word 'n herhaling van vorige identiteitsmerkers en stereotipes hier nougeset nagevolg. Interessant in hierdie geval was die feit dat Rayda Jacobs self 'n Kaapse Maleiers is, maar tog die Maleiers in haar werk op dieselfde wyse as Mayson, Du Plessis en Shell uitbeeld. Dit veronderstel dus dat die Maleiers self so deur die samelwing gekondisioneer is en baie van hierdie stereotipes geïnternaliseer is. Die Maleiers beskou hulself ook dan volgens die stereotipes en identiteitsmerkers wat deur die samelewing aan hulle identiteit gekoppel word. Tot Jacobs se verdediging kan daar wel gesê word dat sy volgens die hermeneutiek van geloof die posisie van die Maleiers tydens die koloniale era so presies as moontlik wou uitbeeld. Haar werk is immers gebaseer op die navorsing wat deur Robert Shell gedoen is.

Duidelike herbevestiging van die stereotipes van die Kaapse Maleiers as bekwame kokke, ambagsmanne, tuiniers, naaldwerksters ensovoorts word in sowel die werk van Du Plessis as Jacobs raakgelees. Op 'n persoonlikheidsvlak word die Kaapse Maleiers gestereotipeer as intelligent, hardwerkend, betroubaar, gelowig, kreatief en beskikker oor magiese kragte.

Deur Mayson se navorsing te raadpleeg, is vasgestel dat daar vir elke positiewe aspek wat aan die Kaapse Maleiers toegeken is, 'n negatiewe teenoorgestelde is (soos reeds in hoofstuk 3 gestipuleer is). Beduidend in hierdie studie was dat sowel Du Plessis as Shell se werk hierdie stereotipes bevestig. Ook in Rayda Jacobs se werk word hierdie stereotipes van die Kaapse Maleiers uitgebeeld. Hierdie herbevestiging van die verskeie stereotipes aan die Kaapse Maleiers verbonde dra dus by tot die identiteitskepping en representasie van die Kaapse Maleiers. Uit hierdie patroon van oorgeërfde stereotipes word daar dus gekonkludeer dat hierdie stereotipes in die letterkunde (veral in die werk van Du Plessis en Rayda Jacobs) vasgelê is.

'n Verdere gevolgtrekking kan hieruit gemaak word dat die mens daartoe geneig is om te kategoriseer en te stereotipeer. Ongelukkig beeld hierdie stereotipes en veral negatiewe stereotipes dikwels 'n wanindruk omtrent die identiteit van 'n kultuurgroep uit. Dit word ook uit hierdie studie duidelik dat Andersheid deur 'n proses van stereotipering tweekgebring word en dat die herbevestiging daarvan, óf dit deur die geaffekteerde kultuurgroep aanvaar óf nie aanvaar word nie, bydra tot die representasie van hul identiteit. Vir diegene wat dus geen kennis omtrent 'n sekere kultuurgroep se identiteit dra nie, sal die raaklees van hierdie stereotipes die kultuurgroep se identiteit verteenwoordig.

Hieruit kan die gevolgtrekking gemaak word dat die herhaalde stereotipering veral in die geval van die Kaapse Maleiers 'n patroon vorm en 'n definitiewe bydrae lewer tot die persepsie van Andersheid in die Maleieridentiteit. Dus, hoewel daar terselfdertyd in hierdie studie vasgestel is dat identiteit nie konstant is nie, word sekere eienskappe deur herhaalde of oorgeërfde stereotipes as die waarheid aanvaar.

In terme van die skrywers en hul uitbeelding van die Kaapse Maleiers word daar erkenning gegee aan die feit dat die teks die produk van die outeur se geskiedkundige agtergrond, sosiale posisie en kultuur is. Die hermeneutiese leesstrategie het dus tot gevolg gehad dat

onderliggende politieke doelwitte blootgelê is en tot dieper insig in menslike houdings, aksies, kulturele instellings en kommunikasie gelei het.

Een van die verrassendste ontdekkings van hierdie studie is die kwessie rondom bloedvermenigting wat bevestig dat, indien op rassevlak geklassifiseer, almal eintlik maar kleurling is. In sy boek, *Groep sonder grense* (1984), verbreek Hans Heese egter die magsbeeld van die blanke waarin hy sistematies probeer aantoon het dat alle bevolkingsgroepe op die een of ander manier aan mekaar verwant is deur gemeenskaplike voorouers. Hiervoor is hy deur baie blanke mense erg kwalik geneem. Tog kon daar deur kritici geen fout met hierdie aanname gevind word nie weens 'n gebrek aan bewyse van die teenoorgestelde. Die blanke word dus hierdeur geforseer om hul eie verhefde identiteit in oënskyn te neem, aangesien hierdie aanname op rassistiese vlak beteken dat almal dus "kleurling" is. Die oud-president Nelson Mandela se voorstel van 'n "Reënboognasie" sou dus as korrek aanvaar kon word, aangesien daar geen wit of swart in 'n reënboog is nie. Die hele ideologie rondom rasseklassifikasie word dus hierdeur vertroebel.

Identiteit en Andersheid lê dus nie opgesluit in rasseklassifikasie soos voorheen geglo is nie, maar wel in 'n sosiale dimensie wat gekenmerk word deur onder andere godsdiensbeoefening, taalgebruik, tradisies en kulturele uitlewingsvorme. Tog is identiteit 'n nie-konstante saak wat gedurig onder konstruksie bly en aan tyd en omstandighede gebonde is.

Hierdie navorsing het 'n bydrae gelewer in soverre dit die identiteitskepping van die Kaapse Maleiers in perspektief plaas. Vele stereotipes wat oor die eeue heen aan hierdie groep mense bly vaskleef het en as basis vir hul Andersheid gedien het, is geopenbaar. Die implikasie hiervan is dat die Kaapse Maleiers nie slegs as die onderdanige, die komiese en aan hul eksotiese disses geken moet word nie. Die ideaal is dat die Kaapse Maleiers vanuit 'n postkoloniale perspektief (waar aanvaarding van Andersheid geprofeteer word) as 'n outentieke identiteit aanvaar moet word.

Ter samevatting wil ek graag sluit met die volgende aanhaling deur Ebrahim Rasool, met die volle vertroue dat dit verwesenlik sal word:

The Dutch East India Company is no more. The British Empire and the apartheid system that replaced it have disintegrated - like wrecks in a dissolving dream. We are now living in a free, multicultural democracy in which we all have the real possibility of living in a peaceful, united and prosperous South Africa (Ebrahim Rasool 2003: Inleiding).

Die stryd van die Kaapse Maleiers om hul geloof en kultuur te laat voortleef, verdien erkenning. Die marginalisering van die Kaapse Maleiers op sowel godsdienstige as rassistiese vlak waarvan Davids en Da Costa aan die begin van hierdie studie praat, berus grotendeels op die stereotypes waarmee hierdie groep as Anders gebrandmerk is. Danksy postkolonialisme word die Kaapse Maleiers die geleentheid gebied om hulle uit hierdie marginalisering los te skryf en 'n eie kulturele identiteit na te streef.

Die invloed en bydrae van die Kaapse Maleiers tot die Suid-Afrikaanse geskiedenis is na 350 jaar nog duidelik sigbaar. Met hul aankoms in die Kaapkolonie was hulle aan die onderent van die samelewing. Vandag kan die Kaapse Maleiers trots wees op die rol wat hulle gespeel het in die Suid-Afrikaanse geskiedenis en die Afrikaanse taal.

## BIBLIOGRAFIE

Abbinet, R. 2003. *Culture and Identity*. London: Sage Publications Ltd.

Adhikari, M. 2005. *Not White Enough, Not Black Enough. Racial Identity in the South African Coloured Community*. United States of America: Center for International Studies Ohio University.

Adhikari, M. 1989. Identity and Assimilation in the Malay Community of Nineteenth Century Cape Town. *History of Cape Town: Work in progress workshop*. Departement van Geskiedenis: Universiteit van Kaapstad.

Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso: London.

Ashcroft, B., Griffiths, G. en Tiffin, H. 1995. *The post-colonial studies reader*. London: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. en Tiffin, H. 1998. *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. London: Routledge.

Bank, A. (1991). The Decline of Urban Slavery at the Cape, 1806 to 1843. Sentrum vir Afrikastudies. Universiteit van Kaapstad, Kaapstad, Wes-Kaap, Suid-Afrika.

Bauman, Z. 2004. *Identity*. Cambridge: Polity Press.

Bloom, L. 1960. The Coloured people of South-Africa. *Phylon*, 28(2):144.

Boehmer, E. 1995. *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Metaphors*. Oxford University Press: Oxford, New York.

Bradlow, F. en Cairns, M. 1978. *The Early Cape Muslims: A Study of their Mosques Genealogy and Origin*. Cape Town: Balkema.

Brittanica Concise Encyclopedia: Culture. Aanlyn: <http://www.answers.com/topic/culture>. [Afgelaai 3 Februarie 2010].

Burford, G., Ngila, L. & Rafiki, Y. 2003. Education, indigenous knowledge and globalization. Aang Serian Community College: Tanzania. [n.p.]. Aanlyn: <http://www.scienceinafrica.co.za/2003/march/ik.htm>. [Afgelaai 4 Februarie 2009].

Burger, D.W. 2004. Fiksie en Identiteitkonstruksie: 'n beskouing van selfnarratiewe. Aanlyn: <http://uidigispace.ui.ac.za>. [Afgelaai 31 Oktober 2008].

Castells, M. 1997. *The Power of Identity*. Malden, Mass./Oxford, UK: Blackwell Publishers.

Coetzee, A. 1996. My birthright gives me servitude on this land: the farm novel within the discourse on land. *Tydskrif vir Literatuurwetenskap*, 12(1/2):124-144.

Coetzee, J.M. 1988. *White writing. On the Culture of Letters in South Africa*. New Haven en London: Yale University Press.

Cloete, T.T. (red). 1992. *Literêre Terme en Teorieë*. HAUM-Literêr: Pretoria.

Cloke, C. en Little, J. 1997. *Contested countryside cultures*. London: Routledge.

Cronin, J. 2006. Creole Cape Town. In Watson, S. ed. *A City Imagined*. Rosebank: Penguin, 45-53.

Da Costa, Y. en Davids, A. 1994. *Pages from Cape Muslim History*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter (Pty) Ltd.

Da Costa, Y. 1994. *Muslims in greater Cape Town: A Problem of Identity*. *British Journal of Sociology*, 45(2): 235-246.

Daniel, J., Southall, R. en Lutchman, J. 2005. *State of the Nation Address 2004-2005*. Cape Town: HSRC Press.

Darian-Smith, K. Gunner, E. en Nuttall, S. 1996. *Text, theory, space: land, literature and history in South Africa and Australia*. London: Routledge.

Davids, A. 1980. *The Mosques of the Bo-Kaap: A Social History of Islam at the Cape*. Cape Town: South African Institute of Arabic and Islamic Research.

Davies, A. 2000. *Double Standards in Isaiah: Re-evaluating Prophetic Ethics And Divine Justice*. Leiden: Brill Academic Publishers.

Deluzain, H.E. 1996. Names and Personal Identity. Aanlyn:  
<http://www.behindthename.com/articles/3.php>. [Afgelaai 12 Augustus 2009].

Duara, P. 2004. *Decolonization. Perspectives from Now and Then*. London: Routledge.

Du Plessis, I.D. 1939. *Uit die Slamse Buurt Deel I: Kaapse Sprokies, Fabels en Legendes*. Oorvertel deur I.D. du Plessis. Kaapstad, Bloemfontein en Port Elizabeth: Nasionale Pers, Beperk.

Du Plessis, I.D. 1939. *Uit die Slamse Buurt Deel II: Kaapse Sprokies, Fabels en Legendes*. Oorvertel deur I.D. Du Plessis. Kaapstad, Bloemfontein en Port Elizabeth: Nasionale Pers, Beperk.

Du Plessis, I.D. 1944. *The Cape Malays*. Kaapstad: Maskew Miller Limited.

Du Plessis, I.D. 1961. *Versamelde Ballades*. Kaapstad, Bloemfontein, Johannesburg: Nasionale Boekhandel Bpk.

Du Plessis, I.D. 1970. *Drie Wêreld*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Beperk.

Du Plessis, I.D. 1972. *The Malay Quarter*. Kaapstad: A.A. Balkema.

Du Plessis, I.D. 1980. *Uitgesoekte goëlstories*. Kaapstad: Tafelberg.

Elridge, A. en Morton, F. 1994. *Slavery in South Africa. Captive Labor on the Dutch Frontier*. USA: Westview Press.

Erasmus, Z. 2001. *Coloured by History Shaped by Place*. Roggebaai: Kwela Books.

Eriksen, T.H. 1995. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

- Evans, N. en Seeber, M. 2000. *The Politics of Publishing in South Africa*. Scottville University of Natal Press. London: Holger Ehling Publishing.
- Fanon, F. 1963. *The Wretched of the Earth*. Paris: Presence Africaine. Republished New York: Grove Press.
- Fanon, F. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- February, V. 1998. Klein begin is aanhou wen. In Van Coller (reds). *Perspektief en Profiel. 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis. Deel 1*. Pretoria: Van Schaik: 3-20.
- Geertz, C. 1993. *The interpretation of cultures*. London: Fontana Press.
- Gerwel, G.J. 1983. *Literatuur en Apartheid*. Kasselsvlei: Kampen Uitgewers.
- Gunn, G. 1979. *The Interpretation of Otherness*. New York: Oxford University Press.
- Haron, M. 2005. Gapena and the Cape Malays: Initiating Connections, Constructing Images. *Sari*, 23: 47-66. Aanlyn: <http://pkukmweb.ukm.my/~penerbit/sari/SAR123-05/sari23%5B04%5D.pdf>. [Afgelaai 28 Julie 2009].
- Haroun, M. 2000. The Cape Malays: An Imagined community in South Africa: Conflict of identities: The Case of South Africa's Cape Malays. [n.p.]. Aanlyn: <http://phuakl.tripod.com/eTHOUGHT/capemalays.htm>. [Afgelaai: 31 Julie 2007].
- Heese, H.F. 1994. *Reg en Onreg. Kaapse Regsuitspraak in die Agtiende Eeu*. Universiteit van Wes-Kaapland. Bellville: Instituut vir Historiese Navorsing.

Hobsbawm, E. en Ranger, T. 1983. *The Invention of Tradition*. Great Britain: University Press, Cambridge.

Hofstee, E. 2006. *Constructing a Good Dissertation*. Sandton South Africa: EPE.

Hornby, A.S. 2000. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. 6<sup>th</sup> Edition. UK: Oxford University Press.

Jacobs, R. 1998. *The Slave Book*. Kaapstad: Kwela Boeke.

Jacobs, R. 2006. *My Father's Orchid*. Roggebaai: Umuzi.

Jacobs, R. 2008. *Masquerade: The story of my life*. Roggebaai: Umuzi.

Jeppie, S. 1987. Historical Process And The Constitutions of Subjects: I.D. du Plessis And The Reinvention of the "Malay". Honneursverhandeling. Universiteit van Kaapstad, Wes-Kaap, Suid Afrika.

Jeppie, S. 1988. 'I.D. du Plessis and the "Re-invention" of the "Malay", c. 1935-1952'. Ongepubliseerde seminaarvoorlegging. Sentrum vir Afrikastudies. Universiteit van Kaapstad, Kaapstad, Wes-Kaap, Suid-Afrika.

Jeppie, S. en Vahed, G. 2005. Multiple communities: Muslims in post-apartheid South Africa. *State of the Nation Address*. Aanlyn: [www.hsrcpress.ac.za](http://www.hsrcpress.ac.za) (Afgelaai 19 Oktober 2007).

Josselson, R. 2004. The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion. *Narrative Inquiry* 14 (1): 1-28.

Kannemeyer, J.C. 1983. *Geskiedenis van die Afrikaanse literatuur II*. Pretoria: H & R-Academica (Edms)Bpk.

Kannemeyer, J.C. 2005. *Die Afrikaanse literatuur 1652-2004*. Kaapstad en Pretoria: Human en Rousseau.

Kaufman, G. 1980. *Shame. The power of caring*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Literatuur in Context. Geen datum. Biografiese gegevens. Aanlyn:

[www.http://s2.ned.univie.ac.at/lit/autor.asp?paras=/lg;1/aut\\_id;25609/](http://s2.ned.univie.ac.at/lit/autor.asp?paras=/lg;1/aut_id;25609/). (Afgelaai 5 Augustus 2009).

Lyon, A. 1983. Cape Malays/Cape Muslims: A Question of Identity. Bachelor thesis, Australian National University.

Livesey, C. en Lawson, T. 2005. *A Sociology for AQA*. Scotland: Hodder Education School Publishing.

Loomba, A. 1998. *Colonialism-postcolonialism*. London: Routledge.

Mackenzi, D. 1981. *The Oxford School Dictionary*. Fourth Edition. Oxford: Oxford University Press.

Mahida, E. 1993. *History of Muslims in South-Africa: A chronology*. Durban: Arabic study circle.

Mandivenga, E.C. 2000. The Cape Muslims and the Indian Muslims of South

Africa: A Comparative Analysis. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20 (2): 347-352.

Mamdani, M. (et al). 2004. *Keywords Identity*. France: Alliance of independent publishers.

Martin, D. 1999. *Coon Carnival: New Year in Cape Town – Past & Present*. Kaapstad: David Phillip.

Mayson, J.S. 1963. *The Malays of Cape Town*. Cape Town: Africana Connoisseurs Press.

McKee, A. 2003. *Textual analysis: a beginner's guide*. London: Sage Publications Ltd.

McLeod, J. 2000. *Beginning Postcolonialism*. UK: Manchester University Press.

Memmi, A. 2003. *The Colonizer and the Colonized*. UK: Earthscan Publications Ltd.

Mishra, V. en Hodge, B. 1993. *What is Postcolonialism?* In: Patrick Williams and Laura Christman. (reds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*. New York, London: Harvester Wheatsheaf: 276-90.

Moi, T. 1994. *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory*. London: Routledge.

Moorhead, G. en Griffin, R.W. 1989. *Organisational Behaviour*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Mouton, J. 2001. *How to succeed in your Masters and Doctoral Studies. A South African guide and resource book*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.

Odendal, F.F., Schoonees, P.C. e.a. (reds.). 1965. *HAT Verklarende Handwoordeboek Van Die Afrikaanse Taal*. Eerste Uitgawe. Johannesburg: Perskor-Boekdrukkery.

Odendal, F.F. en Gouws, R.H. (reds.). 2005. *HAT Verklarende Handwoordeboek Van Die Afrikaanse Taal*. Vyfde Uitgawe. Kaapstad: Maskew Miller Longman (Edms.) Bpk.

Onbelet, L. 2007. Imagining the Other: The Use of Narrative as an Empowering Practice. In *Mc Master Journal of Theology and Ministry*. Volume 8 (2007). Aanlyn: [www.mcmaster.ca/mjtm/3-1d.htm](http://www.mcmaster.ca/mjtm/3-1d.htm). [Afgelaai 15 September 2007].

Pickel, B. 1997. *Coloured ethnicity and identity: A Case Study in the former coloured areas in the Western Cape/ South Africa*. Hamburg: Lit.

Pickering, M. 2001. *Stereotyping: The Politics of Representation*. New York: Palgrave.

Rasool, E. 2003. Address at The Official Opening of The Cape Town International Convention Centre, Cape Town, 28 June 2003. Aanlyn: <http://www.anc.org.za/andocs/history/mbeki/2003/tm0628.html>. [Afgelaai: 9 Julie 2009].

Reader's Digest: *Family Word Finder*. 2006. First Edition. London: The Readers Digest Association Limited.

Ricoeur, P. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*. UK: Cambridge University Press.

Rivkin, J. en Ryan, M. 1998. *Literary Theory: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.

Robinson, G.D. 1995. Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion: A Brief Overview and Critique. *Premise* 11(8): 12-25.

Roos, H. 2003. Die representasie van Islam in die Afrikaanse letterkunde. *Stilet*, Vol. 15(1): 242-269.

Roos, H. 2005. Torn between Islam and the other: South- African novelists on cross-cultural relationships: conference proceedings. *Journal of Literary Studies*, Vol. 21, Uitgawe 1 & 2, Junie: 48-67.

Ross, R. 1984. The Occupation of Slaves in Eighteenth Century Cape Town. Centre for African Studies: University of Cape Town. Vol 2: 1-46.

Rafudeen, A. 1999. Towards Forging an "African" Muslim Identity. *Annual Review of Islam in South Africa*. Uitgawe 2, Junie: 57-59.

Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Schopflin, G. 2001. The construction of identity. Aanlyn:  
[http://www.nt.tuwien.ac.at/nthft/temp/oefg/text/wiss\\_tag/Beitrag\\_Schopflin.pdf](http://www.nt.tuwien.ac.at/nthft/temp/oefg/text/wiss_tag/Beitrag_Schopflin.pdf). [Afgelaai 3 Augustus 2008].

Schwarz, H. en Ray, S. 2000. *A Companion to Postcolonial Studies*. Londen: Blackwell Publishing Ltd.

Shell, R. 1974. *The Establishment and Spread of Islam at the Cape From the Beginning of Company Rule to 1838*. BA Honneursverhandeling, Universiteit van Kaapstad, Kaapstad, Wes-Kaap, Suid-Afrika.

Shell, R. 1994. *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838*. London: Wesleyan University Press.

Smith, D., Gunner, K. en Nuttall, L. 1996. *Text, theory, space. Land, literature and history in South Africa and Australia*. London: Routledge.

Spivak, G. 1985. Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice. *Wedge* (7) 8

Sorensen, J. 2007. *A Cognitive Theory of Magic*. UK: AltaMira Press.

Taliep, I. 1982. Coloured or Muslim? Aspects of the Political Dilemma of the Cape Muslims, 1925-1956. Ongepubliseerde Honneurs-verhandeling, Universiteit van Kaapstad, Kaapstad, Wes-Kaap, Suid-Afrika.

Todeschini, F. 2003. Some reflections on place, tangible and intangible heritage and on identity construction, South Africa. [n.p.]. Aanlyn:  
<http://www.international.icomos.org/Victoriafalls2003/papers>. [Afgelaai 29 September 2008].

Uchem, R. 2001. The Challenge of Marginalization: The Experience of Africans in Europe and in the United states. In *Jenda Journal*, Vol. 1.1. Aanlyn:  
<http://jeridajournal.com/vol1.1/uchem.html>. [Afgelaai 3 Maart 2008].

Van Coller, H.P. (red). 1998. *Perspektief en Profiel: 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.

Van der Merwe, C.N. en Viljoen, H. 1998. *Alkant Olifant*. Pretoria: Van Schaik Uitgewers.

Van der Merwe, A.S.P. 2003. *Postkolonialiteit in die twintigste- en een-en-twintigste-eeuse Afrikaanse drama met klem op die na-sestigers*. Doktorale proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika, Pretoria, Suid-Afrika.

Van Heerden, E. 1992. Die versweë geheue. In: *Taal en Identiteit: Afrikaans en Nederlands*. Voordragte gehou in Die Pieterskerk, Leiden. 23-24 Junie 1992. Leiden.

Van Rensburg F.I.J. e.a. 1982. *Oor skrywers en boeke*. Johannesburg en Kaapstad: Perskor-Uitgewery.

Van Zyl, C.E. 2008. 'Swartsmeer': 'n Studie oor die stereotipering van Afrika en Afrikane in die populêre media. Magisterverhandeling, Universiteit van Stellenbosch, Kaapstad, Suid-Afrika.

Vermeulen, L. 2003. *Aspekte van die prosa van André P. Brink met spesifieke verwysing na Sandkastele (1995)*. Magisterverhandeling, Rhodes Universiteit, Grahamstad, Suid-Afrika.

Viljoen, L. 1998. Plek, landskap en die postkolonialisme in twee Afrikaanse romans. *Stilet*, 10 (10:73-92).

Viljoen, L. [Geen datum]. Leipoldt and the Orient: a reading of C.L. Leipoldt's travel writing in the context of Orientalist discourse. Universiteit van Stellenbosch, Suid-Afrika. Aanlyn: <http://sun.ac.za/portal/page/portal/Arts/Departemente1/afr-nd/dokumente/Leipoldt.pdf>. [Afgelaai 3 Augustus 2009].

Wasserman, H. 2000. Terug na die plaas --- postkoloniale herskrywing in Etienne van Heerden se "Die stoetmeester". *Tydskrif vir Nederlands en Afrikaans*, 7(1):29-55.

Watson, R.L. 1990. *The Slave Question. Liberty and Property in South Africa*. New England: University Press.

Williams, F. (Uitvoerende regisseur). 2006. An NUR: *Cape of Islam*. (Op televisie uitgesaai). Kaapstad, SA: X Con Films.

Williams, P. en Chrisman, L. (reds.). 1993. *Colonial discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York, London: Harvester Wheatsheaf.

Young, R. 1990. *White mythologies: Writing History and the West*. New York: Routledge.