

# Die self as 'n hibridiese ander: 'n postkoloniale perspektief op die hoofkarakter in die film *District 9*

**T. Le Grange**

**20339763**

Mini-skripsie voorgelê ter gedeeltelike nakoming vir die graad *Magister Artium* in Grafiese ontwerp aan die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit

Studieleier: L. Combrink

November 2013

*I have fought against white domination, and I have fought against black domination. I have cherished the ideal of a democratic and free society in which all persons live together in harmony and with equal opportunities. It is an ideal which I hope to live for and to achieve. But if needs be, it is an ideal for which I am prepared to die.*

Nelson Mandela (1964)

# INHOUDSOPGAWE

---

## Die self as 'n hibridiese ander: 'n postkoloniale perspektief op die hoofkarakter in die film *District 9*

<b>BEDANKINGS</b>	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>ii</b>
<b>OPSOMMING</b>	<b>iii</b>
<b>HOOFSTUK 1</b>	
<b>Inleiding en konteksskopping</b>	<b>01</b>
1.1. Inleiding	01
1.2. Probleemstelling en doelwitte	04
1.3. Sentrale teoretiese stelling	05
1.4. Hoofstukindeling en metodologiese benadering	06
<b>HOOFSTUK 2</b>	
<b>Apartheid: 'n ideologiese konteks</b>	<b>08</b>
2.1. Apartheid en verwante terme	09
2.1.1. Apartheid en segregasie	09
2.1.2. Afsonderlike ontwikkeling	11
2.1.3. Ras, rassisme en rasediskriminasie	12
2.1.4. Rasidentiteite in Suid-Afrika	15
2.2. 'n Bondige oorsig van die chronologiese geskiedenis en ideologiese regverdiging van apartheid	16
2.2.1. Die koloniale periode: paternalisme en kulturele chauvinisme (1652 - 1902)	16

2.2.2. Die Voortrekkers, Republikeinse periode en sosiale Darwinisme (1835 - 1902)	20
2.2.3. Uniewording en die aanloop tot apartheid (1910 - 1947)	25
2.2.4. Wetlike apartheid en die regverdiging van “afsonderlike ontwikkeling” (1948 - 1994)	27
<b>HOOFSTUK 3</b>	
<b>Postkolonialisme en verwante sleutelkonsepte</b>	<b>42</b>
3.1. Postkolonialisme: ‘n kritiese blik op koloniale rasbeskouings	43
3.2. Koloniale en postkoloniale beskouings van die ander	56
3.3. Postkoloniale beskouings van hibriditeit	62
<b>HOOFSTUK 4</b>	
<b>Lees en interpretasie van <i>District 9</i></b>	<b>70</b>
4.1. Oorsigtelike beskrywing en sinopsis van <i>District 9</i>	71
4.2. Bespreking en interpretasie van <i>District 9</i>	72
4.2.1. Apartheid as allegorie van die film	72
4.2.2. Die ander in die film	89
4.2.3. Hibriditeit in die film: die geval van Wikus	98
<b>HOOFSTUK 5</b>	
<b>Samevatting en gevolgtrekking</b>	<b>109</b>
5.1. Parallele: filmiese allegorie van Suid-Afrika en apartheid	109
5.2. Postkoloniale beskouings van <i>andersheid</i> in die film	112
5.3. Postkoloniale hibriditeit en die proses van <i>going native</i> in die film	114
5.4. Verdere navorsingsmoontlikhede	116
<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>118</b>

## **BEDANKINGS**

Aan die volgende persone my opregte dank:

- My studieleier, Louisemarié Combrink, vir haar bekwame leiding, entoesiasme, beskikbaarheid, bereidwilligheid om hulp te verleen en vir die vertrouwe wat sy in my vermoëns gestel het.
- Die hulpvaardige personeel van die Ferdinand Postma-biblioteek by die NWU.
- Amé Snyman vir jou moeite met die taalversorging.
- My familie en vriende vir hul begrip, geduld en raad.
- My ouers, Bets en Francois Le Grange, vir hul volgehoue ondersteuning, belangstelling en opofferings deur al my studiejare.
- Carla Le Grange vir haar behulpsaamheid en emosionele betrokkenheid.
- Eddie Oosthuizen vir sy bystand en bemoediging.

*Finansiële ondersteuning in die vorm van 'n akademiese studiebeurs vanaf die Noordwes-Universiteit word met dank erken.*

# The self as a hybrid other: a postcolonial perspective on the main character in the film *District 9*

## Keywords

Other and otherness, apartheid, *District 9*, hybridity, identity, racial identities, postcolonialism, scientific racism.

## Summary

This dissertation presents an investigation into the identity transformation of the character of Wikus van der Merwe, the protagonist of the film *District 9* (2009), from a postcolonial perspective. In the first instance, I argue that the film can be regarded as an allegory of the apartheid era in South Africa, and that the marginalised aliens in the film can therefore be seen as metaphorically representing the suppressed races of the apartheid era. The humans and aliens in the film are initially represented as binary opposites of each other: the humans are positioned as the normative in-group diametrically opposite the aliens, who are regarded as the non-normative out-group. In its ideological context, apartheid can also be understood as a type of colonialism. Like those who were marginalised by colonial practices, the aliens in the film are regarded as the other, mainly because of their physical, corporeal otherness. In the film Wikus experiences a bodily as well as an emotional transformation - and thus also an identity transformation - from a normative, Afrikaans-speaking white male (the self) into a non-normative and strange-looking alien (other) - with reference here to how normativity and otherness were conceptualised in the context of apartheid. Consequently, Wikus' metamorphosis results in a hybrid figure, which demonstrates that the boundaries between self and other are permeable. Wikus' unique identity as both self and other, as well as his increased self-awareness, illustrates his new identity position in an in-between space in which the self and other can be both, ironically, accommodated *and* destabilised. This dissertation demonstrates how the notion of hybridity (which is a key concept in postcolonial discourse) in the film works to destabilise the discourse of the self and other, and in this way hints at the possibility of a broader identity platform where *all* identities are validated.

## **Die self as 'n hibridiese ander: 'n postkoloniale perspektief op die hoofkarakter in die film *District 9***

### **Sleutelwoorde**

Ander en andersheid, apartheid, *District 9*, hibriditeit, identiteit, ras-identiteite, postkolonialisme, wetenskaplike rassisme.

### **Opsomming**

Hierdie skripsie bied 'n ondersoek na die identiteitstransformasie van die karakter van Wikus van der Merwe, die protagonis-hoofkarakter in die film *District 9* (2009), vanuit 'n postkoloniale perspektief. Eerstens word daar geargumenteer dat die film as allegorie vir die apartheidsera in Suid-Afrika dien en dat die gemarginaliseerde ruimtewesens in die film daarom beskou kan word as metafores vir die onderdrukte rasse van apartheid. Die mense en ruimtewesens in die film word aanvanklik voorgestel as binêre opposisies: die mense is beskou as normatiewe in-groep teenoor die ruimtewesens wat beskou is as nie-normatiewe uit-groep. Apartheid is in sy ideologiese gewaad ook beskou as 'n vorm van kolonialisme. Soortgelyk aan die gemarginaliseerdes van koloniale praktyke word die ruimtewesens in die film beskou as die ander, grootliks op grond van liggaamlike verskillendheid. In die film ondergaan Wikus 'n liggaamlike en emosionele transformasie – en daarom ook identiteitstransformasie – vanaf 'n normatiewe Afrikaanssprekende wit man (self) na 'n nie-normatiewe vreemdsoortige ruimtewese (ander) met verwysing hier na die wyse waarop self en ander in die konteks van apartheid verstaan is. Wikus word gevolglik 'n hibridiese figuur wat emblematis is van die gedagte dat die grense tussen die self en die ander deurdringbaar is. Wikus se unieke identiteit as beide self en as ander, asook die proses van bewuswording wat hy deurmaak, illustreer sy nuwe identiteitsposisionering in 'n tussenruimte waarbinne die self en ander beide, ironies genoeg, gedestabiliseer en geakkommodeer kan word. Dié skripsie toon hoe die gedagte van hibriditeit (wat 'n sleutelkonsep is van die postkoloniale diskoers) in die film die diskoers van die self en die ander destabiliseer en sinspeel op die moontlikheid van 'n breër identiteitsplatform waar alle identiteite geldig word.



# HOOFSTUK 1

## INLEIDING EN KONTEKSSKEPPING

---

### 1.1 Inleiding

Hierdie skripsie bied 'n ondersoek na die identiteitstransformasie van Wikus van der Merwe, die hoofkarakter in die film *District 9* (2009), vanuit 'n postkoloniale perspektief. Die doel van die studie is om te toon hoe hierdie transformasie van Wikus se liggaam, en ook sy ingesteldheid en emosionele sy – en daarom ook die transformasie van sy identiteit (vanaf 'n normatiewe Afrikaanssprekende wit man na 'n nie-normatiewe ruimtewese in die konteks van apartheid in Suid-Afrika) – gekonseptualiseer kan word as 'n destabilisering van die diskoers van die self en die ander ('n term wat verwys na individue of groepe mense wat beskou word as apart van die self en as anders of vreemd ten opsigte van die self (kyk Ashcroft, 2001:117 en Baaz & Palmberg, 2001:198). Hierdie destabilisering van die self kom ook neer op die daarstelling van 'n hibridiese identiteit. Dié identiteit word voorgestel as anders en vreemd teenoor die self, maar sinspeel op die moontlikheid van 'n breër gedestabiliseerde identiteitsplatform waar alle identiteite geldig word. Binne 'n eietydse Suid-Afrikaanse konteks is hierdie konsep 'n relevante saak in die lig van voortdurende identiteitsproblematiek. In die film geskied dié destabilisering binne 'n filmiese allegorie van koloniale praktyke, veral sinspelend op die ideologie van apartheid, wat postkoloniale beskouings van hibriditeit binne self/ander-identiteitskonstruksies suggereer.

*District 9* is vrygestel in Augustus 2009. Dié bekroonde film het altesaam agt toekennings ontvang, insluitend CFCA-toekenning vir die mees belowende filmmaker. Die regisseur, Neil Blomkamp (1979 -) – wat grootgeword het gedurende die apartheidsera – se herinneringe aan apartheid is die grootste invloed op sy skeppende visie (Smith, 2009). *District 9* toon duidelik 'n postkoloniale inslag. Oor die algemeen verwys postkolonialisme na die oorwinningsvreugde oor kolonialisme (Smit, 2006:7) en as konsep bewys dit ook eer aan histories-suksesvolle weerstand teen koloniale onderdrukking (Young, 2001:60). In die verhaalgegewe van *District 9* word onderdrukkende meganismes soortgelyk aan dié van

apartheid (wat volgens Guelke, 2005:30 'n vorm van kolonialisme is) allegories aangewend. In dié allegorie is die ruimtewesens in die film – oftewel “prawns” soos na hul verwys word – metafore vir onderdrukte nie-wit rasse (die benaming nie-wit is problematies, maar soms onomseilbaar veral as na historiese realiteite verwys word). Sodoende spreek die film onderdrukkende koloniale praktyke soos dié van apartheid aan, maar die wyse waarop dit geskied skep ruimte vir die bevraagtekening van self/ander-identiteitskonstruksies in die breë.

Apartheid is 'n term wat gebruik word om die eertydse Suid-Afrikaanse regering se (ideologiese) rassebeleid van afsonderlike etniese ontwikkeling (ook bekend as *aparte ontwikkeling*) te etiketteer (Rhodie, 1968:44)<sup>1</sup>. Dié term is gedurende die gewigtige 1948-verkieping formeel aangeneem en wetlik ingestel deur die Afrikaner-beheerde Nasionale Party onder leiding van DF Malan (1874 - 1959) (Guelke, 2005:2). Die apartheidbeleid was ingestel daarop om 'n regverdigbare ideaal van sogenaamde optimale skeiding tussen wit en swart te bewerkstellig (vgl. Rhodie, 1968:105). Hierdie ideaal is onder meer bereik deur middel van gedwonge verskuiwings van nie-wit rasgemeenskappe na toegewysde woonareas buite stede. Die film *District 9* handel breedweg oor die gedwonge ontruiming van byna twee miljoen ruimtewesens vanaf Distrik Nege na Distrik Tien, en Wikus van der Merwe as hoofkarakter word voorgestel as die leier van die afvaardiging gelas met die verskuiwing van die ruimtewesens. Hier word ooreenkomste opgeroep met gedwonge ontruimings gedurende die apartheidsera vanaf veral Distrik Ses in die Kaap in 1966 (bespreek in hoofstuk 2). Uit dié verhaalgewe word aangevoer dat die ruimtewesens metafories is vir die onderdrukte rasse van die apartheidsera.

Dit is verder duidelik dat die onderdrukte ruimtewesens in die film kollektief beskou is as 'n *denormatiewe* uit-groep, soortgelyk aan die wyse waarop rassistiese wit mense ander rasse beskou het tydens die koloniale era en later tydens apartheid. Hierdie “uit-groep” staan ook bekend as die ander (Staszak, 2008:1). Die andersheid van die ruimtewesens in *District 9* word letterlik uitgebeeld deur hulle as gemarginaliseerdes en spesifiek as 'n vreemde en

---

<sup>1</sup> Die werk van NJ Rhodie, *Apartheid en partnership* (1968) is 'n verouderde bron, maar is tydens die hoogbloei van die apartheidsera gepubliseer. Hy argumenteer hier byvoorbeeld dat die apartheidbeleid ten gunste van beide wit en swart mense sou wees – sy opinie is duidelik eerder ten gunste van die apartheidbeleid. Daarom word dié bron krities benader in hierdie skripsie (kyk ook bladsy 9).

andersoortige spesie voor te stel. Hulle word ook kollektief (en negatief) na verwys as *prawns* en word sodoende beroof van persoonlike uniekheid en individuele identiteite, soortgelyk aan hoe die ander gedurende kolonialisme gestereotipeer is as ‘n “anonieme kollektiwiteit” (Lomba, 2005:137). Daarom roep die ruimtewesens in die film ook parallels op van die onderdrukte ander onder koloniale oorheersing. In teenstelling met hierdie beskouing van die ruimtewesens, word (al) die mense in die film beskou as in-groep wat bo aan die sosiale hiërargie geïmposisioneer is. Binêre spannings tussen mense en ruimtewesens is opvallend in die film.

Volgens die filmnarratief begin Wikus van der Merwe transformeer tot ‘n ruimtewese na ‘n besoek aan Distrik Nege (wat treffend uitgebeeld word as ‘n plakkerskamp in Johannesburg) waartydens hy ‘n vreemde vloeistof wat hy binne ‘n ruimtewese se plakkershut gevind het per ongeluk in sy gesig gesproei het. Wikus se transformasie behels dat hy muteer en ‘n hibridiese wese word - wat eienskappe van beide mens en ruimtewese besit. Hibriditeit behels volgens Smith en Leavy (2008:6) dat twee identiteite streef om binne een persoon te bestaan. Hierdie hibridiese identiteit word vanuit die self (mense in die film) se subjekposisie egter ook beskou as *ander*, omdat sy normatiewe identiteit (as mens en self) “gekontamineer” is met kenmerke van ruimtewesens (Schwarz & Ray, 2005:410). Nie net doen Wikus (sonder dat hy wil) afstand van ‘n normatiewe identiteit nie – hy transformeer in die proses vanaf self na ander. Dié transformasie van self na ander is in ‘n rigting wat as nie-normatief beskou word, omdat die ander tipies neig om eerder soos die self te wil wees (Fanon, 1986). Hierdie tipe transformasie staan binne die postkoloniale diskoers bekend as *going native*. Dié term verwys na die “verbastering” en “afdwaling” van Europese houdings (en selfs voorkoms) in die vorm van aanpassing by inheemse kulture (wat noodsaaklik was vir oorlewing) (Ashcroft *et al.*, 1998:115 en Kwok-bun *et al.*, 2007:131,132). Hierdie “verbastering” en “afdwaling” word ook op ‘n fisiese wyse uitgebeeld in die film deur Wikus se hibridiese transformasie vanaf mens na ruimtewese.

In hierdie skripsie word daar aangevoer dat Wikus se hibriditeit hom egter toelaat om ‘n “tussenruimte” daar te stel waarbinne die grense tussen die self en ander vervaag en veranderbaar is, en waarin opposisionele kategorieë en binêre denksisteme gedestabiliseer word (kyk Taljard, 2010:48). Postkoloniale hibriditeit destabiliseer ook stereotipiese rasbeskouings (veral die idee van kollektiewe identiteite) van die gekolonialiseerde rasse,

asook hul viktimisasie en verontregting (Ashcroft, 2001:2). Na aanleiding hiervan word daar geargumenteer dat Wikus se transformasie vanaf 'n mens (self) na 'n ruimtewese (ander) en sy gevolglike (nuwe) hibriediese identiteit die diskoers van die self en die ander destabiliseer en 'n ruimte skep waar nie-normatiewe identiteite kan bestaan as geldige identiteite.

## **1.2 Probleemstelling, navorsingsvrae en doelstellings**

Hierdie skripsie is ingestel op die identiteitsproblematiek wat na vore kom in geval van die hoofkarakter in die film *District 9*, Wikus van der Merwe. Spesifiek word die problematiek van Wikus se transformasie vanaf 'n normatiewe ras-identiteit (self) na 'n nie-normatiewe ras-identiteit (ander) en sy gevolglike hibriediese identiteit in oënskou geneem. Hierdie ondersoek word gerig deur 'n besinning oor die wyse waarop die mutering van die self na die ander gekonseptualiseer kan word as 'n destabilisering van die binêrgebaseerde diskoers van die self/ander. Hieruit spruit 'n aantal navorsingsvrae, naamlik (1) watter parallelle kan tussen die film en die apartheidsideologie in Suid-Afrika uitgelig word?; (2) hoe word "andersheid" in dié verband getoon, en hoe word dit binne die postkoloniale diskoers gekonseptualiseer?; en, (3) in watter opsigte hou die film die totstandkoming van hibriditeit (deur byvoorbeeld veral die proses van *going native*) as geldige subjekposisie voor, en hoe dra dit by tot die destabilisering van die ooglopend "normatiewe" kategorieë van self en ander in die film?

Die doel van die skripsie is daarom om eerstens te bewys dat apartheid die filmiese allegorie is van die verhaalgewe van *District 9*; tweedens dat die ruimtewesens metafories is vir onderdrukte ras-identiteite van die apartheidsera; vervolgens dat die beskouing van die ruimtewesens in die film ooreenstem met die konseptualisering van die ander in die postkoloniale diskoers en dat die ruimtewesens daarom ook metafories is vir die gemarginaliseerde ander van koloniale onderdrukking; en laastens om te toon dat die totstandkoming van hibriditeit (in die vorm van Wikus se identiteitstranasformasie deur die proses van *going native*) in die film die kategorieë van die self en die ander destabiliseer.

### 1.3 Sentrale teoretiese stelling

In hierdie skripsie word gevolglik eerstens geargumenteer dat die film *District 9* as allegorie vir die apartheidsera dien. In die film word die ruimtewesens uitgebeeld as die ondergeskiktes en kan hulle gevolglik beskou word as metafores vir die onderdrukte rasse van apartheid. Die opvallendste voorbeeld van onderdrukking in die film is die gedwonge verskuiwing van die ruimtewesens vanaf Distrik Nege na Distrik Tien, wat sterk ooreenkomste oproep met gedwonge verskuiwings (soos dié van Distrik Ses gedurende 1966) tydens apartheid. Verder is apartheid in sy ideologiese gewaad ook beskou as 'n vorm van kolonialisme. Die onderdrukte gekolonialiseerdes is as uit-groep tydens die koloniale era beskou - as eksotiese objekte en selfs as non-mense - en is gevolglik verontmenslik en vervreem. Hierdie verontmensliking en vervreemding word op 'n letterlike wyse in die film uitgebeeld deur die gemarginaliseerdes voor te stel as 'n ander spesie. Gevolglik word hul beskou as die ander. Die ander is verder voorstellend van wat die self nie is nie. Daarom ontstaan outomatiese binariteite (en 'n gevolglike hiërargie) tussen die self en die ander. Waar die ander (die ruimtewesens in die film) teenoor die norm geposisioneer is, word die self (die mense in die film) beskou as normatief. Wikus destabiliseer dié stand van sake deur te transformeer (vanaf mens na ruimtewese, vanaf self na ander). In die postkoloniale diskoers word daar na hierdie (ondoelbewuste) transformasie verwys as *going native* – wat dui op die kolonialiseerders se aanpassing by inheemse kulture in 'n nuwe gekolonialiseerde gebied. Dit is 'n proses wat in die koloniale konteks gepaard gaan met 'n identiteitstranasformasie wat negatief beskou word as “verbastering”. Ten spyte daarvan dat Wikus as 'n *getransformeerde* wese ook beskou word as die ander, behou hy 'n persoonlike identiteit en word dus nie kollektief geïdentifiseer nie. Wikus ondergaan ook 'n emosionele transformasie. Dus word Wikus geposisioneer in 'n nuutgeskepte tussenruimte waarbinne verskillendheid geakkommodeer word sonder 'n hiërargie gebaseer op ras – dié tussenruimte staan bekend as hibriditeit. Wikus word 'n hibridiese figuur wat illustreer dat die grense tussen self en ander veranderbaar is. Hy slaag verder daarin deur middel van sy identiteitstranasformasie (vanaf self na ander), en ook sy nuutgevonde persoonlike identiteit (as beide self en ander) om kategorieë van die ander te ondermyn. Daardeur destabiliseer Wikus se hibriditeit die diskoers van die self en die ander as stabiele entiteite en werk mee

om 'n ruimte daar te stel waarin self en ander (en hibridiese variasies) beide gedestabiliseer en geakkommodeer kan word.

#### **1.4 Hoofstukindeling en metodologiese benadering**

Die metode van die ondersoek bestaan uit 'n literatuurstudie as teoretiese basis waaruit 'n toepaslike metode ontwikkel is, waarvolgens die film *District 9* ontleed word. Vir die literatuurstudie is bronne geraadpleeg wat fokus op andersheid (byvoorbeeld *Black skin, white masks* (2008) deur FO Fanon en *Other/Otherness* (2008) deur JF Staszak), rasidentiteite (byvoorbeeld *Social identities in the new South Africa* (2001) deur A Zegey en *Racial identity, white counsellors and therapists* (2002) deur G Tuckwell), postkolonialisme (byvoorbeeld *Colonialism/Postcolonialism* (2005) deur A Loomba, *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present* (1999) deur GC Spivak en *Postcolonialism: an historical introduction* (2001) deur RJC Young), asook op apartheid (byvoorbeeld *Rethinking the rise and fall of apartheid* (2005) deur A Guelke). Verder is daar gebruik gemaak van databasisse soos JSTOR en EBSCOHost, vaktydskrifartikels en vakjoernaalartikels, sowel as die internet. Die internet is slegs as primêre bron gebruik ter toeligting van sekere aspekte van die film *District 9*. Verder is daar Nexussoektogte uitgevoer waaruit vasgestel is dat daar geen soortgelyke studies geregistreer is nie.

In die skripsie argumenteer ek dat Wikus van der Merwe, die hoofkarakter in *District 9*, se identiteitstransformasie (vanaf 'n normatiewe wit man na 'n nie-normatiewe *hibridiese* ruimtewese) gekonseptualiseer kan word as 'n destabilisering van die diskoers van die self en die ander. Soos reeds genoem, geskied hierdie destabilisering binne 'n filmiese allegorie van apartheid. Die uiteensetting van hierdie argument verloop volgens die volgende hoofstukindeling:

**Hoofstuk 2** van die studie bied 'n historiese kontekstualisering waarbinne die apartheidsera (en die ideologiese konteks daarvan) bespreek sal word in terme van segregasie, afsonderlike ontwikkeling, ras, rassisme, rassediskriminasie, asook rasidentiteite in Suid-Afrika. Verder word 'n bondige oorsig geskets van die chronologiese geskiedenis en ideologiese regverdiging van apartheid met verwysing na die koloniale periode: paternalisme en kulturele chauvinisme (1652 – 1902); die Voortrekkers, die Republikeinse

periode en sosiale Darwinisme (1835 – 1902); Uniewording en die periode voor apartheid (1910 – 1947); asook wetlike apartheid en die regverdiging van “afsonderlike ontwikkeling” (1948 - 1994). Aangesien die identiteitstransformasie van die hoofkarakter van die film ook vanuit ‘n postkoloniale perspektief ondersoek word, is dit nodig om ‘n teoretiese raamwerk te bied waarbinne die term postkolonialisme aan die orde gebring word. Hierdie term, asook gepaardgaande koloniale rasbeskouings, word daarom ondersoek in die eerste hoofafdeling van **hoofstuk 3**. Verder word daar geargumenteer dat die ruimtewesens metafories is vir die koloniale ander. Om hierdie rede word koloniale en postkoloniale beskouings van die ander in die tweede hoofafdeling van hoofstuk 3 ondersoek. Laastens voer ek aan dat Wikus se hibriditeit (deur middel van sy mutasie vanaf ‘n mens en self na ‘n ruimtewese en ander) hierdie beskouings destabiliseer. Daarom behels die laaste hoofafdeling van hoofstuk 3 die ondersoek na postkoloniale beskouings van hibriditeit.

Hierdie historiese en teoretiese uitgangspunte vorm ook die basis van die metode waarvolgens die film *District 9* in **hoofstuk 4** ontleed word. Dié metode behels vier hoofafdelings. Eerstens word ‘n inleidende agtergrond en sinopsis van die film geskets. Vervolgens word ‘n ondersoek onderneem wat gerig word deur ‘n aantal ooreenkomste tussen onderdrukkende praktyke in die film en dié van die apartheidsera, waarvan gedwonge ontruimings die belangrikste is. Vervolgens word daar ook klem geplaas op die ooreenkomste tussen die onderdrukkende beskouings van die ruimtewesens in die film en dié van die onderdrukte *ander* tydens die koloniale bestel. Laastens word ondersoek ingestel na die wyse waarop die sogenaamde stabiele koloniale beskouings van die ander gedestabiliseer word deur Wikus se transformasie en hibriditeit. Ten slotte word die hoofargumente na aanleiding van die voorafgaande vier hoofstukke samevattend gebied in die laaste hoofstuk van die skripsie.

## HOOFSTUK 2

### APARTHEID: 'N IDEOLOGIESE KONTEKS

---

Apartheid is 'n term wat gebruik word om die eertydse Suid-Afrikaanse regering (die Nasionale Party-era – 1948-1994) se rassebeleid van *afsonderlike etniese ontwikkeling* te etiketteer. In 'n meer spesifieke sin word die term gebruik om dié regering se nasionale beleid en ideologiese posisionering met betrekking tot die regulering van betrekkinge tussen wit mense en swart mense aan te dui (vgl. ook Rhodie, 1968:44).

Hoofstuk 2 val uiteen in twee hoofafdelings, naamlik *Apartheid en verwante terme* en *Die chronologiese geskiedenis en ideologiese regverdiging van apartheid*. Eersgenoemde fokus op die term apartheid en bied ook verduidelikings van terme wat algemeen met apartheid geassosieer word. Die tweede gedeelte van die hoofstuk lig hoofgebeurtenisse en fases van die ontstaan van apartheid chronologies uit en dui ook aan hoe hierdie praktyke ideologies geregverdig is.

In hierdie hoofstuk is daar plek-plek gebruik gemaak van ouer bronne (kyk ook voetnoot 1 op bladsy 4). Waar sommige geskiedkundiges hulself daarvan weerhou het om apologie voort te bring in die teorie van apartheid, het ander veral Afrikaner-teoretici nie gehuiwer om dit te doen nie. In die werk van byvoorbeeld NJ Rhodie, *Apartheid en partnership* (1968), is dit duidelik dat Rhodie, alhoewel hy soms “neutraal en objektief” mag voorkom, eerder 'n voorstander is van die apartheidsbeleid (byvoorbeeld wanneer hy sê – soos in hoofstuk 1 uitgewys - dat die apartheidsbeleid *ten gunste van* beide wit en swart mense was). Daarom word dié bron, soos in hoofstuk een aangedui, krities benader. In teenstelling met Rhodie se beskouings van die apartheidsera is die werk van WP Esterhuyse, *Afskeid van apartheid* (1979), aansienlik meer krities jeens apartheid. Hierdie teoretici se werk het die lig gesien in Suid-Afrika tydens die apartheidsera. Daarom is hul werke 'n refleksie van die tydsgleuf en is dit ook nuttig en relevant vir die ondersoek na apartheid.

## 2.1 Apartheid en verwante terme

### 2.1.1 Apartheid en segregasie

In 1948 het apartheid 'n wetlike instelling geword met die oorwinning van die Nasionale Party (NP) onder leiding van Daniel François Malan (1874–1959) oor die Suid-Afrikaanse Party (SAP) onder leiding van Jan Christiaan Smuts (1870 - 1950). Segregasie as beleid is wel die voorganger van apartheid. Daaruit vorm ook die ideologiese en politieke raamwerk waaruit apartheid saamgestel is (Dubow, 1991:1). 'n Ideologie maak deel uit van die wettigingsprosedures wat in 'n gemeenskap gevolg word om gegewe stande van sake of beoogde doelwitte van 'n morele regverdiging te voorsien (Esterhuyse, 1979:11). Ideologiese insette is nie noodwendig eksplisiet herkenbaar of doelbewus aanvaar ten opsigte van rassediskriminasie by dié rassistiese ideologie nie, en dié eienskap van 'n ideologie het tot gevolg dat 'n "blinde vlek" veroorsaak word dermate dat die ideologiese besmetting van 'n bestel nie altyd duidelik sigbaar is nie. Waar diskriminerende praktyke tog erken is, is dit dikwels verklaar met argumente wat die ideologiese basis daarvan geheel en al ontken. Voorbeelde van sodanige retoriek is die "goeie-bedoelinge-argument" en die "uitskakeling-van-wrywing-argument" wat nogal algemeen was in die apartheidsera (Esterhuyse, 1979:14).

Segregasie hou tydens die apartheidsera verband met 'n historiese "ooreenkoms" en wetenskaplike rassisme (soos die geval ook was met sosiale Darwinisme wat in 2.2.1. bespreek word) wat op hul beurt komponente is van die ideologiese diskoers van ras (en wat kolonialisme feitlik altyd vergesel het) (Dubow, 1991:29). Vele outeurs argumenteer dat die Britse koloniale heerskappy van die negentiende eeu 'n model verskaf het vir sommige van die vroeë skeidingsbeleide (kyk byvoorbeeld Dubow, 1991:21). Spore van segregasie bestaan reeds in die dertiende eeu - tydens die vroeë Engelse kolonisasie van Wallis en Ierland (Maylam, 1995:22). In aansluiting hierby redeneer Guelke (2005:30) dat apartheid ook as 'n vorm van kolonialisme beskou kan word. Cell (1989:3) voer aan dat segregasie die belangrikste fase was in die evolusie van wit superioriteitsbeskouings. Die koloniale mentaliteit en superioriteitsbewussyn van die Europeërs kan volgens Esterhuyse (1979:51) nie onderskat word nie: "Dit was voorheen moontlik om, baie algemeen, *wit* met *beskaafdheid* en *opvoeding* gelyk te stel en *swart* met *onbeskaafdheid* en *onmondigheid*".

Reeds in 1834 (en daarvoor in heelwat gevalle ook) het segregasiepraktyke algemeen en ooglopend bestaan in Suid-Afrika. In dié jaar is 'n swart nedersetting op die westelike rand van Port Elizabeth gestig, en in die 1850s het die munisipaliteit 'n gebied genaamd die "inheemse vreemdeling lokasie" gestig waar swart "vreemdelinge" moes woon - swart mense is algemeen in die Suid-Afrikaanse geskiedenis as vreemdelinge beskou - veral in stedelike gebiede. Port Elizabeth word deur Maylam (1995:22) geïdentifiseer as een van die hoofgebiede wat die fondasies van apartheid gelê het. Rassesegregasie het in 1849 'n instelling in Oos-Londen geword. Teen 1872 het Cradock, Graaff-Reinet, Grahamstad en Durban ook rasseskeiding afgedwing en gedurende die laaste twee dekades van die negentiende eeu het die Transvaal en Oranje-Vrystaat ook die mag besit om afgesonderde gebiede vir swart mense te skep (Maylam, 1995:22 - 23). Segregasie en apartheid is klaarblyklik twee opeenvolgende fases in Suid-Afrika se historiese rassebeleid (Guelke, 2005:4).

Soos hierbo beredeneer, word daar aangeneem dat die oorsprong van segregasie lê in rasse-houdings en karaktereenskappe van *afsonderlike* tradisies in koloniale tydperke (Dubow, 1991:21). Apartheid kan daarom ook beskryf word as 'n opvolgende program wat daarop gemik is om die instandhouding en versterking van bestaande segregasiepraktyke te verseker. Die apartheidsbeleid het rassesegregasie inderdaad uitgebrei en ook geïnstusionaliseer (Guelke, 2005:4). Die gebruik van segregasie as 'n politieke program dui op komplekse politieke, ideologiese en administratiewe strategieë wat ontwerp is om sogenaamde wit superioriteit en "suiwerheid" te onderhou (Dubow, 1991:1). Dit is egter (ironies genoeg) onmoontlik om te beweer dat 'n bepaalde ras "suiwer" is. Variasies in dieselfde rasetipe, asook "vermenging" (uiteeraard 'n kontensieuse woord) in mindere of meerdere mate, maak deel uit van die dinamiek van die geskiedenis van rassegroepe (Esterhuyse, 1979:4) (kyk ook *hibriditeit* onder 3.3). Bogenoemde onderliggende motiewe vir segregasie en apartheid word ontbloot deur NJ Rhodie in die publikasie, *Apartheid en partnership* (1968:59):

Die apartheidsbeleid verteenwoordig in kort die benadering van die wit mense met betrekking tot die “blank<sup>2</sup>-bantoe<sup>3</sup>-konfrontasie” in Suid-Afrika. Die wit mense se belangrikste mikpunt met apartheid was die handhawing van die “wit man” [*sic*] se volkseïendommlike en nasionale integriteit teen verswelging of ondermyning deur ‘n kollektiewe front van getalsterker, maar fundamenteel *andersoortige* “bantoevolke”. Die doel van die beleid was die afsonderlike, sistematiese en gebalanseerde ontwikkeling van wit en swart in volwaardige nasionale en volksgemeenskappe, elk gevestig in sy eie geo-politiese vaderland.

Dit is duidelik dat die apartheidsbeleid ingestel was daarop om ‘n regverdigbare ideaal van sogenaamde optimale skeiding tussen wit en swart te bewerkstellig. Daar was onder andere – effe eufimisties – na hierdie skeidingsbeleid verwys as “afsonderlike ontwikkeling” – wat volgens Rhodie (1968:69) ingestel is om te verhoed dat die kultuur van die wit mense nie deur die sogenaamde “verskillendsoortige” en grootliks “primitiewe” of “onderontwikkelde” swart kulture oorweldig kon word nie en ook om te voorkom – [in ‘n poging om onderdanigheid te regverdig – my invoegsel] dat die kultuur van die swart mense aan “disintegrasie” blootgestel sou word (Rhodie, 1968:69).

### 2.1.2 *Afsonderlike ontwikkeling*

Die motiewe vir afsonderlike ontwikkeling kan volgens Rhodie (1968:105) in twee hoofgroepe verdeel word. Enersyds was daar die wit mense se drang na volksbehoud en hul begeerte om die Christelike en Westerse kultuur saam met hul sosiale posisie te handhaaf, in die besonder om hul tradisionele leefwyses teen “Afrikanisering” te beskerm; en andersyds sou die wit mense se “edel” begeerte om die “volksintegriteit van die swart mense te beskerm” en om hul sosiaal-kulturele opheffing op ‘n etnosentriese grondslag te bevorder ook ‘n sleutelrol speel. Dit is duidelik dat die beleid so geformuleer en geperpetueer is om op die oog af regverdigbaar te wees om ten gunste van beide wit en swart te wees.

---

<sup>2</sup> Die term blank verwys na (sogenaamde rein) wit mense van Europese afkoms (Labuschagne & Eksteen, 1992:85). Die term is ook die benaming van die wit ras onder die Bevolkingsregistrasiewet van 1950 gedurende die apartheidsera wat behels het dat die hele bevolking volgens ras geklassifiseer is (Guelke, 2005:25). Vandag word die term wit dikwels verkies omdat dit meer neutraal skyn te wees.

<sup>3</sup> Die term bantoe is die titel wat aan swart mense toegedien is voor en gedurende apartheid (Guelke, 2005:25). Aangesien hierdie term geassosieer word met apartheid, word dit vandag beskou as ‘n beledigende benaming.

Die handhawing van sosiale dissipline en beheer was 'n hoofokuspunt tydens die apartheidsera. Dit was egter eenvoudiger om swart mense onder so 'n vorm van dissipline te regeer toe hulle as 'n "inheemse gemeenskap" bestaan het – afsonderlik van die wit bevolking (Dubow, 1991:24). Die beheer van afsonderlike woningsgebiede alleenlik was egter ongenoegsaam om algehele mag oor swart mense te besit. Gevolglik is 'n aantal wetgewings ingestel, byvoorbeeld die Paswet van 1952 (wat later in hierdie hoofstuk bespreek word) - wat Afrikane<sup>4</sup> se toegang tot stede gereguleer het (Maylam, 1995:29). Afsonderlike ontwikkeling was 'n beleidsstelsel wat die betrekkinge tussen swart en wit op 'n etniese eerder as op 'n individuele merietegronslag gereguleer het. Die Suid-Afrikaanse rassekonfrontasie is daarom as 'n etniese konfrontasie vertolk en as 'n kontaksituasie waarin die lede van die betrokke rassegroepe mekaar nie primêr as individue benader het nie, maar wel as *stereotipes* van verskillende etniese groepe (vergelyk Rhoadie, 1968:74). Dit het ook aanleiding gegee tot (en was 'n vergestaltung van bestaande praktyke en ingesteldhede van) rassisme en rassediskriminasie.

### 2.1.3 *Ras, rassisme en rassediskriminasie*

Rassisme en rassediskriminasie in die Suid-Afrikaanse geskiedenis en die konflikte wat dit ten opsigte van menseverhoudinge tot gevolg gehad het, moet volgens Esterhuysen (1978:24) beskou word in die lig van die Europese kultuurgeskiedenis. Europese kolonialisme in Suid-Afrika, soortgelyk aan koloniale praktyke in ander lande, het wit mense bevoordeel en alle ander rasse onderdruk (Giliomee, 2010:xxv). Apartheid word algemeen gedefinieer as 'n historiese beleid of stelsel van diskriminasie op grond van ras (Guelke, 2005:2), wat ontstaan het as 'n geïsoleerde en doelbewus-geformuleerde differensiasiepraktyk (Rhoadie, 1968:44). Ras in Suid-Afrika was 'n prominente determinant in alle menslike betrekkinge en word ook gereeld met die apartheidsbeleid vereenselwig, aangesien dit die opvallendste (sigbare) uiterlike verskille is wat die wit- en swart mense se etniese groeperings van mekaar onderskei. In Suid-Afrika is ras verder ook die primêre determinant van sogenaamde skeiding tussen beskouings van normatief en nie-normatief - en is ook aan die hart van die konflik tussen wit en swart, aangesien die konseptualisering

---

<sup>4</sup> Die term Afrikaan verwys gewoonlik na die (swart) inboorlinge van Afrika (Labuschagne & Eksteen, 1992:85).

van rasseverskille saamgeval het met beskouings van die fundamentele *andersoortigheid* van wit en swart op kulturele, sosiaal-ekonomiese en politieke terreine. Apartheid as ideologie en beleid het die gedagte onderskryf dat sogenaamde verskille tussen mense (en dus rasseverskille) 'n invloed uitoefen op menslike verhoudings (Rhoadie, 1968:60-61).

Die term ras word dikwels binne 'n biologiese verband gebruik. Dit sou dui op biologiese karaktertrekke waarvolgens verskillende groepe mense van mekaar onderskei kan word, en gevolglik word 'n ras as 'n "menstipe" beskou wat van ander "menstipes" onderskei kan word op grond van biologies-fisiese eienskappe. Dit is verder aanduidend van oortreflike eienskappe wat oorgedra word van geslag tot geslag. Die kenmerke wat by rasseonderskeiding die sterkste uitstaan is velkleur, die vorm en kleur van die oë, die neusvorm, haarkleur en liggaamsbou (Esterhuyse, 1979:4). Ooreenstemmende rasseverskille verskaf daarom 'n sintuiglik-herkenbare stereotipeerbare middel wat die "sigbaarheid" van die "binnegroep" (normatiewe groep) of "buitegroep" (nie-normatiewe groep) verhoog. Sodanige rasbeskouings word ten diepste verbind met kleurvooroordeling wat omgeskep is in rassisme (Cell, 1989:3 en Dubow, 1991:22).

Die term rassisme word egter nie as 'n eenduidige term gebruik nie, maar as 'n wisselterm vir rassediskriminasie, rassevooroordele, paternalisme (bespreek in 2.2.1), kulturele chauvinisme (bespreek in 2.2.1) en ander begrippe wat tiperend is van ongelyke menseverhoudinge. Die term rassisme impliseer ook 'n verwysingsraamwerk waarin die biogenetiese, en nie die kulturele nie, as sentrale oordeelsmaatstaf geld. Rassisme is die *regverdiging* van die meerwaardigheid van die een rassegroep bo 'n ander, wat dus as minderwaardig beskou word op grond van sekere biogenetiese faktore wat tot normatief verhef word (Esterhuyse, 1979:11). Sodanige beskouings lei daartoe dat rassisme op sigself as 'n ideologie beskou kan word, aangesien dit die wit superioriteitsbeskouing van 'n morele "regverdiging" voorsien het. As ideologie is rassisme dus aangewend vir die regverdiging van 'n bepaalde sosiale orde waarbinne die meerwaardige ras oor die minderwaardige ras politiek, ekonomies en andersins heers. Rassisme dien sodoende as ideologiese wettingsmeganisme vir die meerwaardigheid van een rassegroep bo 'n ander. Dit impliseer verder ook dat die verhouding van biogenetiese meerwaardigheid of minderwaardigheid tussen verskillende rasse op 'n deterministiese wyse deur oorerwing voortgesit word. Daarom speel die gedagte "bloedsuiwerheid" 'n belangrike rol in die konseptualisering van

rassisme, en is bloedvermenging van Europeërs in die koloniale periode met “minderwaardige rasse” ten sterkste afgekeur, aangesien dit sou neerkom op die “besmetting” van ‘n sogenaamde hoër en suiwer ras deur ‘n minderwaardige ras (Esterhuyse, 1979:12). Wit rassisme was ‘n besliste dryfkrag van rassessekering in die Suid-Afrikaanse geskiedenis (Cell, 1989:3).

Volgens Guelke (2005:1) is apartheid in die internasionale arena beskou as ‘n bywoord vir rassisme en ongelykheid. Soos hierbo gemeld, is rassisme en wit ekonomiese oorheersing in Suid-Afrika veral oorgeërf vanaf die Britse koloniale bestel in dié land. Rassisme is egter nie deur die Britse koloniale bestel gewettig en geïnstusionaliseer nie; hierdie wettiging was die stempel van die uniekheid van apartheid (Harvey, 2001:33). Rassisme was ‘n komponent van die ras- en politieke diskoers gedurende die vroeë 20ste eeu in Suid-Afrika; rassistiese toe-eiening was daarom ook algemeen in denkwyses van meeste wit mense in dié land (Dubow, 1991:31). Rhodie (1968:56) is byvoorbeeld van mening dat apartheid gekant was teen alle verhoudingspatrone wat rasse-integrasie kon bevorder, veral met die oog op die handhawing van elke ras se “besondere kulturele voortbestaan”. Wit mense sou gevolglik “nooit” ‘n rassebeleid skep waaronder hul nasionale soewereiniteit met swart mense gedeel moes word nie. Vanweë die waarde wat die wit mense en veral die Afrikaner aan hul besondere kultuurverband en sosiale ordeninge geheg het, sou hulle nie vrywilliglik toesien dat hierdie bestaanspatroon deur ‘n “vreemde” verdring word nie. Dié standpunt was volgens Rhodie (1968:69) ‘n vanselfsprekende werklikheid vir die Afrikaner, en is gerugsteun deur die tradisionele verhoudingspraktyke van die groep se koloniale voorgangers (Rhodie, 1968:69). Dié vrees vir rasse-integrasie het verder ook aanleiding gegee tot diskriminasie op grond van ras.

Daar is reeds aangedui dat apartheid in Suid-Afrika ook algemeen gedefinieer word as ‘n historiese beleid of sisteem van diskriminasie op grond van ras (Guelke, 2005:2). Volgens Esterhuyse (1979:1-5) het apartheid behels dat rassediskriminasie wet geword het in Suid-Afrika en ingebou is in alle sosiale en politieke strukture. Rassediskriminasie is egter reeds in 1652 in Suid-Afrika geïnstusionaliseer (deur die betrokkenheid by Europese slawehandel) (Cell, 1989:7). Die term diskriminasie kan, neutraal gesproke, as ‘n wisselterm vir “onderskei” of “differensieer” aangewend word, maar diskriminasie word in hierdie konteks meer spesifiek gebruik om daarop te dui dat bepaalde mense onregmatig benadeel word.

Implisiet in dié gedagtegang is die gevolg dat ander ook dan bevoordeel word ten koste van die benadeelde. Rassediskriminasie kan daarom volgens Esterhuyse (1979:6) in die konteks van apartheid gedefinieer word as die weerhouding of ontkenning van regte, voorregte en ook verantwoordelikhede van 'n bepaalde groep mense op grond van hul rasse-eienskappe en dus ook op grond van hul rasidentiteite.

#### *2.1.4 Rasidentiteite in Suid-Afrika*

Die skepping van 'n rasidentiteit is 'n deurlopende en voortdurende aktiwiteit soos elke individu (ook binne groepsverband) die sosiale onderhandeling van ras verskillend interpreteer in die lig van vooropgestelde idees en van persoonlike ervaring. Dié individuele ervaring word egter sterk gerig deur kollektiewe beskouings en samelewingsnorme van 'n tydgleuf (Tuckwell, 2002:76-77). Die term identiteit (en by implikasie ook rasidentiteit) verwys na persepsies van tipes individuele, asook na die kollektiewe uniekheid wat 'n individu of groep sou differensieer van 'n ander. Hierdie differensiasie is egter ook veranderlik, aangesien menslike identiteite en rasidentiteite as veranderlike prosesse – eerder as vaste entiteite - beskou kan word. Rasidentiteite kan ook die persepsies van sosiale en emosionele aspekte van individue in die groep beklemtoon. Om lid van 'n groep te wees beïnvloed byvoorbeeld die wyse waarop die individue hulself en hul groep beskou, hoofsaaklik binne die konteks van sekere sosiale kategorieë (Zegeye, 2001:18).

In Suid-Afrika is die gedagte van rasidentiteit uiters kompleks, aangesien Suid-Afrika se bevolking uit 'n groot aantal verskillende rasse bestaan. Apartheid het 'n besondere en ook vernietigende rol gespeel in die vorming van individuele en kollektiewe ras-identiteite in Suid-Afrika. Identiteite (en by uitstel ook ras-identiteite) in Suid-Afrika is gesmee deur die onderdrukking van alle individuele identiteite met die doel om rasidentiteite voorop te stel as primêre identiteitsdimensie. Dit het ingehou dat individue kollektief gekategoriseer is volgens hul ras en as gevolg daarvan is individuele identiteite onderspeel ten gunste van rasidentiteite (Zegeye, 2001:3). Die kategorisering van die lidmaatskap van en behoort aan 'n spesifieke groep dui verder op die beskouing dat karaktereienskappe gepaard sou gaan met "tipiese" optredes en selfs temperament van 'n rassegroep. Binne die apartheidsbestel is "tipiese" rasidentiteite as veralgemenings bevorder. Hierdie veralgemenings (wat

uiteeraard nie individuele variasies binne 'n groep in ag neem nie) dra by tot die ontwikkeling van rasse-stereotipes (Tuckwell, 2002:76).

Aanduidend hiervan is die ingesteldheid van outeurs soos Rhodie (1968:71) wat argumenteer dat wit mense en swart mense elk in eie kring en volgens eie aard, tradisies en roeping sy besondere volkslewe en nasionale bestaan (afsonderlik) georden het tydens apartheid. Hierdie vermeende ideaal van afsonderlike ontwikkeling was verder in beginsel 'n akkommodasiesisteen wat pertinent daarop afgestem was om die identiteit van die wit mense teen sogenaamde ontworteling of verswelging deur die getalsterker swart groep te beskerm (Rhodie, 1968:73). Dit is duidelik dat Suid-Afrika nie as geheel 'n gemeenskaplike identiteit as nasie besit het in die apartheidsera nie. 'n Samehorige identiteit is wel nagestreef sedert 1994 met die ooglopende hoop om eenheid te skep in die gemeenskap van die nuwe demokratiese land (Zegeye, 2001:5). Individue word egter tans steeds geïdentifiseer op grond van hul ras of etniese groep, ten spyte daarvan dat Suid-Afrika vandag beskryf word as die sogenaamde reënboognasie<sup>5</sup>, wat impliseer dat die verskeidenheid van rasse die identiteit van Suid-Afrika as volk sou versterk, aangesien dit trots sou aanmoedig in die voor-koloniale, sowel as post-koloniale geskiedenis van Afrika (Zegeye, 2001:4).

## **2.2 'n Bondige oorsig van die chronologiese geskiedenis en ideologiese regverdiging van apartheid**

### *2.2.1 Die koloniale periode: paternalisme en kulturele chauvinisme (1652 - 1902)*

Suid-Afrika se apartheidbeleid het 'n ontwikkelingsgeskiedenis van meer as 300 jaar. Die Kaap as Nederlandse kolonie en verversingstasie vanaf 1652 tot 1795 verteenwoordig die eerste fase in die wordingsgeskiedenis van apartheid. Volgens Van der Merwe (2009:86) kan die eerste vrye burgers wat hulself gevestig het aan die Kaap in hierdie periode (veral vanaf

---

<sup>5</sup> Emeritus-Aartsbiskop Desmond Tutu het kort na die ANC se bewindsoorname in 1994 die diversiteit van die Suid-Afrikaanse samelewing tekenend saamgevat met sy optimistiese term "reënboognasie". Dié woord weerspieël die kleurvolheid en verskeidenheid van die samestelling van die Suid-Afrikaanse bevolking en impliseer ook 'n soeke na waardering, akkommodasie en gelyke behandeling van elke etniese groepering (Cloete, 2009:691). Vandag word die woord met 'n mate van ontugnugtering bejeën; asof dit voortydig optimisties aangewend is.

1654) - wat Suid-Afrika aangeneem het as moederland ten spyte daarvan dat dié land slegs as 'n verversingstasie moes dien - beskou word as die grondlegging van die Afrikanernasie. Gedurende 1657 het die Nederlandse Oos-Indiese Kompanjie slawe vanaf Madagaskar en Indonesië ingevoer. Pogings tot selfbehoud by die Europese setlaars te midde van hul konfrontasie met die "andersoortigheid" van die inheemse (sogenaamde Khoi en San – 'n kontensieuse term – ook genoem Boesmans) en ingevoerde rasse het daartoe gelei dat die wit gemeenskap hulself vervreem het van dié rassegroepe. Sodoende het bepaalde differensiasiepatrone tussen groepe ontstaan. Rasseskeiding was veral sigbaar in die gesagstrukture van arbeidsverhoudinge wat grootliks op slawerny gebaseer is. So is rassedifferensiasie ingelui in 'n benadering wat beskou word as een van die diepste wortels van apartheid. Dié differensiasie het ook 'n "tradisie" geword wat dan "deur die nageslag bewaar is" (Rhoodie, 1968:45).

Die Britse koloniale periode wat gevolg het vanaf 1795 tot 1902 verteenwoordig ook 'n ontwikkelingsfase van apartheid (Rhoodie, 1968:45). Tydens die Britse oorname van die Kaap het skeiding tussen plaaslike setlaars (boere van meestal Nederlandse oorsprong of dan later Afrikaners) en die metropolitaanse oorheersers ontstaan en is rasseskeiding tussen swart en wit ook uitgebrei. Die Europeërs was verantwoordelik vir die voortdurende invoer van slawe en het nie ingemeng met die Afrikaners se wreedaardige behandeling van slawe nie. Gedurende hierdie tydperk het die Afrikaners swart mense veral beskou as "primitiewe heidene" wat onbeskaafd is en iewers tussen mense en diere geïntermediateer kan word. Daarom is alle swart mense ook gesien as gevaarlik (Harvey, 2001:33). Rassebewustheid word beskou as 'n hoofkaraktereienskap van die Afrikaner en het ook 'n direkte invloed gehad op hul beskouings van slawe, Koi (Hottentotte), San (Boesman) en Afrikane. Hierdie beskouings het onderskeid tussen wit en ander rasse (op alle gebiede) tot gevolg gehad (Thompson, 1962:133). Subjektiewe kleurvooroordele en vreesgevoelens het byvoorbeeld ontstaan in die kontaksituasie tussen 'n "ontwikkelde" en 'n "minder ontwikkelde" kultuur. Dit het daartoe gelei dat die begrip van ras tot 'n sosiaal-maatskaplike en politieke "waardemeter" verhef is, wat op sy beurt behels het dat wit mense hulself as meerwaardig beskou het. Hierdeur is die idee van rasseskeiding geregtig. Konsepte soos paternalisme het ook hierdie argumente versier (Esterhuyse, 1979:41-42).

In 'n samelewing waar rasse-ongelykheid heers, is paternalisme 'n tipiese verskynsel; dit behels 'n gesindheid van "ons weet wat goed is vir julle". In die konteks van apartheid kom paternalisme na vore in die vorm van 'n outoritêre gesagsverhouding en in houdings van meerderwaardigheid teenoor minderwaardiges (wat as sulks beskou is vanweë geïnstitutionaliseerde rassisme) (Esterhuysen, 1979:15). Rhoades (1968:69) argumenteer byvoorbeeld (paternalisties) dat apartheid sou rekening hou met die "natuurlike" werklikheid wat behels dat die wit mense en die verskillende swart groepe in verskillendsoortige omgangswêreldes bestaan het en dat die groepe van mekaar onderskei is op grond van hul verskillendheid - wat elk 'n sisteem van waardes en gedragsnorme ingesluit het wat nie net van die ander sisteme verskil nie, maar wat in eie etniese kring 'n kenmerkende stempel op die persoonlikheidsontwikkeling van sy lede sou afdruk. In Suid-Afrika het paternalisme of "vaderlikheid" swart en wit gebind in 'n hiërargie wat behels het dat wit superioriteit deel was en vanselfsprekend was van hierdie sogenaamde "natuurlike" orde (Dubow, 1991:31).

Rassisme het inderdaad dikwels 'n paternalistiese dimensie tot gevolg. Esterhuysen (1979:15) sluit aan hierby deur te noem dat paternalistiese optredes en houdings as "natuurlik" beskou word wanneer een rassegroep se meerwaardigheid bo 'n ander gemotiveer word in terme van biogenetiese eienskappe. In hierdie konteks word daar van die minderwaardige ras verwag om "op sy plek te bly" as mindere. Die minderwaardige ras se posisie van onderdanigheid en ondergeskiktheid, wat hy op grond van sy biogenetiese samestelling het, moet dus blyk uit die aanspreekvorme (byvoorbeeld "baas"<sup>6</sup>) wat hy/sy gebruik teenoor sy/haar "meerderes" en veral die onderdanige houding wat hy/sy teenoor hulle aanneem. Soortgelyke aanspreekvorme is ook aanduidend van die Afrikaner se apartheidsposisie as sogenaamde meerdere. Hierdie rassistiese paternalisme en diskriminasie het duidelik na vore gekom in uitdrukkings wat deur Afrikaners gebruik is soos: "hulle (swart mense) weet nie van beter nie"; "hulle moet op hul plek gehou word"; of "ons weet wat goed is vir hulle" (Esterhuysen, 1979:16). Die begrip paternalisme was egter in werklikheid 'n vae eufemisme vir ewigduurende "baasskap". Hierdie stelling word ook saamgevat in die woorde van Neggen (1938): "Hy, die Afrikaner, is die meerdere van die

---

<sup>6</sup> Die term baas is die aanspreekvorm wat van swart en bruin mense verwag is wanneer 'n wit man aangespreek is voor 1994.

inboorling; hy is die baas omdat hy wit is en aan 'n superieure ras en beskawing behoort" (Negpen in Esterhuyse, 1979:32-39). Rasseskeiding is geregverdig deur dié tipe beskouing. Verder is daar ook geglo dat wit mense van nature tot hoër verstandelike prestasies in staat was en dus ook op 'n verstandelike vlak die meerdere sou wees (Rhodie, 1968:56). Bowling en Phillips (2006:2) sluit hierby aan deur te redeneer dat die negatiewe beskouing van swart mense as onintelligent vandag steeds bestaan.

Die kwessie rondom die vermeende genetiese erfenis van verskillende rasse het skokkende en kontensieuse vrae rakende die verstandelike vermoë van swart mense opgewek, soos byvoorbeeld die vraag of hul intellek "voortbrengend" en "nabootsend" sou wees en of hul verstandelike ontwikkeling sou stagneer na adolossensie (Dubow, 1991:32). Daar is byvoorbeeld ook na swart mense verwys as onbevoeg vir die verantwoordelikhede van die beskaafde lewe. Hulle is volgens Esterhuyse (1979:36) as "wilde barbare" en "skepsels soortgelyk aan diere" beskryf. Hul "aangebore dierlike woestheid" sou ooreenstem met hul "natuurgenote", die bobbejane. As hul "brutaal" of "pamantig" optree, moes hul op die "plek" gesit en tot hul "plig" gebring word met vuurwapens. Hulle is onder die Boere<sup>7</sup> "ingeskiet" en "mak" gemaak vir die verrigting van arbeid (Esterhuyse, 1979:36).

Kulturele chauvinisme of etnosentrisme sluit aan by (rassistiese) paternalisme. Kulturele chauvinisme is die onkritiese aanvaarding en egoïstiese verheerliking van die kultuur, waardes, tradisies en intelligensie van die eie groep. Die eie kultuur en die groep wat daarin deel, word as meerwaardig beskou bo alle ander kulture en groepe wat dus as minderwaardig bestempel word (Esterhuyse, 1979:10). Terwyl kulturele chauvinisme verwys na die meerderwaardigheidshouding wat 'n kultuurgemeenskap aanneem, is rassisme - soos reeds genoem - 'n regverdiging van rassemeerderwaardigheid met behulp van veral biogenetiese argumente. Wit eksklusiwiteit (en meerderwaardigheid) en swart onderdanigheid is in Suid-Afrika ideologies geregverdig deurdat sommige partye onder die wit minderheid van mening was dat rasseverskille iets "natuurliks" sou wees, in biologiese en psigologiese sin, wat erken en aanvaar sou moes word. As gevolg van hierdie rasse-ideologiese regverdiging is mense gekondisioneer om nie net in terme van "baasskap" en

---

<sup>7</sup> Die term Boer (in die konteks van Suid-Afrika en apartheid) is 'n komplekse en kontensieuse konsep. Dit verwys in dié sin na die mense wat afkomstig is van Hollandse of Hugenote koloniste wat hulself in Suid-Afrika gevestig het (hoofsaaklik in die Kaapkolonie, Oranje Vrystaat of Transvaal) en wat gewoonlik in verband gebring word met die Afrikaner as groep (kyk Van Der Merwe, 2009:69).

“rassemeerwaardigheidkonsepsies” te dink nie, maar om skeiding op grond van velkleur as ideaal te aanvaar (Esterhuysen, 1979:43-48). Die tendens was dus eerder in die rigting van segregasie as assimilasie, veral nadat pogings om die Viktoriaanse oogmerk om Afrikane te transformeer of te “normaliseer” tot sogenaamde swart Europeërs (ook na verwys as die “beskawingsmissie”) versaak is (Dubow, 1991:30).

Gedurende die koloniale periode in Suid-Afrika het daar verder verskillende beskouings ontstaan met betrekking tot die rolle van die setlaars en die inheemse volke binne die perspektief van Europese imperialisme. Dié beskouings het eendersyds gereflekteer hoe sekere Europese moederlande die ontstaan van setlaarkolonies in Suid-Afrika bygestaan het, en andersyds die politieke ambisie van die setlaars probeer beperk het. Die setlaars word allerweë beskou as die voorlopers van imperiale uitbreiding. In hierdie konteks kan die bereidwilligheid van die moederlande om die setlaars by te staan, beskou word as teenstellend tot die dwaalbegrip dat imperialisme gedryf sou wees deur ‘n filantropiese ingesteldheid jeens die inheemse bevolking (Guelke, 2005:13). Oor die algemeen het moederlande egter die aktiwiteite van die setlaars ingeperk as gevolg van hul geneigdheid om konflik te ontlok met die inboorlinge (Guelke, 2005:12). Die wyse waarop inheemse mense in Suid-Afrika deur kolonialiseerders hanteer is in dié periode het selfs die setlaars in konflik gebring met beide die sendelinge (laasgenoemde was dikwels deel van die groter koloniale projek), sowel as die Britse regering na die vestiging van Britse heerskappy. Die Afrikaners se vyandigheid teenoor inheemse mense moet ook beskou word as aanleidend tot die heersende sentimente van die Republikeinse periode (1835 - 1902) wat vervolgens onder die loep geneem word.

### *2.2.2 Die Voortrekkers, Republikeinse periode en sosiale Darwinisme (1835 - 1902)*

Ras was steeds in die negentiende eeu ‘n bron van konflik tussen die Britte en Boere (Guelke, 2005:43). Die Britse koninkryk was van die veronderstelling uit dat geen mens wat aan die Christendom behoort, as slaaf verkoop kon word nie. Hierdie argument het aanleiding gegee tot die beeëndiging van slawerny in 1834. Dié aspek van die Britse rassefilosofie, wat in teenstelling was met die Boerepioniers se geweldige rasdifferensiasiestandpunt, was ook ‘n faktor wat aanleiding gegee het tot die Groot Trek (1836 - 1837) waartydens ongeveer 15 000 mense (Voortrekkers; hierdie groep word ook

soms pioniers genoem) die Oosgrensgebied van die Kaapkolonie verlaat het en na die binneland getrek het ten einde hulle eie state te stig wat onafhanklik sou wees van Britse beheer (Guelke, 2005:13). Die eerste Voortrekkers het grond van plaaslike inheemse leiers gekoop, alhoewel soms onder verdagte omstandighede, soos die berugte sage van Piet Retief en Dingane getuig. Die Britte het in 1852 die Sandrivierkonvensie en in 1854 die Bloemfonteinkonvensie onderteken, waartydens die onafhanklikheid van die Zuid-Afrikaansche Republiek en die Oranje-Vrijstaat Republiek (die eertydse Transvaal en Oranje Vrystaat, ook bekend as die twee Voortrekkerstate of Boererepublieke) erken is (Guelke, 2005:43). Die gebiede van die Rolang en Taung het egter outonome gebiede binne die Oranje-Vrijstaat Republiek gebly. Die Vrijstaatse Grondwet wat in 1854 opgestel en aanvaar is, het 'n handves van regte en 'n regterlike hersieningsbevoegdheid bevat. Eiendomsreg oor grond en stemreg is egter beperk tot wit burgers (Thomas *et al.*, 2000:113).

Gedurende 1853 in die Kaapkolonie is stemreg toegeken aan sogenaamde gekleurdes<sup>8</sup> saam met die wit mense deur die Britse bewindhebbers. Gedurende 1854 en 1858 is dié praktyk egter in die grondwette van die Boererepublieke verbied, aangesien daar na nie-wit mense verwys is as onbevoeg vir die “verantwoordelikhede van die beskaafde lewe” (Esterhuysen, 1979:36). Gedurende die tweede helfte van die negentiende eeu het die Transvaalse en Vrijstaatse Republieke die geleentheid gehad om kragtens eie ondervindinge en oortuiging 'n eie “bantoebeleid” op te stel. Daar is ook 'n gunstige klimaat vir verdere ontwikkeling van die Afrikaners se differensiasie-ideologie geskep. Die klem was op rassedifferensiasie met die oog op nasionale selfhandhawing en identiteitsbehoud. Die grond- en arbeidsbehoefte van dié groep het die praktiese toepassing van segregasie egter bemoeilik (Rhoades, 1968:46). Die Britse en Afrikanergesag was daarop ingestel om “die swart man op sy plek” te hou (Harvey, 2001:33). Steeds het hulle swart mense grootliks beskou as potensiële bronne van arbeid vir die nuwe industriële Suid-Afrika en dus was die sosiale beleid rondom hul ekonomiese prioriteite opgestel (Harvey, 2001:33).

---

<sup>8</sup> Die term gekleurdes verwys (in hierdie konteks) na die kontensieuse rassekategorie wat ingestel is tydens apartheid en omsluit sewe sub-kategorieë, naamlik Kaapse gekleurdes of kleurlinge, Maleiers, Griekwas, Sjinese, Indiërs, ander Asiërs en ander gekleurdes (Guelke, 2005:25). Die term is aanduidend van die kompleksiteit (en selfs belaglikhede) wat spruit uit 'n beleid van streng ras-kategorisering.

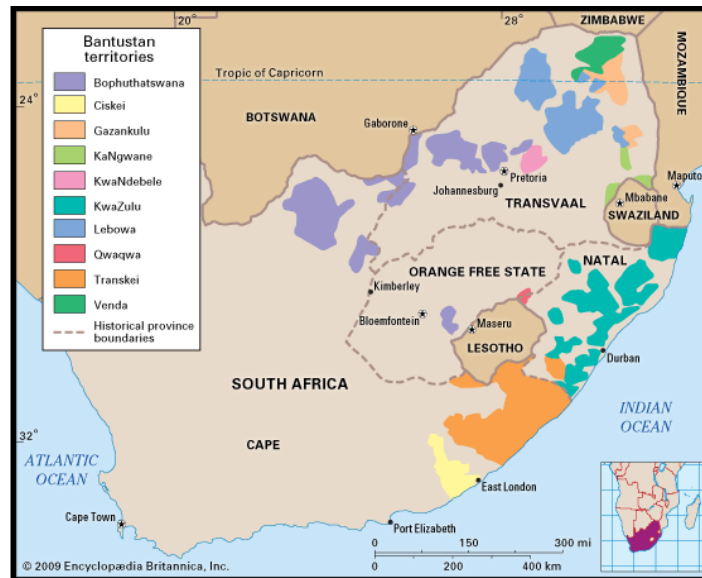
Die arbeids- en grondbehoefte, asook die beskikbaarheid van “goedkoop *kaffer*<sup>9</sup>-arbeid” (kyk Rhodie, 1968:47) was verantwoordelik vir die feit dat volledige wetlike segregasie nooit werklik op dreef kon kom nie. Teen 1877 was daar nog geen sogenaamde “bantoegebiede” afgebaken nie. Die kleiner afgebakende “lokasies” (soos reeds bespreek) sou egter nooit die groot swart gemeenskappe kon huisves nie (Rhodie, 1968:47). Maylam (1995:25 - 26) redeneer egter dat veral Indiërs en swart mense (hoofsaaklik in Natal en Johannesburg) gedurende die laat negentiende eeu beskou is as kommersiële kompetisie wat met wit mense meeding het vir onvakkundige of ongeskoolde poste, en dat rassesseiding daarom noodsaaklik was vir werksekuriteit onder die wit minderheidsgroep (kyk ook Cell, 1989:4). Skeidingsbeleide sou kon funksioneer om arbeidsbeheer te fasiliteer, om rassesseiding op arbeidsgebied te verseker, en ook om grond beskikbaar te stel vir industriële doeleindes (Maylam, 1995:26). Giliomee (2010:xiv) sluit hierby aan deur te noem dat apartheid in baie opsigte daarna gestreef het om afstand tussen rasse te verseker – om byvoorbeeld te verhoed dat swart en gekleurde mense opwaarts beweeg op die arbeidsleer, asook om integrasie in universiteite, skole en sekere sportsoorte te verhoed (Giliomee, 2010:xiv). Daar is wel geglo dat die basis van “natuurlike seleksie” reeds bestaan het in die vorm van sogenaamde “tradisionele” tuislande<sup>10</sup> (soos aangedui in figuur 2.1) van swart mense (byvoorbeeld die Zoeloes in Natal, die Xhosas in Oos-Kaap en die Sothos in Basoetoland). Dié gebiede is strategies afgebaken en beperk om te verseker dat swart mense geen ander keuse gehad het as om in wit industrieë soos myne te werk nie (Harvey, 2001:34).

---

<sup>9</sup> Die term *kaffer* is afgelei van die Arabiese woord vir “ongelowige” of “ontroue” en is ook in die konteks van Suid-Afrika ’n uiters beledigende term wat deur sommiges gebruik is om te verwys na swart mense in Suid-Afrika. Die term is aanduidend van die geweldige ontmensliking van swart mense (veral gedurende apartheid) en illustreer daarom ook hul marginalisering (Baderon, 2004).

<sup>10</sup> Tuislande is ’n staatkundige term wat in Suid-Afrika ingevoer is om die tradisionele grondgebied van swart mense aan te dui wat volgens die beleid van apartheid in swart besit tot onafhanklikheid ontwikkel moes word. As gevolg van die indiensneming van swart mense in ‘wit’ gebiede, was dit egter noodsaaklik geag om die grond wat vir swart mense beskikbaar was, te beperk. Die beginsel was dat swart mans onder streng toesig in wit areas (in hostels) moes woon en werk en van tyd tot tyd kon terugkeer na hul families in die sogenaamde tuislande (Harvey, 2001:34).

Figuur 2.1.



**Die sogenaamde tradisionele tuislande van swart mense.**

(<http://nuwegeskiedenis.co.za/wp-content/uploads/2010/06/The-proposed-homelands.jpg>)

Verder is skeidingsbeleide deur sommige wit mense goedgekeur in terme van die ontwikkeling van verskillende kulture op 'n afsonderlike wyse. Hierdie siening is onder andere beïnvloed deur Darwinistiese teorieë wat die bestaan van 'n ingeskape en onveranderbare rasse-hiërargie voorstel (Dubow, 1991:8). Die Westerse superioriteitsbewussyn en die biogenetiese regverdiging van wit beskawingsmeerderwaardigheid, met alles wat daarmee gepaardgegaan het, het in die negentiende eeu 'n sterk bondgenoot in Darwinisme gevind (Esterhuyse, 1979:30). Gedurende die tweede helfde van die negentiende eeu was daar 'n ontploffing van biologies-gebaseerde rasse-wetenskap in veral die Engelssprekende wêreld. Evolusionêre denke, wat as voorbeelde dien vir die Darwinistiese teorie van natuurlike seleksie en die oorlewing van die sterkstes, is toegepas op die menslike situasie en op groepe eerder as individue. Kundiges op verskeie gebiede het aan hulself die taak gegee om die wêreld se rasse te klassifiseer volgens 'n "natuurlike" hiërargie (Dubow, 1991:29) en om die "oorlewing van wit lande" te verseker (Cell, 1989:4).

Sosiale Darwinisme is duidelik waarneembaar in drie belangrike areas van politieke debat: bespiegeling rondom die intelligensie van swart teenoor wit; die byna universele gevoel van afgryse ten opsigte van rasvermenging, en die vrees vir ras-degenerasie wat sou volg op die gewaande onbeheersde uitbreiding van swart en wit mense in die stede (Dubow,

1991:31). Uit Darwin se boek *On the origin of Species by means of natural selection* (1859) blyk dit hoe Darwinisme twee handige hoekstene gelê het vir die biogenetiese regverdiging van rasseskeiding: die oorlewingstese (“oorlewing van die sterkste”) en natuurlike seleksie. Aan die hand hiervan is geredeneer dat donkerkleurige mense biogeneties ‘n laer graad van ontwikkeling bereik het en as sodanig ‘n agtergeblewe groep is vergeleke met Europeërs. Daarom is hul status, posisie en rol laer in die menslike rangorde (Esterhuysen, 1979:30). Fisiese verskille was verder vanselfsprekend – en hoogs problematies – aanvaar as tekens van morele en geestelike verskille. So kon die feit dat inboorlinge nie volle regte kon geniet het in ‘n “wit staat” nie, geregverdig word (Dubow, 1991:25).

Dit is duidelik dat gewaande beskawingsverskille, soortgelyk aan kultuurverskille, byvoorbeeld in die Boererepublieke as sosiale en politieke uitsluitingskriteria gefunksioneer het. Dié uitsluiting blyk uit die beskouing dat alle nie-wit mense onbevoeg sou wees en gevolglik weerhou is van stemreg (Esterhuysen, 1979:36). Die meerderheid van die Brits-afkomstige wit mense het die Afrikaners se vooroordeling en benadeling teenoor swart mense gedeel (Harvey, 2001:33). Daar is byvoorbeeld geglo dat die “wit man” moet heers, aangesien hy verhef is en ‘n groot aantal stappe bo die “swart man” is, stappe wat die “swart man” (“man” in hierdie konteks gee ook ‘n aanduiding van die patriargiese onderhou van dié rassistiese ideologieë) dekades sou neem om te klim (Harvey, 2001:31). Hierdie beskouing is ook geregverdig in die godsdiens. Die bevestiging van wit superioriteit is verdedig deur te verwys na die Bybel as gesagsbron in dié verband. Volgens Afrikanernasionaliste se interpretasie van die Bybel is die Afrikane byvoorbeeld bestem om vir ewig “houthakkers en waterdraers” te wees (Dubow, 1991:32).

Afrikanernasionalisme is ‘n (onberouvolle en skaamtelose) politieke ideologie wat ontstaan het gedurende die laat negentiende eeu onder Afrikaners wat hulself beskou het as ‘n (superieure) “uitverkore volk” wat aangestel sou wees deur God om oor Suid-Afrika te heers – tot voordeel van Afrikaners eerder as Engelse besigheidsmanne en Afrikane (kyk Van der Merwe, 2009:68,78 en Cell, 1989:7). Verder voer Rhoades (1968:116) aan, ter verdediging van dié praktyk, dat die godsdienstige basis van die rassebeleid nie net op “blanke” selfsug en eiebelang gebaseer sou wees nie, maar hoofsaaklik daarop gerig is om ‘n rasseverhoudingspatroon te skep wat getoets is aan die aanvaarde norme van die dag en

ook aan Christelike etiek. Meeste Afrikaners het daarom geglo dat dit die wil van God is dat daar verskeidenheid van rasse en volke sal wees en dat dit dus gehoorsaamheid aan die wil van God is om daardie verskeidenheid te eerbiedig en te handhaaf (Esterhuysen, 1979:44). Afrikanernasionalisme het veral uitgebrei onder Afrikaners na die Anglo-Boereoorlog van 1899 - 1902 (oftewel die Suid-Afrikaanse Oorlog) en is sterk beïnvloed deur anti-Britse sentimente (kyk Van der Merwe, 2009:68,78 en Thomas *et al.*, 2000:115).

Hierdie oorlog het plaasgevind na die ontdekking van goud in die Transvaal gedurende die laat negentiende eeu, waartydens 'n groot aantal Britse (en ander) prospekteerders en setlaars oor die grens (hoofsaaklik vanaf die Kaapkolonie) gestroom het. Hierdie gebeurtenis het groter spanning en verdeling tussen Afrikaners en Britte, swart en wit, en ook tussen ryk en arm tot gevolg gehad. Dit het byvoorbeeld veroorsaak dat die Afrikanergemeenskap van Transvaal senuagtig en gegrief was deur die teenwoordigheid van "uitlanders". Gevolglik is stemreg aan hierdie uitlanders geweier. In reaksie hierop was daar druk vanaf die buitelanders en die Britse myneienaars wat gepoog het om die Afrikaner tot 'n val te bring. Dit het aanleiding gegee tot die Anglo-Boereoorlog. Na 'n aantal nederlae, en ook vanweë die verskrikking van die verskroeiende aarde-beleid - afgebrande plase en huise, gekonfiskeerde besittings en vroue en kinders wat sterf in konsentrasiekampe - het die Boere oorgegee en is die oorlog beëindig op 31 Mei 1902 (Viljoen, 1905:9). Daarna (ook in 1902) het die Transvaal en die Oranje-Vrystaat selfregerende Britse kolonies geword (Harvey, 2001:27).

### *2.2.3 Uniewording en die aanloop tot apartheid (1910 - 1947)*

Gedurende 1908 is 'n grondwetlike byeenkoms gehou om Suid-Afrika se onafhanklikheid van Brittanje te bewerkstellig, en in Mei 1910 het Louis Botha (1862–1919) die Eerste Minister geword van 'n Verenigde Suid-Afrika (Harvey, 2001:31). Uniewording (1910) het 'n verdere bydrae gelewer tot die ontstaan van wettige apartheid, aangesien die fondasie van die Unie in 1910 dit moontlik gemaak het om 'n kleurbeleid toe te pas (Thompson, 1962:136). Ten tyde van Uniewording was heelwat Afrikane reeds van hul grond ontnem en het hulle nie meer in stamverband gewoon nie. Gedurende dieselfde jaar is alle politieke regte ook van Afrikane ontnem volgens wetgewing in drie van die land se vier state

(Harvey, 2001:31). Dit is volgens Du Plessis (1992) duidelik hoe Suid-Afrika sedert die tydperk van Britse beheer 'n stadige erosie van sosiale waardes beleef het wat meestal op rasse-ongelykheid berus het.

Voor Uniewording, reeds in 1906, het verskeie opstande deur Afrikane (teen dwangarbeid, verlies aan grond en belasting) plaasgevind in Natal en Zoeloeland. 'n Aantal Zoeloeleiers is opgesluit na afloop hiervan (of hulle iets met die opstand te doen gehad het of nie). Gevolglik is 'n wet in 1911 aanvaar wat swart mense verbied het om te staak. Verdere wetgewing het verseker dat swart mense werk moes soek by wit werkgewers en ook dat hulle die laagste moontlike betaling sou ontvang. Sonder politieke regte kon swart mense ook nie veel doen om hierdie wetgewings (wat hul onder aan die ekonomiese orde verplaas) te verander nie. Hierna het die mynbase eerder swart as wit mense in diens geneem as laagste arbeiderskorps, aangesien hulle goedkoper arbeid verskaf het en nie wetlik kon staak nie (Du Plessis, 1992). Sedert 1910 het die howe toegelaat dat openbare rassevooroordeling die beleid word – selfs al het die parlement dit nie noodwendig so beoog nie (Du Plessis, 1992). Gedurende 1912 is die ANC (*African National Congress*) in Bloemfontein gestig (onder leiding van die Zoeloe-Methodis Jonn Lagalilabale Dude) om dié ongelyke staatsbeleid teen te staan (Davis, 2008). Gevolglik het die (ideologiese) idee van apartheid - as sogenaamde oplossing vir die konflik tussen rasse en die “vreedsame verordening” van betrekkinge tussen mense - begin kristalliseer in die denke van die wit heersende groep (Thompson, 1962:136).

In 1924 het James Barry Munnik Hertzog (1866–1942) die nuwe leier van die Unie van Suid-Afrika geword. Rhodie (1968:48) is van mening dat Hertzog die verpersoonliking van Afrikanernasionalisme is en dat sy magsaanvaarding gedurende 1924 simbolies is van die Afrikaner se vasberadenheid om 'n nasionale rassebeleid saam te stel. Hertzog was verder ook 'n groot voorstaander van segregasie. Die eerste skeidingsbeleide van die Unie het in wese 'n uitbreiding van voormalige beleide van differensiasie behels. Hertzog se segregasiebeleid was egter volgens Rhodie (1968:48) deur die “gesuiwerde” NP beskou as 'n afgewaterde kompromiestelsel. Steeds is dit duidelik hoe die regte van swart mense sedert Hertzog se bewind toenemend beperk is. In 1926 is 'n wet uitgevaardig wat alle swart mense van geskoolde en semi-geskoolde arbeid uitgesluit het (Du Plessis, 1992). Vroue het in 1931 vir die eerste maal stemreg verkry, maar dié reg is slegs aan wit vroue verleen.

Ironies genoeg was die doel hiermee egter nie soseer om aan vroue meer regte te bied as om die swart stem te beperk nie. In 1936 is Kaapse swart en bruin stemgeregtigdes ook verwyder van die kieserslys (Du Plessis, 1992).

Dit was duidelik dat die apartheidsidee – met sy visie van gereguleerde, maar algehele afsonderlike etniese ontwikkeling – besig was om wortel te skiet (Rhodie, 1968:49). Apartheid as sodanig het ontstaan as ‘n politieke idee gedurende die 1940s (Guelke, 2005:4), veral in die konteks van toenemende bekommernis oor ongekontroleerde swart nedersettings (Maylam, 1995:28). Gedurende hierdie tydperk het wit mense slegs twintig persent van die bevolking uitgemaak (Giliomee, 2010:xiv). Op grond van hierdie kommernis is byvoorbeeld gedwonge ontruimings van Distrik Ses (wat later bespreek word in hierdie hoofstuk) reeds in 1940 aan Kaapstad se stadsraad voorgestel – meer as twee dekades voordat dit uitgevoer is (Maylam, 1995:28).

Die Tweede Wêreldoorlog het op globale vlak ‘n ingrypende effek op heersende rassebeskouings tot gevolg gehad vanweë die sterk internasionale klem op die soeke na vryheid, nasionale onafhanklikheid en menslike gelykwaardigheid van die post-oorlogse tydsges (Rhodie, 1968:50). Na die Tweede Wêreldoorlog was dit gevolglik wêreldwyd toenemend onaanvaarbaar en so te sê taboe om ‘n staatsbestel op rassediskriminasie te baseer. Die Afrikaners was hierdeur “verplig” om ‘n wetlike regverdiging met ‘n vermeende morele basis vir die rassesistiem te soek. Daarom is daar na apartheid begin verwys as “afsonderlike ontwikkeling”. Hierdie *ideologie*, gebaseer op wit superioriteit en swart arbeid, het die Suid-Afrikaanse gemeenskap se dryfkrag geword (Harvey, 2001:33).

#### 2.2.4 *Wetlike apartheid en die regverdiging van “afsonderlike ontwikkeling” (1948 - 1994)*

Gedurende 1945 het die Nasionale Party (die NP) apartheid aangeneem as amptelike rassebeleid (Guelke, 2005:5). Reeds in 1946 het *Die Burger* (die koerant wat die belangrikste massa-ventileerder van die apartheidsideologie was), apartheid as “alternatief” vir die voorafgaande bedeling voorgestel en is daar ook gereeld verslag gedoen oor die vordering van die apartheidsidee. Daniel François Malan (1874–1959) het kort voor die algemene verkiesing van 1948 beloof dat die NP, indien hy aan bewind sou kom, die ondoeltreffende heersende segregasiebedeling met ‘n meer kragdadige apartheidsbeleid sou vervang

(Rhodie, 1968:52). Onder leiding van Malan is die konsep gedurende 1947 uitgebou (Guelke, 2005:85) en was die apartheidsidee reeds deel van die volksbeweging wat in 1948 tot die NP se verkiesingsoorwinning gelei het (Rhodie, 1968:53). Malan se verslag het die basis uitgemaak van die party se verkiesingsmanifes vir die 1948-verkiesing. Die verslag het aangedring op 'n algehele skeiding tussen wit en swart as die hoofdoel van die beleid. Daar is ook erken dat die ekonomie afhanklik was van die arbeid van Afrikane (Guelke, 2005:85). Omstreeks die begin van 1948 was die Afrikaner in 'n groot mate geestelik ontvanklik vir die apartheidsideologie, aangesien apartheid 'n sogenaamde volkstaak sou geword het (Rhodie, 1968:52).

Die beoogde landsbeleid van die NP sou daarom so opgestel word dat dit die ideaal van die uiteindelijke algehele apartheid of rasseskeiding op 'n "natuurlike" wyse sou bevorder. In 1951 het Hendrik Frensch Verwoerd (1901–1966) hierdie sogenaamde ideaal bevestig en bygevoeg dat dié ideaal die maatstaf is waaraan die vordering van die Regering se beleid getoets word. Vier jaar later het Verwoerd dit in die Volksraad duidelik gestel dat die ideale apartheid opset algehele territoriale skeiding moes impliseer, 'n stelling wat die volgende jaar deur Johannes Gerhardus Strijdom (1893–1958) herhaal is (Rhodie, 1968:61). Sedert sy oorwinning in die verkiesing in 1948, het die NP daarom sy houvas op die staat versigtig gekonsolideer met 'n groter mate van ideologiese geesdrif as die vorige heersende party (Guelke, 2005:84). Politieke onderdrukking is tydens dié tydvak ideologies geregverdig deur te veronderstel dat die swart mense die "beskermlinge" sou wees van die wit "vertrouensman" onder wie se leiding hul aangemoedig is om afsonderlik te ontwikkel (kyk ook paternalisme onder 2.2.1 en Dubow, 1991:1).

Die eksponente van apartheid het verder ook 'n aantal realiteite in ag geneem: wit mense kon hul nasionale integriteit slegs handhaaf solank as wat hul die politieke gesag van die land beheer het; en indien die swart mense (wat die meerderheidsgroep in Suid-Afrika was) politieke regte in wit gebiede ontvang, sou die Republiek uiteindelik logieserwys 'n swart meerderheidsregering moes kry. Dié realiteite sou lei tot reaktiewe argumente dat permanente wit paternalisme en meesterskap oor 'n swart meerderheid nie net onpraktiese politiek is nie, maar wel ook moreel onregverdigbaar sou wees; dat die vloedgolf van politieke en nasionale bewuswording (wat sedert die einde van die Tweede Wêreldoorlog oor die nie-wit wêreld begin spoel het) en ook die afsonderlike staatkundige ontwikkeling

van die swart mense 'n maksimum mate van territoriale skeiding tussen wit en swart vereis het en dus dat die komende nasionale selfstandigheid van die swart volke effektief in aparte geo-politieke vaderlande gevestig moes wees (Rhodie, 1968:66).

Gedurende 1948 tot 1959 is die politieke en ideologiese raamwerk van apartheid voltooi en het die teoretiese struktuur van die beleid sy finale beslag gekry met die doel om die teorie na 'n praktiese bestaansordening te herlei. Die NP was dus in hierdie periode hoofsaaklik besig om die apartheidsbeleid in 'n logiese beginselstruktuur om te skakel en om die nodige ideologiese en wetlike grondslae vir die praktiese implementering daarvan te skep (Rhodie, 1968:55). Die Nasionale Party se kleurbeleidsverklaring het verskyn in die koerant, *Die Transvaler* van 29 en 30 Maart 1948 en lees soos volg:

Aan die een kant is daar die beleid van gelykstelling van voorstaan gelyke regte vir alle beskaafde en ontwikkelde mense, afgesien van ras of kleur, binne dieselfde staatstruktuur en die geleidelike toekenning van die stemreg aan die nie-blankes namate hulle bevoeg word om van die demokratiese regte gebruik te maak. Aan die ander kant het ons die beleid van apartheid wat gegroei het uit die ervaring van die gevestigde blanke bevolking van die land en gegrond is op die Christelike beginsel van reg en billikheid. Dit beoog die handhawing en beskerming van die blanke bevolking (in Rhodie, 1968:55).

Volgens die NP is die gelykstelling van alle mense binne dieselfde staatstruktuur sodoende geïnterpreteer as 'n vorm van rasse-integrasie wat die voortbestaan van die wit mense as 'n "suiwer" ras in die gedrang sou bring (Esterhuysen, 1979:40). Daarom is die voortbestaan van rassesseidings beskou as ideaal vir Suid-Afrika, maar - soos genoem - is algehele segregasie egter gerieflik verwerp op grond van die feit dat swart arbeid nodig was vir die (hoofsaaklik wit) Suid-Afrikaanse ekonomie. Sentraal tot hierdie denke was die vermeende behoefte aan die onafhanklike bestaan van wit en swart rasse (Dubow, 1991:29).

Die klasverskil tussen rasse - wat ook die basis van apartheid was - was 'n belangrike aantrekkingskrag van ondersteuners van die NP, maar net so belangrik was die party se aandrag op Suid-Afrikaanse nasionale onafhanklikheid, sy bevordering van Afrikaner-besigheidsbelange, asook die opheffing van die Afrikaanse kultuur. Die apartheidsbeleid het daarom ook vir wit mense 'n soeke behels daarna om "ons land terug te kry" en om "tuis te voel in ons eie land". Neerhalende slagspreuke is dié tyd soms gehoor, soos om die "*kaffer* op sy plek te hou" en "die *koelies* ('n neerhalende term vir mense van Indiese oorsprong wat

afgelei is vanaf die Engelse woord *coolie*) uit die land kry". Dit was duidelik dat die Nasionale Party daarna gestreef het om Suid-Afrika "wit" te hou ten opsigte van alle belanghebbende aspekte van politiek, ekonomie, die sosiale sfeer en alle ander denkbare fasette (Guelke, 2005: 79-80). Die handhawing van politieke gesag as voorwaarde vir wit voortbestaan het dus 'n onderdeel van die kleurkwessie geword (Esterhuysen, 1979:38) en het aanleiding gegee tot 'n aantal wette wat kleurskeidingspraktyke vasgelê het.

'n Belangrike pilaar van apartheid was byvoorbeeld die Bevolkingsregistrasiewet van 1950. Dit het rasseklassifikasie aan die hele bevolking verskaf hoofsaaklik onder die volgende benamings: inboorlinge (bantoe), wit (blankes) en gekleurdes. Die Groepsgebiedwet van 1959 was ook 'n belangrike fondament van apartheid en was die grondslag van die afdwing van woonsegregasie in stedelike gebiede. Dié wet het enige nie-wit rasse (volgens die rasseklassifikasie van die bogenoemde wet) verbied om in wit gebiede te woon (Guelke, 2005:26). Die Groepsgebiedwet het ook voorsiening gemaak van verskillende woongebiede vir verskillende rassegroepe in die stede (Du Plessis, 1992), maar woongebiede van die nie-wit bevolking was tipies minderwaardig, ver van die stadsentrum en nie goed voorsien van fasiliteite nie.

Gedurende die 1950s het dit egter duidelik geword dat gedwonge ontruimings van sekere groepe mense noodsaaklik sou wees om die tuisland-beleid, sowel as die Groepsgebiedwet effektief te laat funksioneer. Hoe meer kritiek Suid-Afrika van die buiteland ontvang het, hoe meer moes hierdie sisteem geregverdig word. Daar is geargumenteer dat dit 'n beleid is van self-regering waar swart mense volle regte kon geniet in "hul" tuislande. Onder die vaandel van hierdie ideologiese vangvat is ongeveer 3.5 miljoen mense altesaam ontheem uit hul woongebiede. Gedurende 1960 alleen is ongeveer 1.8 miljoen Afrikane ontruim uit "wit" gebiede, sowel as 600 000 Indiërs, gekleurde en Sjinese mense. Ongeveer 40 000 wit mense het op dié stadium in "swart" gebiede gewoon. Ook is 'n groot aantal swart mense gevestig in hostels of slaapsale (informele, uitgebreide en gesentraliseerde vestigings) net buite die tuislande, sodat hul maklik beskikbaar kon wees vir arbeid in wit gebiede. Die eerste hostel is reeds in 1878 in Durban gebou. Hierdie behuisingsbeleid was 'n instrument van arbeidsbeheer. Industriële en kommersiële besighede het dikwels self slaapsale beskikbaar gestel aan arbeiders om hul ook op so wyse te beheer en om voervoerontkoste te verminder (Maylam, 1995:29). Gedwonge ontruimings kon nie regwetlik teengestaan

word nie en is uitgevoer deur beide die weermag en die polisie. Voorbeelde van gedwonge ontruimings is Sophiatown in Johannesburg (1955), Distrik Ses in Kaapstad (1966) en die ontruiming van plakkerskamppes in Crossroads te Kaapstad (1985) (Harvey, 2001:56). Vir die doel van dié studie word daar gefokus op gedwonge ontruimings van Distrik Ses.

Alhoewel die Groepsgebiedwet reeds in 1950 ingestel is, is Distrik Ses aanvanklik gedurende 1966 verklaar as 'n "slegs blankes" gebied (Zegeye, 2001: 225). Distrik Ses is in 1867 gestig en het bestaan uit 'n gemeenskap van bevryde slawe, handelaars, werkers, ambagsmanne en immigrante van verskeie etniese herkoms. Distrik Ses het in hierdie tydperk bekend gestaan as die Sesde Munisipale Distrik van Kaapstad. Die meerderheid van die inwoners het in die stad gewerk. Dit was 'n volledig ras-geïntegreerde gebied. Gedurende die twintigste eeu het die bevolking in die omgewing vinnig uitgebrei as gevolg van die toeloop van immigrante. Dit het die gevolg gehad dat Kaapstad se stadsraad, asook die grondeienaars, dit moeilik gevind het om die omgewing te onderhou. Die gebied het teen 'n geweldige tempo in 'n plakkerskamp ontaard. In 1966 is die gebied gestroop van sy lewendige gemeenskapslewe toe die voormalige minister van kleurlingsake, Pieter Willem (PW) Botha (1916 –2006) – wat dieselfde jaar aangewys is as die minister van verdediging en later ook staatspresident geword het – dit as 'n wit gebied verklaar het onder die Groepsgebiedwet van 1950 en tussen 60 000 en 80 000 veelrassige inwoners gedwing is om die gebied te verlaat. Geboue in die area is teen 1982 platgestoot met stootskrapers. 'n Gedwonge verskuiwing van inwoners na die Kaapse Vlakte het gevolg. Die woonbuurt is later ook herdoop na Zonnebloem, maar ironies genoeg is die enigste geboue wat daar opgerig is die stadsraad se konvensiesentrum, die Goeie Hoop-sentrum, die eertydse Kaapse Technikon (nou die Kaapse Skiereiland Universiteit van Tegnologie) en polisiebarakke (Zegeye, 2001:223).

Rhodie (1968:69) verdedig dié tipe praktyk deur die hopelose argument dat skeiding in terme van afgebakende gebiede in die swart mense se guns sou wees. Daar is in dieselfde trant ook geglo dat swart mense langs die weg van apartheid gelei kon word om hulself geestelik te vind en sodoende die grondslae vir 'n eiewaardige volksgemeenskap kon help skep (Rhodie, 1968:69). Aansluitend daarby is geredeneer dat die inheemse (swart) gemeenskap op so wyse "natuurlik" sou kon ontwikkel tot hul eie beste voordeel – maar wel terwyl hul arbeid benut kon word deur wit mense (Dubow, 1991:25). Dié stelling is ook

geregverdig deur te argumenteer (op paternalistiese wyse) dat dit noodsaaklik sou wees vir die swart mense om gewortel te bly in die grond van “hul” vaderland, waar hul die subjekte van beperkings van stamgebonde lewenswyses sou bly en so beskerm sou word teen degenerasie (Dubow, 1991:27). Daar is wel geglo dat orde alleenlik gehandhaaf kon word deur mense van verskillende kleure – etniese en rasgroepe – uit mekaar te hou. Dit het eintlik bloot beteken dat alle fasiliteite gesegregeer is en dat wit mense s’n sonder uitsondering superieur was. Woonbuurte, huwelike, geslagsgemeenskap, toiletgeriewe, ontspanning, kultuur, hospitale, ambulanse, in- en uitgange, werk-en drinkgeleenthede, dans en sosiale verkeer, georganiseerde sport, parke, sitbanke en ander openbare fasiliteite is daarom institusioneel of wetlik gereguleer volgens die kleur van ‘n persoon se vel (Esterhuysen, 1979:59). Figure 2.2 en 2.3 toon enkele voorbeelde van kennisgewingsborde wat aandui dat slegs wit mense toegelaat word en dat ander rasse verbied word in sekere gebiede tydens apartheid:

**Figuur 2.2.**



**Figuur 2.3.**



**Voorbeelde van kennisgewingsborde wat afgebakende gebiede aandui.**  
 ([http://myfundi.co.za/afr/images/f/f4/Apartheid\\_Slegs\\_Blankes.jpg](http://myfundi.co.za/afr/images/f/f4/Apartheid_Slegs_Blankes.jpg))

Ten spyte van hierdie openlike diskriminasie op grond van ras, is Rhodie (1968:74) se retoriek dat apartheid nie gebaseer was op diskriminasie nie, maar op differensiasie in terme van verskillende leefwyses. Rasseverheerliking was volgens hom “glad nie” ‘n motiverende faktor in Suid-Afrika se rassebeleid nie. Hy is verder van mening dat as die nadenkende wit mens praat van die *andersheid* van swart mense, hy/sy differensieer tussen

homself/haarself en swart mense primêr in terme van kultureel-maatskaplike en biogenetiese affiniteit (Rhodie, 1968:74). Daar is verder voorgehou dat die rassebeleid nie gebaseer was op velkeur nie, maar eerder op feit dat binne die grense van die Republiek, 'n wit nasie, sowel as 'n aantal swart nasies bestaan. Dus is apartheid ook nie gesien as 'n beleid van diskriminasie op grond van nasieskap van verskillende nasies waar elkeen leef binne die grense van sy tuisland nie, maar as 'n beleid van aparte ontwikkeling (Harvey, 2001:45). Hierdie ooglopend onregverdigbare beskouings het desnieteenstaande hoogty gevier in die apartheids-era.

Skeiding op grond van ras en etnisiteit is daarom sistematies en wetlik afgedwing deur 'n hele aantal strategieë. Die NP het onder andere aan sy wit volgelinge die belofte gemaak dat hul 'n oplossing sou vind vir die oorbevolkte voorstedelike areas wat veroorsaak is deur ongekontroleerde migrasie deur Afrikane. Die Bevolkingsregulasiewet, waarna reeds verwys is, was sentraal tot die bogenoemde sisteem van ras-gebaseerde regte (Zegeye, 2001: 224). Instromingsbeheer is aangewend om die beweging van Suid-Afrikaanse swart mense, veral na die wit stedelike gebiede, aan 'n doeltreffende beheerstelsel te onderwerp. 'n Registrasiesistelsel en 'n sentrale "bantoe"-bewysburo vir identifikasiedoeleindes is as gevolg daarvan tot stand gebring. Deur die gehate Paswet wat in 1952 ingestel is, is die hele kwessie van swart indiensneming op 'n besonder vernederende en hoogs sistematiese basis gereguleer (Rhodie, 1968:64). Onder hierdie wet is alle Afrikane bo die ouderdom van sestien jaar verplig om 'n arbeidersburostelsel, ook bekend as 'n pas of pasboek (wat gedokumenteerde data van die persoon behels het, insluitend rasseklassifikasie, naam, geslag, geboortedatum, woonplek, foto, huwelikstaat, bestuurslisensie, werksplek, vingerafdrukke, asook datums van vertrek uit en terugkeer na Suid-Afrika) saam hul te dra (Guelke, 2005:87). Figuur 2.4 toon 'n voorbeeld van so 'n pasboekie.

**Figuur 2.4.**



**‘n Voorbeeld van ‘n pas of pasboek.**

(<http://multiply.com/mu/shanewilson/image/5/photos/22/600x600/13/apartheid-pass-book.jpg?et=58ftneU8c%2BNw4hY9yYqOeA&nmid=136191493>)

Die dra van ‘n pasboekie is as uiters neerhalend ervaar en het selfs gelei tot optogte soos in die geval van Sharpeville in 1960 (bespreek hieronder). Ongeveer 700 000 swart mense is jaarliks vervolgt as gevolg van die paswette (Guelke, 2005:29). Dit is duidelik dat die apartheidsbeleid begaan was met die uitvoering van beperkings op die intrede van werknemers tot bekwame en semi-bekwame posisies. Afrikane moes in ‘n wit Suid-Afrika die behoeftes van die wit gemeenskap dien (Guelke, 2005:28). Sogenaamde gekleurdes, aan die ander kant, was nie onderwerp aan die paswet nie en hul verdienste was tipies twee maal dié van swart mense vir dieselfde werk (Guelke, 2005:29). Die wit mense was volgens Rhodie (1968:63) bewus daarvan dat hul nie oornag van die sogenaamde swart proletariaat in hul midde “ontslae” sou kon raak nie, maar nog minder het hulle die swart arbeidermassa as ‘n permanente segment of *aanhangsel* (Rhodie se woordkeuse) van die wit volksgemeenskap aanvaar (die objektivering en ontmensliking van swart mense blyk duidelik uit sulke stellings). In wit gebiede is swart arbeiders altyd as tydelike werkers – as besoekers – beskou en ook as mense wat in ‘n wit gebied verkeer primêr om hul arbeid te verkoop, maar hul burgerregte slegs binne die geo-politieke jurisdiksie van hul etniese tuisland kon uitoefen (Rhodie, 1968:63).

‘n Groot aantal verwante onderdrukkende wetgewings wat ontwerp is om wit superioriteit te onderhou is ingestel in die apartheidsperiode (Dubow, 1991:1). Aangesien kleur ‘n

belangrike differensiasiekriterium was, soos elders genoem, was bloedvermenging tussen verskillende rasse byvoorbeeld heeltemal onaanvaarbaar. Die versugting na “rasse- en bloedsuiwerheid” kom hier duidelik na vore, tesame met die vrees vir “verbastering” (Esterhuyse, 1979:45). Dié vrees vir sogenaamde verbastering sou Christelik geregverdig wees in die retoriek van die tyd en gevolglik is huwelike tussen die verskillende rasse verbied onder die wet op die Verbod van Gemengde Huwelike van 1949 (met die gevolg dat ongeveer 300 huwelike voor die verbod gesluit is) (Du Plessis, 1992). Die wet is gedurende 1968 uitgebrei, sodat dit ook van toepassing sou wees op burgers van Suid-Afrika wat buite die land woonagtig was (Guelke, 2005:27). Die Ontugwet van 1950 het geslagsgemeenskap tussen verskillende rasse onwettig gemaak. Die strafboetes van hierdie wet is verhoog gedurende 1957 (Guelke, 2005:27). Die vrees dat kulturele erfenis, sosiale status en ekonomiese posisie gekompromitteer sou word indien gelykstelling of enige vorm van vermenging met anderkleuriges sou plaasvind, het heelwat wit mense die opsie van apartheid of algehele rassessekering laat oorweeg (Esterhuyse, 1979:41-42).

Onderdrukkende wetgewings sluit verder die Wet op Afsonderlike Geriewe van 1953 in wat die wettige basis van skeiding versterk deur enige verpligtinge van die regering om gelykheid van verskillende rasse in provinsies te verseker, verwyder het. Die Wet op Versoening in Nywerhede van 1956 het die regering in staat gestel om te bepaal watter beroepe deur watter individue van ‘n spesifieke ras gevul kon word (Guelke, 2005:27-29). Gedurende 1970 het die Bantoe-Arbeidswet die Minister van Bantoe-Administrasie en Ontwikkeling in staat gestel om die aanstelling van Afrikane in spesifieke gebiede, klasse van diens, handel en selfs gespesifiseerde werkgewers te verbied. Dit was ‘n verdedigende reaksie op die persepsie van die verwerping van die bestaande rasse-hiërargie (wat behels het dat wit mense die boonste ekonomiese en sosiale posisie ingeneem het en Afrikane heel onderaan die sosiale en ekonomiese struktuur geposisioneer was). Gekleurdes en Indiërs het ‘n vreemde “tussenposisie” op dié rangorde ingeneem. Verder het die Wet op die Uitbreiding van Universiteitsopleiding van 1959 het dit onwettig gemaak om enige ras buite wit studente te aanvaar – aanvanklik by die Universiteit van Kaapstad en die Universiteit van Witwatersrand (dié wet sou later ook uitbrei na ander universiteite) (Guelke, 2005:27-29).

Gerugsteun deur 'n groot aantal sekuriteitswette het die NP ook 'n aanslag op hul politiese teenstanders gemaak. Benewens gedwonge ontruimings, soos reeds na verwys, is swart mense en gekleurdes verder ontnem van die min regte wat hul kon geniet in wit areas. Een van dié sekuriteitswette was byvoorbeeld die aandklokkeel wat behels het dat swart mense nie na nege-uur in die nag kon rondbeweeg in "wit gebiede" nie. Dit het aanleiding gegee tot 'n groot aantal betogings (Guelke, 2005:84). Gedurende 1960 het ANC vooraf aangekondig dat daar ook betogings teen die paswette sou plaasvind op 31 Maart 1960. Om dit voor te spring het die PAC (*Pan Africanist Congress*) aangekondig dat hul betogings gaan hou op 21 Maart 1960 om die paswette te bekla. Die anti-paswetveldtogte het behels dat 'n groep swart mense nie hul passe aan hul gedra het nie en sodoende die polisie uitgetart het om hulle te arresteer. Twee van hierdie betogings (in Evaton en Boipatong – beide naby Vanderbijlpark – op 21 Maart 1960) is egter uiteengeskeur deur dreigemente van die polisie en deur vliegtuie wat dreigend laag gevlieg het (Harvey, 2001:61).

Nog 'n optog (ook op 21 Maart 1960) het plaasgevind buite 'n polisiestrasie in Sharpeville, 'n swart woongebied buite Vereeniging in die voormalige Transvaal (Guelke, 2005:100). In Sharpeville was die ongeveer 4 000 betogers vreedsaam en het selfs gewuif vir die vliegtuie. Ongeveer 13:15 was daar 'n geskuiwel voor in die skare (Harvey, 2001:61). As gevolg van die geskuiwel het die polisie begin skiet op die betogers, moontlik uit paniek as gevolg van die grootte van die skare (Guelke, 2005:100) – maar sonder bevel of waarskuwing (Harvey, 2001:61). Teen die einde van die skietery was 69 mense dood en 180 gewond - en 'n groot aantal van hierdie mense is in die rug geskiet, insluitend vroue en kinders. Dit vertel die skokkende werklikheid van mense wat weggehardloop het, maar steeds doodgeskiet is. Figure 2.5 tot 2.7 toon die gebied rondom die polisiestrasie in Sharpeville tydens en na afloop van die slagting. Dié slagting het gelei tot radikale en wêreldwye veroordeling. Kort daarna is die ANC en PAC verban. Oliver Tambo (1917 - 1993), een van die leiers van die ANC, het gevlug na Bechuanaland (vandag bekend as Botswana) waar hy 'n ANC-beweging in ballingskap gestig het. Die organisasie het ook 'n militêre vleuel gestig, naamlik *Umkhonto we Sizwe* of *Spies van die Volk* (Harvey, 2001:62). Na die slagting van Sharpeville is algemeen voorspel dat apartheid sou uitloop op 'n rasse-bloedbad (Guelke, 2005:105).

**Figuur 2.5.**



**Figuur 2.6.**



**Figuur 2.7.**



**Die gebied rondom die polisiestasie in Sharpeville tydens en na afloop van die 1961-slagting**  
(<http://africasacountry.files.wordpress.com/2010/03/sharpeville.jpg?w=500&h=321>)

In Mei 1961 het Nelson Mandela (gebore in 1918) - wat in 1994 ook Suid-Afrika se eerste swart president geword het - van die ANC 'n drie-dagse algemene staking opgeroep waartydens 10 000 mense gearresteer is. Daarna het Mandela toestemming ontvang by die ANC om oor te skakel na gewapende geweld (Harvey, 2001:62). In die vroeë 1960s was die ANC egter slegs gewelddadig wanneer nie-gewelddadige optogte op dowe ore geval het (Giliomee, 2009:34). Tydens die 1960s was daar 'n aantal bomaanvalle in die land - ongeveer 200 aanvalle net tussen 1962 en 1963 deur die ANC. Intussen het die PAC ook 'n reeks gewelddadige aanvalle uitgevoer, insluitend 'n poging van 'n gewapende opstand deur 250 mans in November 1962 in Paarl. Honderde PAC-lede is gearresteer in dié tydperk. Ten spyte van gewelddadige oproere was die wit minderheidsgroep nie bereid om hul dominante posisie - wat volgens hul die enigste toestand van hul oorlewing as minderheidsgroep sou wees – op te gee nie (Giliomee, 2009:31). Met Mandela se terugkeer na 'n ses-maande opleidingskursus in Algerië is hy op 5 Augustus 1962 gearresteer. Govan Mbeki (gebore in 1910), Walter Sisulu (1912 - 2003), Raymond Mhlaba (1920 - 2005) en Ahmed Kathrada (gebore in 1929) is saam Mandela verhoor in Oktober van dieselfde jaar in die sogenaamde Rivonia-verhore. Gedurende Junie 1964 is Mandela saam met agt ander gevonniss tot lewenslange tronkstraf en na Robbeneiland geneem waar hul begin het om die gevangenisstraf uit te dien (wat in Mandela se geval 27 jaar geduur het). In die daaropvolgende maand is daar 'n bom geplant in Johannesburg wat meer as 20 mense beseer het en waartydens een persoon oorlede is (Harvey, 2001:62). Erge politieke ontstuiimingheid het in verskillende arenas (veral op ekonomiese gebied) oor die land heen begin manifesteer (Grundlingh, 2006: 105).

Gedurende 1966 is HF Verwoerd, die sogenaamde argitek van apartheid, vermoor in 'n sluipmoordaanval. Balthazar Johannes (BJ) Vorster (1915 - 1983) – wat heelwat minder ideologies-ekstreem as sy voorganger was – is daarna aangewys as nuwe leier (Davis, 2008). Tydens die middel 1970s tot 1980s het die regering 'n reeks relatief onoortuigende hervormings geïmplementeer wat swart werkersafdelings toegelaat het om politieke aktiwiteite te organiseer. In hierdie tydperk (1976) was Suid-Afrika volgens Giliomee (2010:xxi) 'n suksesvolle staat op wêreldskaal – dit was die agtiende-grootste ekonomiese en vyftiende-grootste handeldrywende land. Die 1982-grondwet het verder 'n parlementêre lidmaatskap geopen vir gekleurdes, maar het steeds swart mense uitgesluit, wat op dié stadium altesaam ongeveer 75% van die bevolking uitgemaak het. Die sogenaamde lidmaatskap van gekleurdes aan die sogenaamde driekamerparlement is ook wyd veroordeel, aangesien dié groep nie werklik deelnemend regeer het nie (Davis, 2008). Die “betrokkenheid” van gekleurdes het duidelik eerder as 'n ideologiese rookskerm vir die heersende party gefunksioneer.

Gedurende September 1978 het Vorster bedank as president. PW Botha het die daaropvolgende verkiesing gewen. Harvey (2001:76) noem dat die brutaliteit van leiers soos Malan, Strijdom, Verwoerd en Vorster toe iets van die verlede was. Botha was redelik pragmaties en andersdenkend as Vorster; hy het geglo dat Suid-Afrika slegs kon oorleef deur aan te pas by die veranderende klimaat van die 1970s (Harvey, 2001:77). Hy het daarom wel 'n aantal positiewe veranderings toegelaat, maar 'n aantal aanhalings uit die “Rubicon” toespraak (1985) – waarna hy selfs verwys as sy manifes vir 'n nuwe Suid-Afrika – ontbloom egter sy verkramptheid en voortdurende rassediskriminasie, asook sy voortslepende poging om Suid-Afrika “wit” te hou:

*I am not prepared to lead white South Africans and other minority groups on a road to abdication and suicide. Destroy white South Africans and our influence, and this country will drift into faction strife, chaos and poverty. We are not prepared to accept the antiquated, simplistic and racist approach that South Africa consists of a White minority and a Black majority; I know for a fact that most leaders in their own right in South Africa and reasonable South Africans will not accept the principle of one-man-one-vote in a unitary system. That would lead to domination of one over the other and it would lead to chaos. Consequently, I reject it as a solution; If we ignore the existence of minorities, if we ignore the individual's right to associate with others in the practice of his beliefs and the propagation of his values, if we deny this in favour of a simplistic “winner-takes-all” political system, then we will diminish and*

*not increase the freedoms of our peoples. Then we would deny the right of each and every one to share in the decisions which shape his destiny.*

([www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm](http://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm))

Botha moes presideer oor 'n Suid-Afrika wat deurgeloop het onder hewige kritiek en teenstand: ekstern deur ekonomiese sanksies, isolasie op sportgebied, aanvalle deur die ANC; en intern deur die toenemende vakbondelike strydlustigheid, asook die beduidende toename in straatoptogte. Individue en regerings regoor die wêreld het byvoorbeeld veldtogte geloods waar daar geprotesteer is teen enige handelsbande met Suid-Afrika gedurende die 1980s. Sommige lande het selfs die invoer van produkte vanuit Suid-Afrika verban (Levy, 1999:3). Suid-Afrika is in so mate gekritiseer dat lande soos die VSA heelwat ekonomiese transaksies met Suid-Afrika gestaak het (asook heelwat ander sanksies) (Davis, 2008). Dus was daar baie druk op Suid-Afrika op 'n verskeidenheid gebiede geplaas (Levy, 1999:3). 'n Voorbeeld van 'n interne opstand gedurende hierdie tydperk is die betogings teen Afrikaanse onderwys deur swart skoolkinders in Soweto op 16 Junie 1976, waartydens 575 gesterf het en duisendes beseer is, nadat die polisie op die betogers begin skiet het. Hierdie opstand was aangevuur deur die *Zoeloe Inkata* se beleid van *divide to rule* (Harvey, 2001:57). Hector Pieterse (die slagoffer in figuur 2.8 en 2.9) is op die jong ouderdom van 13 geskiet tydens dié optog.

**Figuur 2.8.**



**Figuur 2.9.**



**Hector Pieterse wat gedra word deur Mbuyisa Makhubo, 'n medestudent, nadat hy geskiet is deur die Suid-Afrikaanse polisie. Sy suster, Antoinette Sithole, hardloop langs hul.**

(<http://blogs.independent.co.uk/wp-content/uploads/2010/06/hector.jpg>)

Tydens die 1980s is die sogenaamde wit Suid-Afrika vir die eerste maal gekonfronteer deur die realiteit dat die swart opposisie sou groei tot 'n geweldige massa wat nie veel langer met geweld onderdruk sou kon word nie. Hierdie tydperk is ook gekenmerk aan 'n formele noodtoestand wat veral behels het dat die polisie en weermag wydstrekkende mag gehad het om mense byvoorbeeld te arresteer en aan te hou sonder formele klagtes – hul magte is dus dikwels misbruik. Die breekpunt was in Maart 1985 toe daar deur die polisie op 'n skare van ongeveer 4 000 mense geskiet is in Port Elizabeth, en 20 mense tydens dié gebeurtenis gesterf het. Selfs Aartsbiskop Desmond Tutu was vir 'n kort tydperk selfs in aanhouding nadat hy 'n erediens gehou het waar die oorledendes herdenk is (Harvey, 2001:90). Tydens dié noodtoestand het geweld landswyd versprei. Binne drie maande is ongeveer 14 000 gearresteer, 5 000 in hegtenis geneem, 700 dood en 20 000 beseer. 'n Skokkende statistiek is dat ongeveer vier-vyftes van diegene wat oorlede is, slagoffers van die polisie was. Ander swart slagoffers is vermoor deur moordbendes in die sogenaamde swart-teen-swart geweld. In daardie donker jare het die ANC (wat op daardie stadium steeds verban was) 'n groot tree gegee in die rigting van internasionale aanvaarding (Harvey, 2001:91). Gedurende 1989 het President Botha bedank. FW de Klerk (gebore in 1936) is aangewys as nuwe leier van Suid-Afrika. Dieselfde jaar is 'n aantal anti-apartheidsaktiviste vrygelaat uit die tronk (Guelke, 2005:18).

Soos stedelike opstande toegeneem het en eksterne druk op Suid-Afrika versterk het, het die regering se apartheidsbeleid begin uitrafel. Die uitkakeling van die paswette in 1986, die herinstelling van Wet op Suid-Afrikaanse Burgerskap van dieselfde jaar, asook die vrylating van ANC-leiers (byvoorbeeld Nelson Mandela in Februarie 1990) - om slegs drie belangrike voorbeelde te noem - het reeds die einde van apartheid uitgespel. Die 30 jaar-lange verbanning van die ANC is ook beëindig, nadat die ANC aangekondig het dat die 29 jaar-lange gewapende stryd teen die wit minderheidsheerskappy in Suid-Afrika gestaak sal word. FW de Klerk het ook in dié tyd die verbanning van PAC (*Pan Africanist Congress*), SAKP (Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party) en 58 ander swart politieke organisasies opgehef (Davis, 2008). Sedert 1991 is verskeie nuwe wette dus uitgevaardig en ander herroep met die oog daarop om die rasgebaseerde stelsel van apartheid uit te wis. Die Wet op die Afskaffing van Rasgebaseerde Grondreëlings van 1991 het alle maatreëls herroep wat 'n onderskeid op grond van ras getref het. Gedurende Februarie 1991 is die laaste wetlike

pilare van apartheid nietig verklaar deur alle oorblywende ras-diskriminerende wette af te skaf (Guelke, 2005:17). De Klerk het voorgestel dat Suid-Afrika se swart meerderheid met die wit minderheid moet verenig met die oog op die verkiesing van 'n tussentydse regering en parlement. Dit was die begin van 'n onomkeerbare proses om Suid-Afrika se regsbestel op 'n groter geregtigheidsgrondslag te plaas (Du Plessis, 1992).

Heelwat van die rasediskriminasiepraktyke wat met apartheid geassosieer word, is dus reeds agtergelaat voor die oorskakeling na die nuwe politieke bestel (Guelke, 2005:17). Na die ontbanning van die ANC en ander politieke partye is samesprekings begin voer oor 'n nuwe grondwet. Die eerste demokratiese grondwet, die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika van 1993, is gevolglik daargestel. Gedurende 1993 het Mandela en De Klerk gesamentlik die Nobel-Vredesprys gewen vir hul pogings om die land se apartheidsstelsel van rasseskeiding te beëindig. Dit was ook die jaar wat Suid-Afrika se wit regering en swart politieke leiers 'n nuwe tussentydige grondwet - ontwerp om geïnstitusionele rassisme teen te staan - goedgekeur het. Die daaropvolgende jaar het die inwoners van Suid-Afrika hul eerste veelrassige, demokratiese verkiesing beleef. Dit het die tweede grondwetskrywende proses ingelei wat gebaseer is op fundamentele regte en demokratiese beginsels (Du Plessis, 1992). Op 10 Mei 1994 is Nelson Mandela ingehuldig as President van 'n demokratiese Suid-Afrika met die oorwinning van die ANC met 62.7% van die stemme. Dit was ook die eerste historiese algemene verkiesing waartydens swart en wit gesamentlik gestem het in Suid-Afrika. Die einde van apartheid was egter slegs moontlik deur die toedeling van regte vir alle Suid-Afrikaners van alle rasse (Guelke, 2005:17). Die voorheen gemarginaliseerde rasse is na 1994 beskou as "vry" van die onderdrukking van apartheid. Ironies genoeg bestaan daar vandag steeds geweldige rassesspanning in Suid-Afrika. Verder is dit so dat koloniale geskiedenis (volgens Ashcroft *et al.*, 1989:1) steeds 'n invloedryke bepaler van kontemporêre identiteite en rasverhoudings is. Postkoloniale kritiek besin egter oor hierdie geskiedenis en ondersoek ook die kontemporêre, sosiale en kulturele impak daarvan. Vervolgens word tersaaklike sleutelkonsepte binne postkolonialisme ondersoek ter teoretiese toeligting van die konseptualisering wat in hoofstuk 2 gebied is.

## HOOFSTUK 3

### POSTKOLONIALISME EN VERWANTE SLEUTELKONSEPTE

---

In hoofstuk 2 is die historiese en ideologiese konteks van apartheid geskets as agtergrond tot spesifieke realiteite in Suid-Afrika. Hierdie hoofstuk bied 'n teoretiese benadering ten opsigte van sleutelkonsepte binne die postkoloniale diskoers.

Hoofstuk 3 bestaan uit drie hoofafdelings, naamlik *Postkolonialisme en koloniale rasbeskouings*, *Koloniale en postkoloniale beskouings van die ander* en *Postkoloniale beskouings van hibriditeit*. Onder die eersgenoemde hoofafdeling word die begrip postkolonialisme ondersoek. Dié term herdenk die triomf oor kolonialisme (Smit, 2006:7) en bewys eer aan histories-suksesvolle weerstand teen kolonialisme (Young, 2001:60). Daarom word koloniale rasbeskouings ook bespreek in hierdie afdeling. Volgens Guelke (2005:30) is apartheid 'n vorm en uitvloeisel van kolonialisme. Aangesien koloniale praktyke (byvoorbeeld apartheid) in die film *District 9* op 'n aantal wyses bevraagteken, ondermyn en gedestabiliseer word, en daar dus weerstand gebied word teen hierdie onderdrukkende praktyke (wat bespreek word in hoofstuk 4), kan die film *District 9* beskou word as 'n postkoloniale film.

Onderdrukkende praktyke wat in die film uitgebeeld word, behels hoofsaaklik die marginalisering van die *ander* – spesifiek in die geval van die ruimtewesens. Die term *ander* word daarom in oënskyn geneem onder die tweede hoofafdeling van hierdie hoofstuk, onder die opskrif *Koloniale en postkoloniale beskouings van die ander*. Die *ander* is 'n term wat oor die algemeen verwys na iemand wat apart is van die self (Ashcroft, 2001:117) en verwys ook na 'n onvoldoende en nie-normatiewe uit-groep in vergelyking met 'n normatiewe in-groep (Staszak, 2008:1). Alle gekolonialiseerde bevolkings is gedurende die koloniale era bestempel as die *ander* (Loomba, 1998:49). Aangesien ek in die skripsie argumenteer dat die ruimtewesens in die film *District 9* metafories is vir die gemarginaliseerde *ander* van koloniale oorheersing (byvoorbeeld apartheid), en ook dat hul die koloniale beskouings van die *ander* letterlik illustreer (deur in die film voorgestel te word

as 'n vreemdsoortige insek-tipe spesie), is die besinning ten opsigte van beskouings van die ander van sentrale belang vir hierdie studie. *District 9* illustreer egter nie slegs die koloniale opvattinge van die ander nie, maar bevraagteken, ondermyn en destabiliseer dit ook deur Wikus van der Merwe (die hoofkarakter in die film) se transformasie vanaf die self tot 'n ander met 'n hibridiese karakter.

Die derde afdeling van hoofstuk 3, naamlik *Postkoloniale beskouings van hibriditeit*, fokus hoofsaaklik op die term hibriditeit. Soos vroeër aangetoon word daar in die skripsie geargumenteer dat hierdie hibridiese identiteit van Wikus ook die diskoers van die self en die ander destabiliseer. Daarom is dit van belang om hibriditeit vanuit 'n postkoloniale perspektief te ondersoek. In die postkoloniale diskoers behels 'n hibridiese identiteit - in kort - dat aspekte van twee uiteenlopende en skynbaar onversoenbare identiteite poog om te bestaan binne een persoon (Smith & Leavy, 2008:6-7). Dié identiteite word geskep deur 'n refleksiewe verhouding tussen die plaaslike en globale, asook deur die kulturele elemente van beide te inkorporeer (Smith & Leavy, 2008:3-4). Hibriditeit is 'n belangrike kenmerk van die postkoloniale diskoers se poging om koloniale beskouings te destabiliseer (Ashcroft, 2001:123).

### **3.1 Postkolonialisme: 'n kritiese blik op koloniale rasbeskouings**

Postkolonialisme word in die eenvoudigste sin van die woord gekonseptualiseer as die periode wat volg op kolonialisme (Childs & Williams, 1997:1). Die term verwys egter nie soseer na 'n chronologiese periode nie, maar eerder na 'n wydlopende veld van ondersoek wat teoretiese, metodologiese en praktiese uitrukkings van verzet teen spesifieke vorms van koloniale onderdrukking beskryf (Ashcroft, 2001:12), sowel as gepaardgaande veranderings in die politieke en kulturele sfere (Schwarz & Ray, 2005:1). Postkolonialisme moet daarom nie beskou word as 'n letterlike opvolging van kolonialisme wat slegs die heengaan daarvan aandui nie (Loomba, 1998:12), aangesien die term soepel en breed is en nie slegs dui op 'n beskouing wat in stryd is met koloniale oorheersing en die nalatenskap daarvan nie (Smit, 2006:7). Verskeie sosiologiese, ekonomiese en filosofiese vrae wat ruimer as historiese beskrywings is word ook opgeroep binne dié veld (Schwarz & Ray, 2005:5). Daarom is dit onvoldoende om postkoloniale studies te beperk tot historiese verklarings. Vervolgens word die term onder die loep geneem in hierdie breër sin van die woord.

Die voorvoegsel ‘post’ in die term merk enersyds die groot aantal oorwinnings en suksesvolle weerstand<sup>11</sup> teen koloniale oorheersing (Young, 2001:60), terwyl ‘koloniaal’ verwys na hiërargiese, uitsluitende, marginaliserende en onderdrukkende stelsels wat ongelikheid in terme van politieke, ekonomiese, militêre en kulturele mag behels en in stand gehou het (Smit, 2006:7). Die term kolonialisme dui verder op ‘n vorm van kulturele uitbuiting wat geassosieer word met Europese imperiale versugtings en mags- en gronduitbreiding sedert die 1500s (Ashcroft *et al.*, 1998:45). Kolonialisme as sulks verwys egter nie inherent na die oorheersing van inheemse mense, of na die uitpersing van hul rykdom nie. Volgens Young (2001:20) verwys die term primêr na die verplasing van samelewingsmagte deur ‘n indringermag wat poog om trou te bly aan hul eie oorspronklike kultuur, terwyl laasgenoemde steeds streef na uitbreiding en na ‘n beter bestaan in ekonomiese, religieuse of politieke terme. Kolonialisme, in hierdie konteks, het dan primêr ten doel dat mense hulself in ‘n nuwe gebied wil vestig eerder as om hoofsaaklik oor ander te heers. In die meeste gevalle het hierdie vestiging egter laasgenoemde klinkklaar ingesluit (en ideologies “geregverdig”) in gebiede wat reeds bewoon was. Die terme imperialisme en kolonialisme moet nie in dié konteks met mekaar verwar word nie. Imperialisme verwys na die praktyk, teorie en houdings van oorheersende (Europese) metropolitaanse moondhede wat ‘n verafgeleë gebied oorheers en behels dat gemarginaliseerde gekolonialiseerdes uitgesluit word, hetsy in die moondheid self of in die besette area (Ashcroft *et al.*, 1998:122). Kolonialisme is die gevolg van imperialisme en behels die totstandkoming van kolonies in hierdie veraf gebiede. Die afleiding kan gemaak word dat imperialisme ‘n ideologiese stukrag is en dat kolonialisme die praktyk en uitvoering daarvan is. Imperialisme het byvoorbeeld gepaard gegaan met idees rondom die “evolusie van die mensdom” en die “oorlewing van die sterkste rasse” in die toepassing van sosiale Darwinisme (soos reeds na verwys in Hoofstuk 2). Op sy beurt het kolonialisme bygedra tot die ontwikkeling van

---

<sup>11</sup> Weerstand is egter nie noodwendig ‘n opposisionele handeling nie. Dit is eerder die uitwerking van teenstrydighede wat binne die perke van erkenning van die dominante diskoers saamgestel is, aangesien dit uitdrukking gee aan tekens van kulturele verskil en hierdie tekens heraan die binne die koloniale mag (byvoorbeeld in terme van ‘n sosiale hiërargie, normalisering en marginalisering) (Bhabha, 1985:32). Die konsep van weerstand gaan in dié konteks altyd gepaard met ‘n stryd tussen imperiale mag en postkoloniale identiteit, maar word egter beperk binne die beskouings van binariteit wat deur Europa ingestel is om die ‘ander’ te definieer - indien die konsep in terme van opposisionaliteit benader word (Ashcroft, 2001:13). Die idee van weerstand is egter baie meer subtiel as slegs ‘n aanval op binêre opposisies. Dit funksioneer binne ‘n wye veld van komplekse prosesse waarbinne postkoloniale gemeenskappe imperiale mag omvergewerp het (Ashcroft, 2001:14).

voortspruitende ideologieë waarbinne die gewelddadige en meestal onbillike prosesse van kolonialisme verdoesel is agter 'n rookskerm van die "beskawingsmissie" en paternalisme (Ashcroft *et al.*, 1998:46). Die term postkolonialisme, daarenteen, verwys na 'n teoretiese en politieke posisie van ingryping in hierdie onderdrukkende omstandighede (Young, 2001:57) en gedenk verder ook die triomf oor beide kolonialisme en imperialisme.

Postkoloniale studies is veral begaan met die besinning oor die gevolge van die Europese koloniale uitbreiding wat gedurende die Renaissance of vroeë Moderne era van die Europese geskiedenis aanvang geneem het (Schwarz & Ray, 2005:2). In 1492 het Christopher Columbus (1451 – 1506) byvoorbeeld wes van Spanje geseil na wat vandag as die VSA bekend staan en verkeerdelik aangeneem dat hy Sjina bereik het. Skaars ses jaar daarna het Vasco da Gama (1469 - 1524) - wat heelwat meer ingelig was - vanaf Portugal oos geseil na die suide van Asië. Die opvallendste aspek van Europese uitbreiding na beide oos en wes in dié tydperk is die gevolge van kontak tussen verskillende mense: die desimering van bevolkings en ook gedwonge verplasings, wat op hul beurt daartoe gelei het dat grondgebiede op ander kontinente gedwing is om ruimte te skep vir nuwe Europese setlaars en paradoksaal ook vir nuwe groepe onderdrukte mense (hoofsaaklik vanaf Afrika en Asië) wat ingevoer is as slawe. Inheemse gekolonialiseerde mense het egter meestal glad nie volkome verdwyn nie (Schwarz & Ray, 2005:2) – maar is wel onderwerp aan daadwerklike veranderings en stilmaakprosesse ten opsigte van taal, kultuur en dies meer. 'n Sleuteldoelwit van die postkoloniale diskoers is om die voorheen stilgemaakte stemme van gemarginaliseerde inheemse mense (as gevolg van oorheersende ideologieë) in staat te stel om hoorbaar te word (Smit, 2006:7). Postkolonialisme bewys eer aan gevalle van historiese suksesvolle weerstand teen koloniale oorheersing, terwyl dit ook die toestande van die daaropvolgende bestaan beskryf en dui ook op 'n getransformeerde historiese situasie en kulturele samestellings wat ontstaan het as reaksie op veranderde politieke omstandighede in eertydse koloniale gebiede (Young, 2001:57,60).

Alhoewel die term postkolonialisme die eerste maal gebruik is in die vroeë 1970s - in die politieke teorie wat begaan was met die Europese opperheerskappy na die Tweede Wêreldoorlog (1939 - 1945) (Devi & Du Bois, 2010) - toon vroeër publikasies reeds weerstand teen die koloniale era. Die publikasie *Black skin, white masks* (1952) - waarbinne

Frantz Omar Fanon<sup>12</sup> (1925 –1961) gebruik maak van psigo-analise om die gevoel van afhanklikheid en ongelukheid onder die gekolonialiseerdes te verduidelik, wat behels dat die swart subjek poog om die kulturele kodes van die kolonialiseerders na te boots (Fanon, 1986), is 'n voorbeeld van 'n vroeë publikasie wat die strydbyl opneem teen kolonialisme. Die stryd teen kolonialisme het duidelik nie slegs die magsverhoudings van die wêreld hervorm nie, maar ook die produksie van akademiese kennis. Postkoloniale studies dien byvoorbeeld as bewusmaking van die feit dat gevestigde akademiese dissiplines (waardeur die wêreld ondersoek word) saamgestel is binne die konteks van Europese imperiale oorheersing sedert 1500 (Schwarz & Ray, 2005:4). Postkoloniale kritiek is daarom gemoed met die omstandighede waarbinne politieke en kulturele ervarings van die gemarginaliseerde buiteseer ontwikkel het tot 'n teoretiese posisie wat weerstand bied teen Westerse politieke, intellektuele en akademiese hegemonie<sup>13</sup> (Young, 2001:57). Daar word algemeen gevoel dat die postkoloniale teorie as diskursiewe veld sy beslag gekry het met die sleutelpublikasies van Edward W. Said<sup>14</sup> (1935 – 2003), Gayatri C. Spivak<sup>15</sup> (gebore in 1942) en Homi K. Bhabha<sup>16</sup> (gebore in 1949) (Devi & Du Bois, 2010). Vanaf die laat 1970s

---

<sup>12</sup> Fanon was 'n belangrike grondlegger van die postkoloniale diskoers. Hy was 'n (swart) Franse psigiater, filosoof en outeur wat in Martinique gebore is. Sy werk raak onder andere temas van swart bewussyn en identiteit, koloniale oorheersing en die "gewelddadige" taak van dekolonialisasie, asook die objektivering van die swart liggaam aan (Graves, 1998).

<sup>13</sup> Die term hegemonie is gekonseptualiseer deur die Italiaanse skrywer, politikus en filosoof, Antonio Gramsci (1891 - 1937), en verwys oorspronklik na die opperheerskappy van een staat. Hegemonie behels in beginsel die heersende klas se vermoë om die ander klasse te oortuig dat hul belange (dié van die heersende klas) ook in die belang van alle klasse is. Oorheersing word dus nie deur middel van mag uitgevoer nie en ook nie noodwendig deur aktiewe oorreding nie, maar eerder deur middel van mag oor die ekonomie en staats-apparaat soos byvoorbeeld opvoedkunde en die media, waarbinne die heersende klas se belange voorgestel word as algemeen-gedeelde belange. Die term word ook gebruik in die konteks van die suksesvolle imperiale mag oor gekolonialiseerde bevolkings wat onderdruk is deur middel van 'n hegemoniese begrip van "dit wat goed is" (wat in wese deur koloniale oorheersing gekonstrueer is) (Ashcroft *et al.*, 1998:116).

<sup>14</sup> Said was 'n Palistynse teoretikus en 'n voorstander van Palistynse regte. Hy was 'n invloedryke kulturele kritikus en outeur veral bekend vir sy publikasie *Orientalism* (1978).

<sup>15</sup> Spivak is 'n Indiese literêre teoretikus en selfverklaarde postkoloniale kritikus wat gebruik maak van dekonstruktiewe interpretasies van imperialisme en dekolonialisasie. Sy is bekend vir haar politiese gebruik van kontemporêre kulturele teorieë wat die erfenis van kolonialisme uitdaag. Sy fokus op kulturele teks van gemarginaliseerdes, nuwe immigrante, die werkersklas en vroue wat beskou word as postkoloniale subjekte (Graves, 1998).

<sup>16</sup> Bhabha is 'n belangrike figuur in kontemporêre postkoloniale studies. Hy het bydrae gelewer tot die veld met die konseptualisering van sleutelkonsepte soos andersheid (bespreek in 3.2.) en hibriditeit (bespreek in 3.3.). Hierdie terme beskryf die wyse waarop gekolonialiseerde mense die mag van die koloniseerders teengestaan het (Graves, 1998).

is die term postkolonialisme toenemend gebruik deur kritici om die verskeie kulturele nagevolge van kolonialisme aan te spreek.

In die publikasie *Orientalism* (1978) verwys Edward Said hoofsaaklik na die wyse waarop die Midde-Ooste gekonseptualiseer is as die *Oriënt* ('n term wat in Afrikaans meer akkuraat is as "die Ooste") deur Franse teoretici gedurende die 18de en 19de eeue (kyk ook Devi & Du Bois, 2010). Oriëntalistiek is 'n term wat deur hierdie publikasie gepopulariseer is. Die term ondersoek die prosesse waardeur die Oriënt konseptueel gekonstrueer is en ook voortdurend gekonstrueer word. Oriëntalistiek is verder 'n denkwysie wat gebaseer is op die epistemologiese onderskeid tussen die "Oriëntalis" en die "Westerling" (Ashcroft *et al.*, 1998:167). Die Oriënt is gedurende die koloniale tydperk beskou as die binêre opposisie van die Weste. Sulke binariteit is een van die hoofslutels van die postkoloniale diskoers. Said dui aan dat die Oriënt in wese nie 'n begrip is wat "natuurlik" bestaan nie, maar is eerder deur generasies van (Westerse) kundiges, kunstenaars, skrywers, kritici en politici in die lewe geroep en genaturaliseer deur middel van aannames, stereotipes en oorheersende ideologieë. Die verhouding tussen die Oriënt en Weste is gevolglik 'n verhouding van mag, oorheersing en hegemonie (Ashcroft *et al.*, 1998:168). Hierdie sogenaamde Oriënt is verder ook gekonstrueer as 'n objek van fascinatie en ondersoek (Devi & Du Bois, 2010). Die Oriënt is volgens Said (1985:60) 'n sisteem van representasies wat omvorm is deur 'n stel magte waardeur die Oriënt die Westerse denke, bewussyn en heerskappy binnegedring het.

Sedert die 1980s word die term postkolonialisme gebruik met verwysing na alle kulture wat deur die (Europese) imperiale proses aangeval is (vanaf kolonisasie tot die hede). In die publikasie *A critique of postcolonial reason* ontwikkel Spivak (1999) byvoorbeeld temas rakende die Oriënt as ondergeskikte in die *nuwe* multinasionale wêreld, wat behels dat die sogenaamde ondergeskiktes inderdaad ook stilgemaakte figure is met verwysing na filosofiese Europese tekste en koloniale diskoerse en steeds die ongeteoretiseerde subjekte van postkolonialisme is. Daar word ook na dié ondergeskiktes verwys as die ander (wat bespreek word in die volgende hoofafdeling van hierdie hoofstuk) (Moore-Gilbert, 2000:37). Die veld van ondersoek in terme van koloniale diskoers is aansienlik breër en behels onder andere ondersoeke na die geskiedenis en beoefening van die wet, antropologie, politieke ekonomie, filosofie, geskiedskrywing, kunstgeskiedenis en psigoanalise (Moore-Gilbert, 1997:9). Die term is ook uitgebrei om kulturele diversiteit, etniese, rasse en kulturele

verskille en magsverhoudings te betrek (Ashcroft, 2001:11). Gemarginaliseerdes is byvoorbeeld vervreem van hul kulture gedurende die koloniale era, aangesien pre-koloniale kulture misken is deur koloniale militêre onderdrukking en slawerny (Ashcroft *et al.*, 1989:10). Weerstand teen hierdie onderdrukking (deur die Weste) het van binne en buite die Weste na vore gekom. Postkolonialisme is daarom as sulks nie Westers of nie-Westers nie, maar is eerder 'n dialektiese produk van interaksie tussen die twee (Young, 2001:68). In postkoloniale gemeenskappe kan gekolonialiseerdes dus ook kolonialiseerders wees en kan gemarginaliseerdes ook marginaliserendes wees (Ashcroft, 2001:128). Sleutelkwessies binne die postkoloniale diskoers behels verder ook verbande tussen die koloniale, imperiale en anti-koloniale<sup>17</sup> verlede, die postkoloniale hede, die internasionale verdeling van arbeid, menslike en kulturele regte, emigrasie en immigrasie, gedwonge verplasings, ontheemding, volksplanting en diasporiese<sup>18</sup> (verstrooiende) identiteite in *beide* Europese en nie-Europese gemeenskappe (Young, 2001:66).

Postkoloniale skrywers en kunstenaars beklemtoon dikwels die misbruik van mag, rasse-intoening, ongelykheid, onderdrukking van die meerderheid deur die dominante minderheid, armoede, sowel as geweld wat spruit uit koloniale geskiedenis (Mathabane, 2006:12). Postkoloniale studies ondersoek verder patrone en prosesse van geweldpleging jeens diegene wat naby en ver van die geweldpleger mag wees, en oor lang tydperke heen. Dit bevraagteken die geweld wat kulturele interaksie vergesel en stel ook praktiese modelle voor om konflik te beëindig, byvoorbeeld deur die aard van identiteit in situasies van interaksie tussen groepe te herbedink (Schwarz & Ray, 2005:5). Postkoloniale teorie is daarom ten diepste begaan met die koloniale geskiedenis, aangesien dié geskiedenis die samestelling en magstrukture van die hede bepaal. Verder is dit so dat 'n groot gedeelte van

---

<sup>17</sup> Anti-kolonialisme behels die gekolonialiseerde bevolkings se politieke stryd teen die praktyke en ideologieë van kolonialisme. Dit ontbloot die verskeie vorms van oppositionaliteit wat geartikuleer kan word as weerstand teen die praktyke van kolonialisme in terme van politieke, ekonomiese en kulturele instellings. Anti-kolonialisme beklemtoon daarom die *behoefte* aan weerstand teen koloniale mag (Ashcroft *et al.*, 1998:14).

<sup>18</sup> Alhoewel die term diaspora aanvanklik verwys het na die idee van historiese verspreiding, word die term vandag gebruik met verwysing na enige bevolking wat buite die grense van hul vaderland onthoem is. Hierdie verstrooides word geskei van hul vaderland soos hul versprei na nuwe lande. Die diaspora is egter steeds begrens deur hul gedeelde nasionale identiteit. Hul is egter gelyktydig onbegrens, aangesien hierdie verstrooides enige plek kan bestaan buite die grense van hul vaderland. Die lede van die groep poog om aan te pas binne die nuwe land en is dus meer aanneemlik vir 'n hibriede identiteit (bespreek in 3.3), aangesien hul ook steeds vasklou aan hul huidige identiteit wat aan hul vaderland gekoppel is. Hul identiteit transformeer waarskynlik ook onder die druk van nuwe omstandighede en gevolglik verskil hul van diegene wat in die vaderland agterbly, aangesien elemente van die nuwe gemeenskap aangeneem word (Smith & Leavy, 2008:8).

die wêreld steeds bestaan binne die voortslepende ontwrigtings van die verlede (Young, 2001:4). Koloniale geskiedenis is gevolglik steeds 'n invloedryke bepaler van kontemporêre identiteite. Dit is insiggewend dat die lewens van meer as driekwart van die wêreld se bevolking op een of ander wyse gevorm is deur die ervaring van kolonialisme. Postkoloniale kritiek besin oor hierdie geskiedenis en ondersoek ook die kontemporêre, sosiale en kulturele impak daarvan (Ashcroft *et al.*, 1989:1).

In postkolonialisme word daar verder bywyle gebruik gemaak van allegorieë (byvoorbeeld die Manichiaanse allegorie wat die uitbeelding van binêre opposisies soos goedheid teenoor boosheid behels en wat algemeen sinspeel op die konstruksie van sekere etnisiteite) as strategie wat dien as 'n "bril" waardeur koloniale teks "gelees" kan word. 'n Allegorie skep 'n "poort" in die verbeeldingsvystelling van die nalatenskap van die geskiedenis. Verder kan 'n allegorie ook historiese aanskouing omkeer deur die toeskouer/leser in die posisie van die *ander* (sien 3.2) te plaas (Ashcroft, 2001:106-107). Hierdie verskillende tipes allegoriese tekste is 'n strategie wat gebruik word om die konstruksie van gekolonialiseerde subjekte (deur koloniale oorheersing), en ook gepaardgaande aannames (en byvoorbeeld rassestereotiperings) te ontbloot en teen te staan. Allegorie in die postkoloniale konteks is daarom 'n algemene strategie van weerstand teen kolonialisme (Ashcroft *et al.*, 1998:10). Dit is 'n bruikbare konsep wat ook vir hierdie studie van belang is, aangesien die verhaalgegewe van *District 9* gebaseer is op 'n allegoriese inspelings van apartheidspraktyke. Dit is duidelik dat postkoloniale studies daarna streef om ongelyke magsverhoudings te ontbloot met die ooglopende doel om dit te beëindig. In hierdie konteks is postkoloniale studies ook 'n radikale filosofiese benadering wat oor beide die verlede en die nalatenskap van Europese kolonialisme besin, sodat koloniale beskouings tot niet gemaak kan word. Postkoloniale studies is nie slegs 'n teorie van kenniskepping nie, maar ook 'n "teoretiese praktyk" van ingryping (Schwarz & Ray, 2005:4). Daarom moet beklemtoon word dat postkolonialisme 'n ingewikkelde en veelvlakkige term is wat toegepas kan word op verskillende historiese oomblikke, geografiese streke, kulturele identiteite, politieke verknorsing en affiliasie, asook op leespraktyke (Moore-Gilbert, 1997:10).

Ten spyte van verskille tussen koloniale ondernemings soos dit gemanifesteer het by verskeie Europese lande, is taamlik ooreenstemmende stereotipes van inheemse bevolkings

tydens die koloniale bestel geskep (Loomba, 1998:107). Europeërs het hulself in die koloniale tydperk byvoorbeeld onomwonde beskou as superieur teenoor ander rasse (Tuckwell, 2002:16) met die gevolg dat duidelike binariteite na vore kom tussen die konseptualisering van Europeërs en nie-Europeërs (Tuckwell, 2002: 16). 'n Sentrale aspek van koloniale beheer is die vermoë om die gekolonialiseerde te koppel aan hierdie binêre mite (Ashcroft, 2001:21). Fanon (2008) argumenteer dat ongekolonialiseerde swart mense onbewus is van dié binêre mite indien hul beperk is tot hul eie leefwêreld, maar met die eerste ontmoeting tussen wit en swart word swart mense gekonfronteer met die “gewig van swartheid” en gevolglik met die besef van binêr-gesetelde onderskeid. Daar is byvoorbeeld binne die koloniale bestel geglo dat wit rasse-superioriteit en swart rasse-ondergeskiktheid 'n aanvaarbare ideologie is (Tuckwell, 2002:16). Alle kolonialismes behels binariteite (byvoorbeeld koloniseerder/gekolonialiseerde, beskaafd/onbeskaafd, wit/swart) wat die koloniale “beskawingsmissie” (ideologies) sou regverdig en kulturele onderskeid moes bestendig (Ashcroft, 2001:21). Die “bekering” en “verbetering” van inboorlinge het meeste koloniale ondernemings vergesel, alhoewel koloniseerders dikwels onsuksesvol was in dié taak (Ashcroft, 2001:21).

*Insluiting* en *uitsluiting* is belangrike terme in dié verband (Schwarz & Ray, 2005:5). Reëls van insluiting en uitsluiting berus op die aanname van die rasse-superioriteit van kolonialiseerders se kultuur, geskiedenis, taal, kuns, politieke strukture, sosiale konvensies en verder ook op die gekolonialiseerde se beweerde behoefte aan sogenaamde “bekering” en “verbetering (Ashcroft *et al.*, 1998). Westerse (wit) gemeenskappe was altyd die bemagtigdes van koloniale oorheersing. In die koloniale konteks van wit teenoor inheems of swart was die wit bevolking gevolglik nooit die slagoffer van koloniale praktyke soos volksmoord, hegemoniese beheer deur 'n ander kultuur, kulturele disintegrasie en politieke uitsluiting soos die nie-Westerse inheemse gemeenskappe nie. (Hierdie gemeenskappe is ook as 'n kollektiewe stereotipe beskou – kyk Loomba, 1998:10). Kolonialisme het daarom die idee van die ondergeskiktheid van inheemse rasse tot stand gebring, asook die toepassing van hegemoniese oorheersing oor dié rasse (Ashcroft *et al.*, 1998:46-47).

Dit is duidelik dat rasseklassifikasie in die koloniale era 'n bydrae gelewer het tot die ideologiese regverdiging van die oorheersing van gekolonialiseerde mense. Kolonialisme (en gepaardgaande rasseklassifikasie) is verder 'n hoofbepaler van 'n sosiale hiërargie

waarbinne mense geposisioneer word, en daarom ook 'n bepaler van hoe individue hulself (mag) posisioneer (Baaz & Palmberg, 2001:6). Die hiërargie van rasse het behels dat wit Europeërs bo en swart Afrikane onder in die sosiale rangorde geposisioneer is. Swartheid was 'n aanduiding van "primitiewe" kulture. Sonder die onderliggende begeerte vir hiërargiese kategorisering sou die gedagte van "ras" waarskynlik nie bestaan het nie (Ashcroft *et al.*, 1998:198-199). Volgens Smith (1776 - 1857) was swart mense laer geposisioneer in die menslike rangorde veral as gevolg van Europese beskouings dat hul 'n mindere breinkapasiteit sou besit (Tuckwell, 2002:16). Smith se siening toon hoe hierdie rangorde bepaal is volgens ras en meegaande rassistiese ideologie. Rassisme het ook tot aggressiewe skeidingsbeleide gelei (Barron, 2008:87) waarvan apartheid uiteraard 'n voorbeeld is (Zegeye, 2001:3). Sodanige rasbeskouings het imperialisme en wit superioriteit ondersteun en gevolglik ook "superieure" en "minderwaardige" rasse (op grond van voorkoms) van mekaar onderskei (Ashcroft *et al.*, 1998:198-199).

Sedert die vroeë koloniale tydperke is 'n onderskeid getref tussen rasse wat beskou is as barbaars (byvoorbeeld die Turke), asook rasse wat beskou is as wild en dierlik (byvoorbeeld die inboorlinge van Amerika en Afrika). Al twee dié kategorieë is beskou as ondergeskik aan wit mense. Soos aangedui in hoofstuk 2 was kleur die belangrikste aanduiding van rasseverskil (Loomba, 1998:108-109). Rassestereotipering dateer egter sover terug as die antieke Griekse en Romeinse periodes wat 'n model verskaf het aan die Europese idees van "buitestaanderfigure" (Loomba, 1998:105). In antieke Griekse mites word daar verwys na monsteragtige rasse, wilde mense en reuse wat in sekere gebiede gewoon het. Gedurende die vyftiende eeu tydens vroeë Europese ontdekkingsreise, is daar op sogenaamde vreemdsoortige mense afgekom wat nie ooreengestem het met die Europeërs nie (Tuckwell, 2002:15). Hierdie feit is onder andere bevestig in die publikasies van 'n aantal ontdekkingsreisigers. Marco Polo het byvoorbeeld geskryf dat swart mense onaansienlik, kaal en soortgelyk aan duiwels is; John Mandeville het na hierdie rasse verwys as onaansienlike reuse met enorme seksuele organe; en Ludolph de Suchem het genoem dat swart mense se liggame ooreenstem met dié van ape (Tuckwell, 2002:16). Dit is duidelik dat die rassestereotipering en "vreemdsoortigheid" van nie-Europeërs hoofsaaklik berus het op hul voorkoms wat telkens beskryf is in seksuele of dierlike terme. Europese beskouings van

ras in die 1700s situeer rasseverskille in gesigvorm, skoonheid, uniekheid, seksualiteit en skedelvorm (kyk ook Tuckwell, 2002:16 vir 'n oorsig van vroeë pogings tot rasseklassifikasie).

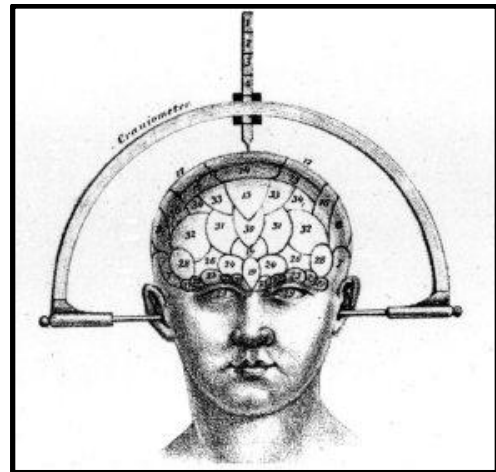
Rasseverskille, so is geglo tydens die koloniale era, is daarom inherent bepaal deur die natuur; die beskouing was verder dat anatomiese eienskappe ook intellektuele vaardighede sou bepaal (Tuckwell, 2002:10-12). 'n Groep mense se gedeelde en redelik herkenbare fisiese karaktereienskappe is dus beskou as verwant aan hul psigologiese eienskappe. Hierdie aanname het verder behels dat variasies in optredes van individue verduidelik sou kon word met verwysing na verskillende biologiese "tipes"; dat verskille tussen hierdie biologiese tipes ook die bestaan van verskillende kulture verduidelik; dat hierdie onderskeibare natuur die superioriteit van wit Europeërs bevestig; en laastens dat die wrywing tussen bevolkings en individue van verskillende tipes toegeskryf kan word aan ingebore kenmerke (Ashcroft *et al.*, 1998:198). Sulke ideologiese en rassistiese beskouings van rasseverskille is versterk deur die inkorporering daarvan in die wetenskap (Lomba, 1998:115).

Die kwasi-natuurwetenskaplike denke van die sestiende tot die negentiende eeu het "bevind" dat velkleur en die vorm van 'n mens se skedel (wat die grootste sigbare verskil is tussen nie-Europeërs en Europeërs) nie slegs ras nie, maar ook 'n persoon se karakter sou bepaal. Voorkomsgebaseerde rassisme word onder andere geïllustreer deur praktyke van frenologie en poligenisme. Frenologie het ontstaan gedurende 1795, nadat Johann Franz Gall (1758 - 1828) 'n verwantskap tussen die vorm van 'n persoon se skedel en sy/haar kognitiewe vaardighede "ontdek" het. Gevolglik behels frenologie dat menslike karaktereienskappe sou afhang van die brein se struktuur (Baron, 2008:87). Daar is dus geglo dat psigologiese karaktereienskappe bepaal word deur biologiese eienskappe (Barron, 2008:87). Die praktyk van frenologie word geïllustreer in figuur 3.1 en 3.2:

**Figuur 3.1.**



**Figuur 3.2.**

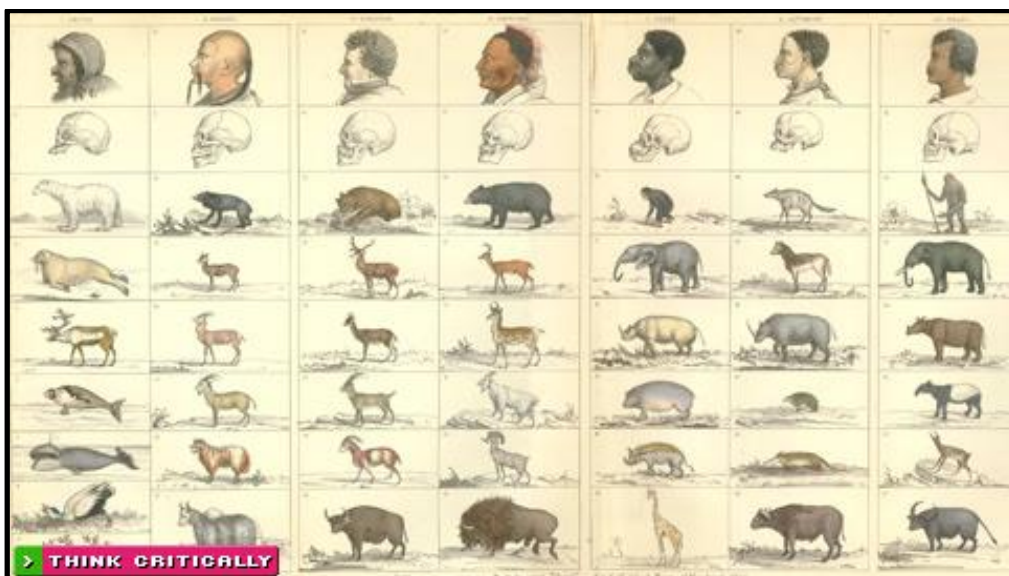


**Instrumente waarmee skedelvorm gemeet.**

(<https://www.google.co.za/search?q=phrenology+instrument&hl=en&biw=1600&bih=799&tbm=isch&prmd=imvnsb&ei=M1dOT9eqKlq20QWI-sAE&start=20&sa=N>)

Alhoewel frenologie nie noodwendig ontstaan het met 'n rassistiese intensie nie, was dit 'n stap in die rigting van biologies-gebaseerde rasse- en groepdifferensiasie (Barron, 2008:86-87). Biologiese rasseverskille is ook gewortel in die "wetenskap" van poligenisme. Dit behels die beskouing dat daar tydens die skepping van die mensdom meer as een paar "ouers" was. Dus is daar geglo dat mense met verskillende fisiese eienskappe afkomstig is vanaf verskillende spesies (Barron, 2008:87), soos geïllustreer in Figuur 3.3:

**Figuur 3.3.**



**Die sogenaamde ontwikkeling van mensrasse uit dierespesie.**

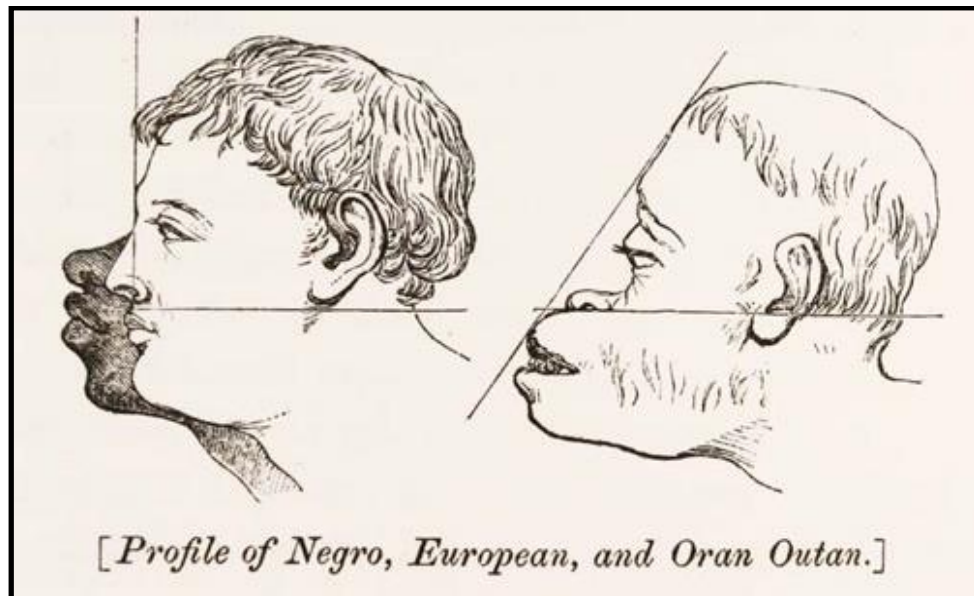
([http://www.understandingrace.org/images/482x270/science/one\\_race.jpg](http://www.understandingrace.org/images/482x270/science/one_race.jpg))

Sodanige “wetenskaplike” beskouings het nie slegs aan rassisme ‘n wetenskaplike regverdigingsbasis verleen nie, maar ook die Europese superioriteitsbeskouing in terme van ‘n sosiale hiërargie en binariteit tussen wit en nie-wit geregtig. Hierdie stelling word bevestig in die publikasie *Introduction to Anthropology* (1859) geskryf deur die Duitse antropoloog\ Theodor Waitz:

*If there be various species of mankind, there must be a natural aristocracy among them, a dominant white species as opposed to the lower races who by their origin are destined to serve the nobility of mankind, and may be tamed, trained, and used like domestic animals, or... fattened or used for physiological or other experiments without any compunction. To endeavour to lead them to a higher morality and intellectual development would be as foolish as to expect that lime trees would, by cultivation, bear peaches, or the monkey would learn to speak by training. **Wherever the lower races prove useless for the service of the white man, they must be abandoned to their savage state, it being their fate and natural destination. All wars of extermination, whenever the lower species are in the way of the white man, are fully justifiable** (Waitz in Lomba, 1998:117 – my beklemtoning).*

Dié stelling is vanuit die eietydse perspektief ook op twintigste-eeuse misdade teen die mensdom – soos die Holocaust (1941 - 1945) wat op rassediskriminasie gebaseer was - uiteraard skokkend.

**Figuur 3.4.**



**Voorkomsgebaseerde rassisme deur nie-Europese profiele as “minder ontwikkel” en meer “dierlik” voor te stel.**

(<http://amciv.files.wordpress.com/2009/02/racistimageat2.jpg?w=500&h=303>)

Die “wetenskaplike” grondslag van rassisme het sodoende bestaande negatiewe stereotipes van dierlikheid, barbarisme en oormatige seksualiteit verder uitgebrei, ontwikkel en in stand gehou eerder as om dit te korrigeer. Hierdie praktyk is ‘n aanduiding van die ideologiese grondslag van selfs “empiriese” wetenskapsbeoefening. Die wetenskap het sogenaamde “dierlikheid en beskawing”, “ander en self” verder omgeskakel in vaste en permanente ideologiese kategorieë. Hierdie kategoriese vastheid het egter die imperiale poging om die inboorlinge “tot beskawing te bring” teengespreek: as dierlikheid ‘n biologiese eienskap is, is sogenaamde sosiale “verbetering” daarom doelloos (Loomba, 1998:117). In vroeë moderne Europa (1500s en 1600s) is daar algemeen van kernspreuke gebruik gemaak (byvoorbeeld die onmoontlikheid om “swart mense wit te was”) om die biologiese basis en onveranderlikheid van ras en kleur aan te dui (Loomba, 1998:106). Dié ou Engelse kinderrympie is ook ‘n voorbeeld hiervan:

*God made the negroes  
He made them in the night,  
He made them in a hurry,  
And forgot to paint them white.*

Ou Engelse kinderrympie

(kyk ook [www.dominicsavio.com/entertainment/english\\_medley.doc](http://www.dominicsavio.com/entertainment/english_medley.doc))

Kolonialiseerders het gevolglik dikwels daarna gestreef om die verskille tussen hulself en inboorlinge te beklemtoon eerder as om met die plaaslike bevolking te integreer (Young, 2001:20). Die koloniale verlede en die hede is aan mekaar geanker deur hierdie tipe rassebeskouings, aangesien rassestereotipes steeds bestaan en die ongelykhede wat gedurende die koloniale era ontstaan het steeds voortleef (Loomba, 1998:129). Postkolonialisme is daarop gemik om rassestereotipes en gevolglike ekonomiese en politieke wanbalanse aan die lig te bring en reg te stel (Young, 2001:66) en wil ook oorspronklike pre-koloniale kulturele werklikhede ontdek met die (moontlike idealistiese) doel om die impak van Europese imperialisme reg te stel (Ashcroft, 2001:2). Die Europese koloniseerders word byvoorbeeld in postkoloniale diskoers nie meer voorgestel as helde wat die barbaarse Afrika kom tem het nie. Daar is eerder ‘n bewustheid dat kolonialisme die inheemse verlede grootliks uitgewis het, aangesien koloniseerders dikwels ook briljante revisioniste was wat die geskiedenis herskryf het tot voordeel van hulself. Daardeur is selfs die inheemse

geskiedenis gekompromiteer en omvorm (Schwarz & Ray, 2005:3). Postkoloniale beskouings, daarenteen, hersien die geskiedenis in so mate dat onderdrukte figure nou as menslike agente, selfs as helde uitgebeeld kan word en dat die onderdrukte nie meer as eksoties<sup>19</sup> of minderwaardig voorgestel word soos dié geval was tydens die koloniale bestel nie (Smit, 2006:7). In postkoloniale diskoers word daar dus kritiek gelewer op die koloniale herrangskikking van die verlede en word die ingesteldheid en die ideologieë van koloniale praktyke radikaal hersien (Smit, 2006:7). Postkolonialisme wil so die “verlore” geskiedenis herstel (Mohanram, 1999:199) en streef daarom spesifiek ook na die herkonstruksie van die “verlore” identiteit van *die ander* (Smit, 2006:7).

### 3.2 Koloniale en postkoloniale beskouing van die ander

Die term *ander* beskryf mense wie se lewenswyses, manier van dink en ook aanbidding as vreemd beskou word vanuit die self se subjekposisie – dit verskil dus van *ons* of van die *self* (Baaz & Palmberg, 2001:198). Oor die algemeen verwys die term *ander* ook na iemand wat apart of op ‘n afstand is van die self (Ashcroft, 2001:117). Die self verwys op sy beurt weer na die representasie van ‘n individu as uniek en verskillend van ander mense (Tuckwell, 2002:29). Die *ander* is egter die uitgesonderde subjek wat deur die diskoers van mag geskep is (Ashcroft *et al.*, 1998). Vanaf hul eerste ontmoeting met Europeërs was Afrika-inwoners en ander “nie-Westerlinge” vervreem en beskou as *die ander* (Baaz & Palmberg, 2001:9). Vervreemding (of anders-maak) beskryf die proses waardeur die *ander* as sulks geskep word (Ashcroft *et al.*, 1998:171) en behels dat *verskillendheid* getransformeer word tot in *andersheid* (wat ook ‘n karaktereienskap is van die *ander*). Gevolglik ontstaan in-groepe en uit-groepe (Staszak, 2008:1). Diegene wat nie ooreenstem met die lede van die in-groep nie, is die uit-groep en staan bekend as die *ander*, aangesien hul afgesonder is van die in-groep, en ook anders is as die lede van hierdie in-groep (Tuckwell, 2002:29). Die *ander* is daarom ‘n oorheersde uit-groep wie se *identiteit* beskou word as onvoldoende in vergelyking met die identiteit van die in-groep (Staszak, 2008:1).

---

<sup>19</sup> Die term eksoties verwys na die behoort tot ‘n afgeleë, uitheemse land of gemeenskap. Diegene wat voorkom in hierdie gebiede of gemeenskappe het nie ooreengestem met die norme wat deur die Weste ingestel is nie (Staszak, 2008:1). Die term het ‘n negatiewe konnotasie van andersheid en afwykendheid in die postkoloniale diskoers.

‘n Identiteit hou altyd verband met dit wat die self nie is nie (naamlik die ander) (Tuckwell, 2002:74). Die ander is ironies genoeg nie net buite die self nie, maar ook binne die self en deel van ‘n mens se identiteit. Gevolglik is die ander ‘n merker waarvolgens die self bepaal wat hy/sy nie is nie (Tuckwell, 2002: 75). Colley (1992:311) sluit hierby aan en argumenteer dat ‘n mens besluit wie hy/sy is deur te verwys na wie hy/sy nie is nie. So kan Fanon (1967) se stelling dat swart mense nie slegs swart is nie, maar ook swart is in verhouding met wit mense, verstaan word as ‘n verwerkliking van die swart persoon se besef van sy/haar andersheid. Dit is duidelik dat rassedifferensiasie een van die magtigste merkers van menslike identiteit is (Loomba, 1998:121). Beskouings van identiteit word tipies geformuleer in verhouding met gedagtes van verskillendheid. Daar bestaan verder ‘n neiging om te diskrimineer teen sogenaamde verskillendes tot voordeel van die self (Kearney, 2004:66).

‘n Identiteit is volgens Mohanram (1999:201) nou verbind aan die liggaam. ‘n Wit vel was byvoorbeeld ‘n merker van gesag gedurende die koloniale bestel, omdat dit ‘n superieure status en mag oor die inheemse wêreld geïmpliseer het. In die kolonies was wit mense verder veronderstel om volgens sekere kodes van verordening op te tree. Nie-wit mense en selfs ook wit mense was daarom onderworpe aan hierdie kodes. Binne dié magskodes is gemeenskaplike idees bepaal van dit wat verwag word van ‘n “wit man” (Said, 1985:62) (die “man” as gesagsmerker dui ook op die patriargale aard van kolonialisme). Mohanram (1999:22) is egter van mening dat die wit liggaam in wese vry is, in teenstelling met die konstruksie van swartheid wat vasgevang is binne ‘n web van “natuur”. Gekolonialiseerde subjekte is byvoorbeeld dikwels gekategoriseer as ander in liggaamsverwante terme (met verwysing na hul vermeende eksotisme, primitivisme en kannibalisme) (Ashcroft *et al.*, 1998). Dié tipe beskouings van die swart liggaam lei volgens Mohanram (1999:22) ook na persepsies van dié liggaam as ‘n pre-moderne, pre-kapitalistiese konstruksie, wat witheid op sy beurt in staat stel om geposisioneer te word binne byvoorbeeld kapitalisme en moderniteit. Die liggaam is dus die sigbare merker van verskille en kan volgens Mohanram (1999:28) selfs funksioneer as die oorsprong van identiteit. Fanon (2008) sluit hierby aan in die publikasie *Black skin, White Masks*:

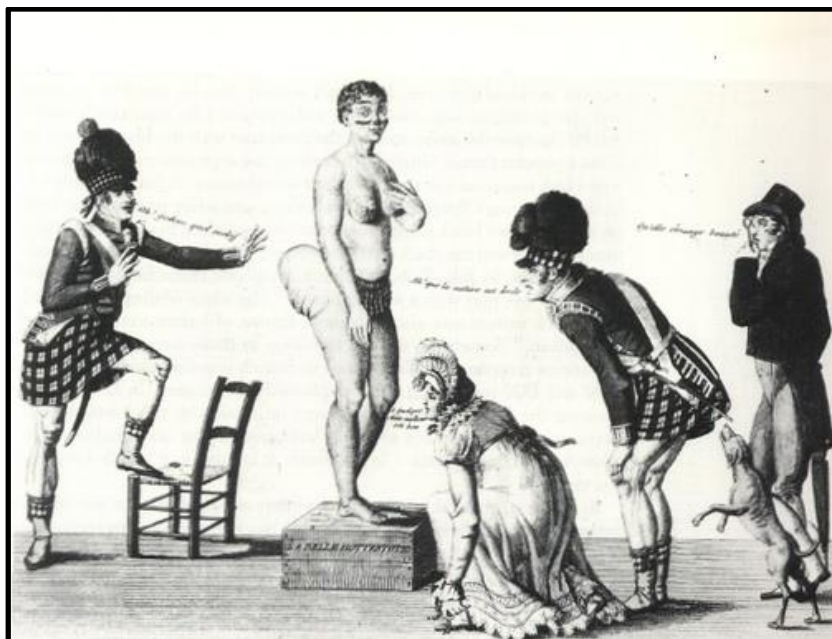
*Consciousness of the body is solely a negating activity. It is a third-person consciousness. The body is surrounded by an atmosphere of certain uncertainty. A slow composition of my self as a body in the middle of a spatial and temporal world - such seems to be the schema. It does not impose itself on me; it is, rather, a definitive structuring of the self and of the world - definitive because it creates a real dialectic between my body and the world (Fanon, 1976).*

Mohanram (1999:200) argumenteer verder dat die liggaam die bepaler is van die behoort tot òf 'n normatiewe groep òf 'n nie-normatiewe groep (of andersheid). Die bestaan van 'n ander is van belang vir die definiëring van dit wat as normatief beskou word (Ashcroft *et al.*, 1998:169). In so 'n normatiewe klassifikasie word die self as die norm gekonseptualiseer en die ander as afwykend beskou. Fisiese en kulturele variasies word dan versteek onder hierdie normatiewe ooreenstemming (wat in wese bepaal is deur die wit norm) (Baaz & Palmberg, 2001:7). Sodoende word die individualiteit van die ander ontken - die ander is in terme van groepe gekonseptualiseer eerder as individueel, ten spyte van verskillende psigologieë, liggame en persoonlike identiteite (Loomba, 2005:49). Die ander word daarom binne 'n kollektiewe identiteit beskou wat veronderstel dat individuele identiteite nie in ag geneem word nie. Alhoewel koloniale oorheersings op verskillende plekke op effens verskillende wyses uitgeleef is, is die Europese subjek in *alle* gevalle geïndividueer, teenoor die gekolonialiseerde wat *altyd* ontpersoonlik is. Die gekolonialiseerde is nooit as individue beskou nie, maar as 'n anonieme kollektiwiteit (met die insinuasie dat alle gekolonialiseerdes eintlik dieselfde is) (Loomba, 1998:137). Said (1985) sluit hierby aan deur te argumenteer dat die ander ook die vindplek of projeksie van die (negatiewe) aspekte van die self is wat nie erken word nie (byvoorbeeld luiheid, wreedaardigheid, sensualiteit en dies meer). Die ander word daarom nie (soos die self) beskou as 'n individu wat gerig word deur die rede nie – die beskouing is dat sy/haar optrede bepaal word deur instinktiewe drange en emosies. In teenstelling met dié beskouings van die ander beklemtoon postkolonialisme die persoonlike en subjektiewe van alle mense (Young, 2001:64). 'n Postkoloniale siening poog om 'n herkonstruksie van die “verlore” identiteit waarvan die ander beroof is as gevolg van koloniale sienswyses, te bewerkstellig (Smit, 2006:7).

Imperiale en koloniale opvattinge lei ook daartoe dat die ander geobjektiveer en ontmagtig word binne 'n sisteem van magsverhoudings. Op hierdie wyse word die magteloosheid en

onderdanigheid van die ander bevestig (Ashcroft *et al.*, 1998:172). Nie-wit<sup>20</sup> mense is gesien as objekte wat beskikbaar was vir die Westerling om te bestudeer (Said, 1985:63). Een van die magtigste strategieë van imperiale oorheersing is die idee van aanskoue, omdat die kykhandeling 'n aanskouer impliseer vanuit 'n verhewe en beherende ooghoek. Dit behels verder dat die gekolonialiseerde subjek ook tot objek van aanskoue gereduseer is (Ashcroft *et al.*, 1998). 'n Voorbeeld van hierdie objektivering van die ander is sigbaar in die "uitstalling" (in 'n reisende sirkus) van die Khoikhoi-vrou, Sarah Baartman, gedurende 1810 tot 1815 in Londen en ander dele van Europa, soos geïllustreer in figuur 3.5.

**Figuur 3.5.**



**'n Skets van Sarah Baartman wat aanskou word deur verskillende Europese aanskouers.**  
<http://www.google.com/search?hl=en&client=ms-rim&gl=us&biw=isch&sa=1&q=saartjie+baartman>

Imperiale aanskoue definieer daarom die identiteit van die subjek en objektiveer hom/haar binne 'n identifiserende sisteem van magsverhoudings wat ook sy/haar ondergeskiktheid en

<sup>20</sup> Terme soos nie-wit, nie-blank, mense van kleur, gekleurdes en kleurlinge verwys na mense wat as "buite" die wit ras geklassifiseer sou kon word. Interessant genoeg, in Westerse spraak en publikasies is die verwysing na "witheid" gewoonlik afwesig. Wanneer daar byvoorbeeld na 'n wit man verwys word, word daar bloot na hom verwys as 'n man. In teenstelling hiermee word 'n man van kleur se ras aangedui deur byvoorbeeld na hom te verwys as 'n swart man. Deyer (1997:1-2) noem dat wit mense daarom behoort tot 'n "non-ras". Deur byvoorbeeld nie te verwys na wit mense se ras nie, word geïmpliseer dat wit mense "slegs mense" is. So kan "witheid" beskou word as die menslike norm. Die aanname dat wit mense "slegs mense" is - wat impliseer dat mense van kleur iets anders is - is egter gebonde aan die wit kultuur (Deyer, 1997:1-2).

magteloosheid impliseer. Sulke beskouings van gekolonialiseerdes beïnvloed ook direk hul eie persepsies van hul identiteite en daarom kniehalter dit hul vermoë om weerstand te bied teen koloniale oorheersing en teen hul “onderwerping” (Ashcroft *et al.*, 1998). Gekolonialiseerdes is dus geobjektiveer en ook verontmenslik in die koloniale bestel. Fanon (1967) stel in *Black skin, white masks*:

*I came into the world imbued with the will to find a meaning in things, my spirit filled with the desire to attain to the source of the world, and then I found that I was an object in the midst of other objects (Fanon,1976).*

Onderliggend aan die ontmensliking en objektivering van die ander is die binêre opposisie tussen *ons* en *hulle* (Said, 1985:62), waar “ons” die self is en “hulle” die ander. Stereotipiese etikettering word algemeen gebruik om denkraamwerke te vereenvoudig, en vind veral neerslag deur vreemdelinge as die ander te etiketteer (Kearney, 2004:4). Die antieke Grieke verwys byvoorbeeld na nie-Grieke as barbare en die Europeërs praat later van nie-Europeërs as eksotiese onbeskaafdes (Kearney, 2004:3). ‘n Nasionale *ons* word dikwels gedefinieer teenoor die vreemde *hulle* (Kearney, 2004:65). Die “vervreemding” (anders maak) van ‘n groot aantal mense, tesame met die beskouing dat die ander ondergeskikte afhanklikes is, lei tot binêr-gerigte denke wat altyd ‘n positiewe en negatiewe, ‘n sentrum en ‘n marge, ‘n self en ‘n ander behels. So was die ander gesien as barbaars en die Europese self as beskaafd gedurende die koloniale bestel; die ander sou gedryf word deur die natuur teenoor die Europese self wat gekultiveer sou wees (Baaz & Palmberg, 2001:8). Gekolonialiseerdes is selfs as sogenaamde non-mense gekonseptualiseer. Dié opposisionele verhouding was van belang vir die Europese self-konseptualisering. As die gekolonialiseerde rasse byvoorbeeld irrasioneel is, beteken dit by implikasie dat die Europeërs rasioneel is; as die ander sensueel en lui sou wees, is die Europeërs die teenoorgestelde daarvan (Loomba, 2005:45). Koloniale denkwyses het daarom goedheid gelykgestel aan self-identiteit en die ander as boos geïdentifiseer (Kearney, 2004:65).

Die definisie van beskaafdheid en barbaarsheid berus met ander woorde op die daarstelling van verskille tussen self en ander, swart en wit (Loomba, 2005:53-54). Dié verskille is dikwels op voorkoms gebaseer. Voorkoms word verder beskou as aanduiding van ‘n *plek* (Mohanram, 1999:200). Mense het ‘n nabye verhouding met die gebied wat hul omring.

Hierdie verhouding beïnvloed hul liggame, persepsies, kennis en inspireer selfs hul begrip van estetika (Mohanram, 1999:xii). Daar bestaan dus 'n noue verband tussen liggaam, plek en nasie. Die verwysings na 'n spesifieke plek roep byvoorbeeld gedagtes van 'n sekere nasie op (Mohanram, 1999:6), sodat 'n plek 'n aktiewe aandeel het in die konstruksie van identiteite. Liggaamlike identiteite sou op so wyse tot 'n spesifieke plek behoort. 'n Plek is verder deurtrek met magsverhoudings wat opsigself ook bepalers is van identiteit (Mohanram, 1999:xv); plek is onlosmaaklik verbind aan begrippe van nasionale en kulturele identiteit, asook die hiërargie van nasies (Mohanram, 1999:4). Koloniale inmenging het die begrip van plek op 'n aantal wyses ontwig deur byvoorbeeld die gevoel van verplasing onder diegene wat na kolonies verhuis het; die ontheemding van groot bevolkings gekolonialiseerde mense deur middel van gedwonge migrasie; of die verspreiding van mense regoor die wêreld (Ashcroft, 2001:125). Die belangrikheid van iemand se plek (in terme van geografiese en sosiale identiteit) was van besondere belang in die koloniale bestel (Ashcroft, 2001:125). Kolonisasie het die gekolonialiseerde lande beroof van hul plek en dit vervang met die meer abstrakte begrip van 'n "gekolonialiseerde ruimte" (Ashcroft, 2001:175). Hierdie gekolonialiseerde ruimtes is verdeel, herbenoem en herstig op wyses wat geen verwantskap het met die inheemse bevolking se sosiale tradisies of behoeftes nie (Ashcroft, 2001:176). Daardeur is die inheemse bevolking beroof van hul ruimtelike identiteit. Postkoloniale studies bevraagteken die verdeling van mense in gebiede byvoorbeeld "ooste" en "weste" (wat as opposisies van mekaar beskou word), asook die gepaardgaande skynbare universele neiging om die nie-eenderse medemens as "ander" te beskou (Schwarz & Ray, 2005:5). Gedurende die twintigste eeu het multikulturele en veelrassige lande, asook terme soos rasse-diversiteit ontstaan as gevolg van beskouings dat nie-Westerse mense "uit hul plek" is en dus nie is waar hul "natuurlik" behoort nie (Mohanram, 1999:xiii). Kwessies rondom 'n plek is dus een van die belangrikste debatte in die postkoloniale ondervinding (Ashcroft, 2001:15).

Die bewoning van 'n plek gaan ook gepaard met die gedagte van grense (Ashcroft, 2001:15). Grense is onmisbaar in die koloniale beheer van ruimte (en die "makmaak" van die sogenaamde ongetemde) (Ashcroft, 2001:124). Die grense wat deur 'n koloniale bestel opgestel is word k in die postkoloniale diskoers herdin (Smit, 2006:10). 'n Postkoloniale ondersoek bring aan die lig dat kolonialisme grootliks berus het op die instandhouding van

grense tussen die self en die ander (Mohanram, 1999:185). 'n Komplekse weergawe van die instandhouding van grense is merkbaar in kulturele identiteite van setlaars wat die dubbelsinnige aard van imperiale mag ontbloom (Ashcroft, 2001:128). Kulturele identiteitskwessies kom daarom altyd na vore binne 'n strydige en ambivalente ruimte wat mag behels dat setlaarkolonies tussen binêre identiteite en kulturele aanpassing verdeel is. Binne hierdie ruimte is hiërargiese "suiwerheid" van kulture (en dus grense tussen die self en die ander) onhoudbaar. Die erkenning van hierdie ambivalente ruimte van kulturele identiteit maak dit moontlik om kulturele diversiteit te oorkom, tot voordeel van die erkenning van 'n gemagtigde *hibriditeit* waarbinne kulturele verskille funksioneer (Ashcroft, 2001:124).

### 3.3 Postkoloniale beskouings van hibriditeit

Kolonialisme was nie net 'n proses van kulturele en politieke onderdrukking en dominerend nie, maar het ook aanleiding gegee tot 'n proses van kulturele vermenging, wat op sy beurt sou lei tot die idee van hibriditeit. Dié term verwys algemeen na die skepping van *nuwe* transkulturele<sup>21</sup> vorms binne die kontakgebiede wat deur kolonisasie geskep is (Ashcroft *et al.*, 1998:188). In die postkoloniale diskoers verwys die term na die bestaan van kultuurvermenging (Baaz & Palmberg, 2001:12-13). Na afloop van die koloniale era het postkoloniale gemeenskappe soms ontwikkel op wyses wat ruimte vir verandering en aanpassing getoon het, hoofsaaklik waar gekolonialiseerde gemeenskappe ingeskakel het by imperiale kulture (maar wel uit eie keuse en tot hul eie voordeel) (Ashcroft, 2001:2). Aspekte van die "oorspronklike" kultuur gaan wel altyd verlore terwyl iets nuuts geskep word (Baaz & Palmberg, 2001:13). Hibriditeit behels daarom nie 'n volledige absorpsie of aanneming van 'n nuwe kultuur (waar 'n dominante kultuur die swakker kultuur aanneem of absorbeer) nie (Ashcroft *et al.*, 1998:199). Die postkoloniale teorie wil altyd die positiewe én negatiewe gevolge van die vermenging van mense en kulture aan die lig bring (Young, 2001:69) en toon dat beide die moederlande en die kolonies se kulture diep geraak is deur die koloniale prosesse (Loomba, 1998:19). Die poging om te begryp hoe postkoloniale

---

<sup>21</sup> Die term transkulturasie verwys oor die algemeen na die kontakgebiede tussen verskillende kulturele groepe, en ook spesifiek na die wedersydse invloede van verskillende kulturele praktyke op kolonies en moederlande (Ashcroft *et al.*, 1998:233).

kulture die koloniale oorheersing weerstaan het op so wyse dat beide die gekolonialiseerdes en koloniseerders getransformeer het, is 'n belangrike kenmerk van postkoloniale studies (Ashcroft, 2001:3).

Die term hibriditeit verwys oorspronklik na die fisiese kruising van twee verskillende spesies, en daarom roep die term die botaniese begrip op van interspesie-oorenting, sowel as die Viktoriaanse beskouing van verskillende rasse as synde behorende tot verskillende spesies (Baaz & Palmberg, 2001:12-13). Gedurende die agtiende en negentiende eeue was hibriditeit 'n sleutelkwessie in kulturele debatvoering (Young, 1995:6). Verskillende mensstipes is byvoorbeeld in die 1700s geklassifiseer as deel van die groter diereryk, maar volgens 'n hiërargiese rangorde. Afrikane is heel onder aan die orde geïmagineer (langs die aapspesie). Verskillende mensstipes sou verskillende spesies verteenwoordig; hierdie tipe "wetenskaplike" gesprekke (kyk ook die bespreking van frenologie en poligenisme onder 3.1) het egter altyd 'n ideologiese agenda ingehou (byvoorbeeld om slawerny te regverdig) (Young, 1995:7). Die gebruik van die term hibriditeit in hierdie verband het geïmpliseer dat verskillende mensrasse in werklikheid verskillende spesies is (aangesien hibriditeit die kruising van twee spesies behels). Die oorheersende gedagte was dat verskillende spesies "natuurlik" apart gehou (moet) word om voort te bestaan as afsonderlike spesies. So is die kruising tussen 'n perd en 'n donkie ('n muil) wat onvrugbaar is, voorgelê as aanduiding daarvan dat hibriditeit altyd ongewens is. As die hibridiese nakomelinge (van verskillende rasse) dus sou slaag daarin om voort te bestaan oor 'n aantal generasies heen, sou dit noodwendig moes dien as bewys dat alle mense aan 'n enkele spesie behoort (Young, 1995:9). Hibriditeit is egter telkens op ideologiese grondslagongewens verklaar; daar is byvoorbeeld geargumenteer dat rasvermenging tot 'n sogenaamde bastergroep sou lei wat tot "raslose chaos" aanleiding sou gee (daarom sou die "oorspronklike" ras degenerer en gedegradeer word). Kolonialiseerders het dié sogenaamde "besmetting" gevrees. Nieu assosiasie met ander rasse sou daarom in 'n koloniale beskouing kon lei tot morele en selfs fisiese degenerasie (Ashcroft *et al.*, 1998:115) – dit is interessant dat fisiese "afwykendheid" of andersheid telkens met morele verval in verband gebring word. Hierdie bedreiging is hoofsaaklik geassosieer met geslagsgemeenskap tussen verskillende rasse, aangesien daar geglo is dat geslagsgemeenskap met 'n inheemse ras sou lei tot die besoedeling van die kolonialiseerders se "suiwer en beskaafde ras" (Loomba, 1998:137).

Postkoloniale beskouings van hibriditeit daag egter dié (koloniale en veral Viktoriaanse) angsk in verband met “rassuiwerheid” uit en roep ook die wyses op waarop hierdie beskouing ondermyn word (Loomba, 2005:173). Die gedagte van hibriditeit word in die postkoloniale diskoers byvoorbeeld gebruik om te verwys na *kulturele* “uitruiling” (eerder as na die bestaan van hibriede nakomelinge van verskillende rasse) en gevolglik word aannames van kulturele verskille en grense ondermyn, aangesien beide die koloniseerders en gekolonialiseerdes geraak word deur hierdie “ruilhandel” (Ashcroft *et al.*, 1998:119). Hibriditeit verwys daarom ook na ‘n tussenruimte wat rugbaar word in kulturele verskille en wat behels dat kulturele diversiteit geakkommodeer word eerder as om kulture in ‘n hiërargiese orde te posisioneer (Bhabha in Smit, 2006:10). Hierdie tussenruimte wat ontstaan wanneer twee kulture met mekaar in gesprek tree staan ook bekend as die derde ruimte. In die publikasie *The Location of Culture* (1994) stel Bhabha die ontmoeting van twee sosiale groepe met verskillende kulturele tradisies voor as ‘n tipe verhandeling of vertolking wat plaasvind in ‘n *derde ruimte van bekendmaking* (kyk ook Ika & Wagner, 2009:2). Hierdie “bekendmaking” is verantwoordelik vir die verspreiding van beide groepe se kulturele tradisies wat aanleiding gegee het tot die verplasing van die lede van beide groepe vanuit hul oorsprong.

Hibriditeit is ‘n algemene kenmerk van gekolonialiseerde kulture. Wanneer kulturele elemente van ander invloede aangeneem word, word die konteks van die inwoners se lewens en ervarings beïnvloed en kom ‘n nuwe hibriediese ruimte (die derde ruimte) tot stand (Ashcroft *et al.*, 1998:118). Die derde ruimte is dus ‘n produk van die onderhandelings, binnevoering en ruilhandel wat kulturele grense oorkruis. Dit behels ‘n nuwe tusseninposisie wat dus nie net ontstaan as gevolg van die saamvoeging van identiteite nie, maar ook wanneer kulturele grense *ontmoet* en *vervaag* (Smith & Leavy, 2008:8). Dit is duidelik dat die proses waardeur ‘n gemeenskap in ‘n nuwe land tot stand kom hoofsaaklik behels het dat bestaande gemeenskappe “hervorm” of “ontvorm” is (Loomba, 1998:2). Kolonialisme was dus veel meer kompleks as slegs die plundering en uitpersing van goedere en rykdom van die gebiede wat oorwin is. Dit het ook komplekse verhoudings tussen mense en kulture voortgebring, wat gelei het tot die ontstaan van hibriediese identiteite (Loomba, 1998:3).

Hibridiese identiteite ontspring vanuit 'n tipe tweedeling of ambivalensie (wat behels dat twee identiteite streef om te bestaan binne die fisiese en geestelike ruimte van 'n enkele persoon) (Smith & Leavy, 2008:6-7). Dié ambivalente identiteit en ruimte is verantwoordelik vir 'n *nuwe* gedeelde hibridiese identiteit wat nie klinkklaar ooreenstem met die vorige identiteite van enige van die kulturele groepe nie (Ikas & Wagner, 2009:2). Hibriditeit is egter nie bloot 'n plekhouer vir "andersheid" nie, maar ontwig ook die "self" deurdat dit die koloniale poging om stabiele en vasgestelde identiteite te skep ondermyn. Interaksie tussen plaaslike en ander invloede werk mee om 'n *nuwe* identiteit te skep (Smith & Leavy, 2008:3-4). Die uitwerking hiervan is 'n vorm van hibriditeit wat die ontmoeting, konflik en/of vermenging van twee etniese of kulturele kategorieë aandui. Alhoewel die hibridiese identiteit elemente bevat van beide die plaaslike en ander invloede, is die vermenging daarvan uniek. Dus skep die inkorporering van elemente van beide kulture 'n *nuwe* hibridiese kultuur en identiteit (Smith & Leavy, 2008:3-4). Die skepping van 'n hibridiese identiteit behels dus dat grense tussen die self en die ander oorskry word, aangesien 'n nuwe onderskeie identiteit gestig word tydens interaksie tussen die self en die ander. Bestaande grense (hoofsaaklik van politieke en etniese gemeenskappe) word daardeur uitgedaag. Die ontstaan na hibridiese identiteite dien daarom as bewys dat kulturele en ander grense veranderlik en transformerend van aard is (Smith & Leavy, 2008:6).

Sodanige interaksie tussen die globale en plaaslike het koloniale nabootsing (*mimicry* in Engels) tot gevolg gehad. Koloniale nabootsing behels die begeerte na 'n getransformeerde "ander", as 'n *subjek wat verskil van die self, maar wat byna dieselfde is as die self* (Bhabha in Ashcroft *et al.*, 1998:140). Soos reeds na verwys noem Fanon (2008) dat die swart subjek gepoog het om die kulturele kodes van die kolonialiseerders na te boots. Daaruit kan die afleiding gemaak word dat nabootsing soms doelbewus plaasgevind het. Nabootsing is egter deur kolonialiseerders beskou as 'n bedreiging, aangesien hul primêre status bedreig is deur koloniale nabootsers en dat dié proses gedreig het om die "oorspronklike" Westerse kodes te transformeer. Kulturele prosesse soos nabootsing dien wel as bewys van hibriditeit en erodeer alle moontlikhede vir oorspronklike (of eksklusiewe) kulturele produksie (Kwok-bun *et al.*, 2007:78). Ashcroft (2001:16) sluit aan deur te argumenteer dat postkoloniale transformasie in dié sin verband hou met magsverhoudings tussen die Europese imperiale magte en die koloniale gemeenskappe. Sodanige transformasie vanuit nabootsing het ook

tot gevolg gehad dat die outoriteit van koloniale oorheersing ontwrig is, aangesien die tweekantigheid die eenvoudige verhouding tussen die koloniseerder en gekolonialiseerde beïnvloed (Ashcroft *et al.*, 1998:139). In aansluiting daarby voer Bhabha (in Mohanram, 1999:192) aan dat hibriditeit die beginsel van gesag problematiseer, aangesien die hibridiese mutasie beskou kan word as 'n duplikaat van die oorspronklike wat die mag van die oorspronklike beklemtoon terwyl dit ook die oorspronklike ondermyn (Mohanram, 1999:192). Daardeur word die beskouing van die ander as "ontoepaslike subjekte" vervreem en gedestabiliseer (Bhabha, 1984:321) en word die koloniale gesag waarop die koloniseerder se identiteit staatmaak - asook die mag van hiërargiese beskouings wat ondersteun word deur binariteite - versteur (Mohanram, 1999:192).

Hieruit kan die afleiding gemaak word dat hibriditeit positiewe gevolge kan inhou, aangesien die negatiewe beskouings van die ander en die outoriteit van koloniale oorheersing daardeur gedestabiliseer word. Hibridisering is egter volgens Schwarz en Ray (2005:72) deur kolonialiseerders beskou as 'n "skande", aangesien dit die aanspraak op deugsame rassesuiwerheid, rasse-apartheid en die noodsaak van rasseskeiding inherent en outomaties oortree. Steeds moes Europese immigrante 'n kontinuum van aanpassingsbesluite in die gesig staar wat wissel vanaf die onderhouding van die kulturele self en gepaardgaande houdings van eksklusiwiteit aan die een kant en die omsetting na 'n nuwe kulturele self wat op 'n inklusiewe wyse nuwe houdings en persepsies ontsluit aan die ander kant. Kulturele aanpassing kan egter 'n mens se self-begrip in die gedrang bring en die gevolglike veranderings in kulturele identiteit word daardeur sigbaar (Kwok-bun *et al.*, 2007:131). Die verhouding tussen kolonialiseerders en gekolonialiseerdes is daarom meersinnig en kompleks (Ashcroft *et al.*, 1998:118) en word toenemend gekompliseer deur transformasieprosesse wat lei tot hibridiese nuutskeppings.

Dié meersinnige en komplekse verhouding kan beskryf word as 'n ingewikkelde vermenging van afstoting en aantrekking en het ook gelei tot konsepte soos *going native* wat die gelyktydige aanloklikheid en bedreiging van die ander beskryf (Ashcroft *et al.*, 1998:41). *Going native* verwys oor die algemeen na kolonialiseerders se vrees vir "kulturele besoedeling en verbastering" wat sou volg op aanpassings by inheemse kulture. Die ideologiese konstruksie van inheemse kulture as primitief of minderwaardig in die binêre diskoers van kolonialiseerder/gekolonialiseerde het veral aanleiding gegee tot hierdie vrees

onder kolonialiseerders in die meeste koloniale gemeenskappe (Ashcroft *et al.*, 1998:115). *Going native* verwys ook na die “afdwaling” van die Europese houdings, in die vorm van deelname aan inheemse seremonies of die aanneming (en self genot) van byvoorbeeld inheemse kleredrag, voedsel, taal, ontspanning en vermaak. Soos kolonialiseerders aangepas het by ‘n nuwe kultuur deur hul houdings en sosiale gedagtegang aan te pas, het hul kulturele identiteit ook verander. Nuwe aangeleerde kulturele eienskappe het die nuweling in staat gestel om in te pas in die omgewing (Kwok-bun *et al.*, 2007:132). Ten spyte daarvan dat aanpassing in ‘n nuwe gekolonialiseerde gebied in wese noodsaaklik was vir oorlewing, was *going native* vir die koloniale ingesteldheid ‘n ongewenste konsep wat deur setlaars gevrees is. Variasies van die term het selfs ontstaan, byvoorbeeld *going Fantee* (in Wes-Afrika) en *going troppo* (in Australië) (Ashcroft *et al.*, 1998:115). Hierdie terme illustreer dat die assosiasie met ander rasse en selfs die klimaat van kolonies in warm gebiede sou kon lei tot sogenaamde fisiese en psigiese agteruitgang. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat kolonialiseerders se *identiteit* en *kultuur* ondoelbewus getransformeer het gedurende die koloniale era. Dié tipe hibriditeit is in ‘n negatiewe lig beskou, aangesien dit vir die Europese self van belang was om “rassesuiwerheid” en die gepaardgaande sosiale status te onderhou. In hierdie studie word daar egter argumenteer dat hibriditeit ‘n positiewe konsep is wat kulturele verskille tegelykertyd ondermyn en vier, en in die proses selfs die diskoers van die self en die ander destabiliseer.

Hibriditeit is byvoorbeeld ‘n belangrike kenmerk van die postkoloniale diskoers se poging om koloniale binariteite te destabiliseer (Ashcroft, 2001:123), aangesien hibriditeit die bestaan van “suiwer” kulture bevestig, en daarmee saam die idee van ‘n moontlikheid om die “egte” en “onbederfde” pre-koloniale kulture te herstel (Baaz & Palmberg, 2001:14). Taljard (2010:48) sluit hierby aan deur te argumenteer dat die waarde van hibriditeit geleë is daarin dat hibriede verhoudings dualistiese kategorieë en binêre denksisteme destabiliseer. Hibriditeit is daarom gemoeid met verhoudings wat buite die konteks van sogenaamde verbastering van opposisionele sisteme voorkom (Taljard, 2010:48) of die beskouing van die ander as ‘n “opposisie” van die self (Ashcroft, 2001:123). Postkoloniale diskoers herken die self *in* die ander eerder as ‘n afbakening tussen die self *teenoor* die ander (Smit, 2006:10). Hibriditeit is die voortdurende toestand van alle menslike kulture en laat geen ruimte vir ‘n skyn van kultuursuiwerheid nie, aangesien prosesse van

transformasie en transkulturasie onophoudelik plaasvind (Kwok-bun *et al.*, 2007:98). Omdat kulture nie afgeslote is van mekaar nie, is die bestaan van “suiwer” kulture onmoontlik (Smith & Leavy, 2008:5). In wese kan mens nie eers veronderstel dat ‘n hibridiese kultuur geskep word deur die vermenging van eens suiwer kulture nie, omdat die aard van “suiwer kultuur” in ieder geval onbepaalbaar is. Hibriditeit moet daarom eerder begryp word as ‘n konstante toestand binne alle menslike kulture, eerder as ‘n toestand of verskil van sogenaamde suiwer, oorspronklike kulture (Baaz & Palmberg, 2001:14). Daarom kan hibriditeit meer effektief beskryf word as ‘n sosiale proses of verskynsel eerder as ‘n sosiale feit, aangesien dit moeilik is om aan te dui wanneer hibriditeit plaasvind (omdat kulture in die daeraad van die beskawing reeds vermeng was) (Kwok-bun *et al.*, 2007:15). Ten spyte daarvan dat die begrip van hibriditeit kulturele suiwerheid misken, sinspeel dit terselfdertyd dekonstruktief daarop, aangesien hibriditeit nie sonder ‘n suiwerheidspersepsie kon ontstaan nie. Die doel van die postkoloniale interpretasie van kulturele verandering (of hibriditeit) is egter om die onderskeid tussen die sentrum en marge (asook ander vorms van binariteit) te vernietig. Sodoende word die idee van suiwer kulture (wat onderliggend is aan ideologieë soos romantiese nasionalisme en rassisme) ontwig. Hibriditeit ondermyn daarom ook die grense van nasie, gemeenskap en etnisiteit of klas (Kwok-bun *et al.*, 2007:77).

Sterk argumente bestaan dat kolonialisme inheemse kulture sou verwoes het. So ‘n beskouing veronderstel dat kulture staties en onveranderlik is - en onderskat die soepelheid en aanpassingsvermoë van koloniale gemeenskappe (Ashcroft, 2001:2). Gekolonialiseerde kulture was juis so omvormbaar dat hulle ook die imperiale kulture verander het. Dit is juis die dinamiese en soepel aard van kulturele identiteit wat transformasie en hibriditeit tot gevolg het (Kwok-bun *et al.*, 2007:121). Stereotipiese rasbeskouings van die gekolonialiseerdes, sowel as hul viktimisasie en verontregting moet ook in dié lig herbeskou word (Ashcroft, 2001:2). Soos reeds genoem maak die aanneming van hibriditeit dit moontlik om die andersheid en eksotisme van kulturele diversiteit te oorkom (Ashcroft, 2001:124). Hibriditeit het gelei tot ‘n getransformeerde Europese self (deur die proses van *going native*) en ook tot ‘n getransformeerde inheemse ander (deur onder andere die proses van kulturele nabootsing). Beide *going native* en kulturele nabootsing kan daarom beskou word as ‘n soort hibridisering wat die self en die ander beide representeer en

ondermyn. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat hibriditeit die diskoers van die self en die ander destabiliseer in die konteks van postkolonialisme. Hierdie stelling is ook die basis van die filmanalise wat in die volgende hoofstuk volg.

## HOOFSTUK 4

### LEES EN INTERPRETASIE VAN *DISTRICT 9*

---

Hoofstuk 4 bied 'n lees en interpretasie van die film *District 9* met inbegrip van die konteksmatige agtergrond en teoretiese benadering soos uiteengesit in hoofstukke 2 en 3. Hierdie hoofstuk bestaan uit twee hoofafdelings, naamlik 'n *beskrywende lees* en 'n *interpretasie en bespreking* van die film. Die beskrywende lees behels 'n kort sinopsis en agtergrond van die film, en die bespreking doen 'n analise en interpretasie aan die hand. Hierdie hoofstuk word grootliks gerig deur die verhaalgewe, tematiek en geografie van die film en fokus daarom minder op tegniese aspekte. Die bespreking - waarin geargumenteer word dat die postkoloniale film vermeende stabiele koloniale beskouings van die ander destabiliseer deur Wikus se fisiese hibriediese transformasie en gevolglike emosionele en ideologiese prosesse van bewuswording - val in drie onderafdelings uiteen, naamlik *Apartheid as allegorie van die film*, *Die ander in die film* en *Hibriditeit in die film: die geval van Wikus*.



([http://www.comingsoon.net/gallery/39046/District\\_9\\_7.jpg](http://www.comingsoon.net/gallery/39046/District_9_7.jpg))

#### 4.1 Oorsigtelike beskrywing en sinopsis van *District 9*

Die film *District 9* handel oor die gedwonge ontruiming van ruimtewesens vanaf Distrik Nege na Distrik Tien in Johannesburg. Volgens die verhaalgewee van die film het ruimtewesens se moederskip in die hemelruim bo Johannesburg in Suid-Afrika vasgesteek of, in skeepstaal, “gestrand” tydens 1982, nadat ’n beheereenheidsmodule ontkoppel het vanuit die skip. ’n Groep mense – ’n ontdekkingspan – het dié skip oopgesny en op ’n ongesonde, swak (en moontlik siek), leierlose insek-tipe spesie afgekom. Hierdie ruimtewesens, waarna die mense negatief verwys as “prawns”, is van die moederskip weggeneem en gehuisves reg onder die skip in ’n afgebakende omgewing wat deur die regering beheer is, naamlik Distrik Nege. Dié afgesonderde gebied het vinnig in ’n plakkerskamp ontaard, aangesien die spesie vinnig vermeerder. Gedurende die eerste dekade van die 21ste eeu (die hede), is die MNU (*Multinational United*) gevolglik aangestel om die 1.8 miljoen ruimtewesens te verskuif na ’n nuwe afgesonderde gebied, naamlik Distrik Tien, 240 km noordwes van Johannesburg – ’n afgesonderde gebied (baie soos die Kaapse Vlakte buite Kaapstad). In die film word Wikus van der Merwe (die hoofkarakter) voorgestel as leier van die afvaardiging gelas met die verskuiwing van die ruimtewesens. As gevolg van ’n voorval tydens ’n besoek aan Distrik Nege waar hy ’n vreemde vloeistof (in der waarheid die brandstof vir die stilstande skip wat twintig jaar geneem het om te maak) per ongeluk in sy gesig gesproei het, begin hy muteer tot ’n ruimtewese. Wikus se fisiese mutasie het ook aanleiding gegee tot ’n emosionele transformasie. Hy word dus ’n saamgestelde of hibridiese wese wat fisiese en emosionele eienskappe van beide mense en ruimtewesens besit. Daarom ontwikkel hy ’n *nuwe* identiteit deur middel van hierdie hibridiese mutasie – ’n konsep wat volgens Mohanram (1999:192) beskou kan word as ’n soort duplikaat wat die oorspronklike beklemtoon en ook ondermyn - en wat (soos geargumenteer word in dié hoofstuk) die diskoers van die self en die ander destabiliseer.

Die film *District 9* is vrygestel in Augustus 2009. Gedurende 2009 en 2010 is die film genomineer vir ’n groot aantal toekennings, waarvan agt wel daaraan toegeken is, insluitend die Golden Reel- toekenning vir die beste klankredigering, die LAFCA-toekenning vir die beste produksie-ontwerp, die Austin Film Critics-toekenning vir die beste eerste film deur Neil Blomkamp, die BSFC-toekenning vir die beste nuwe filmmaker en die CFCA-toekenning vir die mees belowende filmmaker. Vir 2010 se Oscar-toekennings is die film

onder andere genomineer vir beste redigering, beste spesiale effekte, asook vir die beste rolprent van die jaar (kyk <http://www.imdb.com/title/tt1136608/awards>). Neil Blomkamp (die regisseur) is ook sterk geïnspireer deur sy ervaring van apartheid (Smith, 2009). Ooreenkomste tussen die film en onderdrukkende praktyke van die apartheidsera is opvallend en word vervolgens bespreek.

## **4.2 Bespreking en interpretasie van *District 9***

### *4.2.1 Apartheid as allegorie van die film*

Rasverwante meganismes soortgelyk aan dié van apartheid word allegories aangewend in die verhaalgegewe van die film waarbinne die ruimtewesens metafories instaan vir onderdrukte nie-wit rasse terwyl die mense (wit en swart) in die film voorstellend is van die bevoorreedes, en daarom metafories funksioneer vir die wit mense van die apartheidsera. Die film sinspeel duidelik op rassestereotipes wat bestaan het in die onlangse apartheidsverlede in Suid-Afrika. Daar kan geargumenteer word dat die film gebruik maak van allegorieë met die doel om koloniale beskouings en konstruksies (soos dié van apartheid) te ontbloot, te bestry en dus om weerstand teen hierdie praktyke te bied (vgl. Ashcroft *et al.*, 1998). Deur middel van die dokumentêr-agtige styl en handmatige bewoening van die kamera (asof dit 'n aktualiteitsprogram of nuus is) waarmee die film geskiet is, word dié praktyke meer “eg” gemaak.

Die film *District 9* representeer, bevraagteken, ondermyn en destabiliseer apartheidsverwante onderdrukkende praktyke op 'n aantal wyses. Klem word hoofsaaklik op ooreenkomste tussen die verhaalgegewe in die film en apartheid geplaas, waarvan die gedwonge ontruiming van ruimtewesens die opvallendste is. Dié praktyk in die film roep ooreenkomste op met gedwonge ontruimings gedurende die apartheidsera veral vanaf Distrik Ses in die Kaap in 1966, wat (soos aangedui in hoofstuk 2) behels het dat tussen 60 000 en 80 000 veelrassige inwoners verplaas is na die Kaapse Vlakte (Zegeye, 2001:223).

Soos die lot van swart mense in die apartheidsera is daar ook deur die mense in die film gevoel dat dit eenvoudiger sou wees om ruimtewesens onder 'n vorm van streng beheer te regeer deur hul as 'n “afsonderlike gemeenskap” te bestuur, eerder as om hul toe te laat om verspreid tussen die bevolking (mense) te leef (kyk Dubow, 1991:24). Daarom is 'n

afgebakende gebied soos 'n "tuisland" of "township" tot hul beskikbaar gestel wat ook deur die regering beheer is. Die gebied lyk ook soos tipiese plakkerskampe – sinkhuisies, stowwerige strate en vullishope. Distrik Nege is van die begin van die film af beskou as 'n *tydelike* woning vir die ruimtewesens. Dit is duidelik dat die ruimte-spesie (soortgelyk aan nie-wit mense gedurende apartheid) slegs beskou is as "tydelike besoekers" in Suid-Afrika wat "uit hul plek" is. Wikus sê byvoorbeeld oor die uitsit aksie wat hy lei: "...we have to go there and say listen this is our land – please will you go". Hierdie beskouing van ruimtewesens roep herinneringe van die sogenaamde Paswet (1952) op wat swart mense aan 'n kontrolestelsel onderwerp het om hulle te herinner dat dit nie "hul" land is nie. Dié wet is ingestel as 'n soeke na 'n oplossing vir oorbevolkte voorstedelike areas wat veroorsaak is deur ongekontroleerde migrasie deur Afrikane (Zegeye, 2001:224). Aangesien Distrik Nege in die film ook vinnig in 'n oorbevolkte plakkerskamp ontaard het (soos geïllustreer in figuur 4.1), is daar op gedwonge ontruimings van ruimtewesens na Distrik Tien besluit as oplossing. Die mensbevolking het ook druk op die regering geplaas en aangedring op algehele skeiding tussen mense en ruimtewesens.

**Figuur 4.1.**



**Stilfoto uit *District 9* om die plakkerskamp te toon.**

Daar is in hoofstuk 2 aangedui dat gedwonge ontruimings gedurende die apartheidsera nie regswetlik teengestaan kon word nie en is uitgevoer deur beide die weermag en die polisie

(Harvey, 2001:56). Dieselfde praktyk word in die film geïllustreer, veral in die toneel wat uitgebeeld word in figuur 4.2 waarin Thomas ('n beampte van die MNU) aan 'n ruimtewese vertel dat hy nie 'n ander keuse het as om die ontruimingsdokument te teken nie. Dié ruimtewese is selfs gedwing deur die dreigement dat sy kind van hom af weggenem sou word indien hy weier om die dokument te teken. Ruimtewesens is ook omgekoop met katkos – waarvoor hul om een of ander rede 'n voorliefde gehad het ('n strategie wat hul "dierlikheid" na vore bring, maar ook op die mense se goedkoop omkoperie wys). Selfs die merk wat agtergelaat is op 'n dokument nadat 'n ruimtewese dit uit Wikus se hand geslaan het uit opstandigheid, het gegeld as 'n "handtekening". Ook in apartheid was 'n duimdruk of 'n kruisie dikwels beskou as 'n geldige "handtekening" in die geval van veral swart, landelike ongeletterde mense.

**Figuur 4.2.**



*"You don't have a choice. You have to sign the document."*

**Stilfoto uit *District 9* wat die ruimtewese wys met 'n aanduiding dat die uitsetdokument onder dwang geteken word.**

In die apartheidsera is nie net woonbuurte wetlik gereguleer volgens die kleur van 'n persoon se vel nie. Openbare fasiliteite is ook gesegregeer en gereguleer en byvoorbeeld as "wit gebiede" verklaar (Esterhuysen, 1979:59). Soortgelyke afgebakende gebiede verskyn ook in die film (figuur 4.3.1) en stem ooreen met die gereguleerde gebiede tydens apartheid. Hierdie afgebakende gebiede in die film het behels dat ruimtewesens (soos nie-wit mense in die apartheidstelsel) volgens wetgewing nie toegang gehad het tot sekere openbare gebiede en fasiliteite nie, op grond van hul ras. Dit is duidelik dat rasseklassifikasie in

apartheid – en die onderskeid van spesies in die film – ‘n primêre determinant in sosiale verhoudings was (vgl. Rhoodie, 1968:60-61).

**Figuur 4.3.1.**



*"At least they're keeping them separate from us."*

Stilfoto uit *District 9*: kennisgewingsbord wat aandui dat ruimtewesens se teenwoordigheid op 'n plek ongewens is.

**Figuur 4.3.2.**



'n Kennisgewingbord uit die Apartheidsera wat 'n strand aandui as 'n wit area.  
([http://myfundi.co.za/afr/images/f/f4/Apartheid\\_Slegs\\_Blankes.jpg](http://myfundi.co.za/afr/images/f/f4/Apartheid_Slegs_Blankes.jpg))

Hieruit blyk die rassistiese basis van apartheid duidelik – ras-andersheid en -aannames het gedien as die regverdiging van die “meerwaardigheid” van wit mense en die “minderwaardigheid” van nie-wit mense - *op grond van voorkoms* (vgl. Esterhuysen, 1979:11). In die tonele wat uitgebeeld word in figuur 4.3 tot 4.6 word selfs die toeskouer (van enige ras) gelei om die ruimtewesens vanuit ‘n rassistiese of spesiesistiese (aangesien die onderdrukte ras as ‘n spesie uitgebeeld word) beskouing waar te neem – die toeskouer word daardeur ook ‘n “spesiesis”. Dit is egter ironies dat dit juis die vorige gemarginaliseerdes van die apartheidsera (naamlik die sogenaamde mense van kleur) is wat in dié tonele aandrang op “apartheid”. Daardeur word komplekse en gelaagde rasverhoudings in die film beklemtoon, wat verder sinspeel op die veelfasettigheid van Suid-Afrikaanse rasverhoudings (byvoorbeeld “kleurlinge” en “Indiërs” wat nie “swart” is nie en ook nie noodwendig op dieselfde wyse as swart mense onderdruk is nie). Oorvereenvoudigde stellings (wat soortgelyke apartheiduitsprake nogal pynlik eggo) in figuur 4.3 tot 4.6 toon daarom nie slegs “spesiesistiese” beskouings nie, maar ook stereotipiese etteketering.

**Figuur 4.3.**



*“I think they must fix that ship and they must go.”*

**Stilfoto uit *District 9* wat ‘n inwoner se misnoeë met ruimtewesens toon (die onderhoude met verskillende mense om opinies te lewer oor ruimtewesens en Wikus versterk die dokumentêre karakter in die film).**

**Figuur 4.4.**



*"They must just go. I don't know where, but they must just go!"*

**Figuur 4.5.**



*"If they were from another country, we might understand..."*

**Figuur 4.6.**



*"They're spending so much money to keep them here when they could be spending it on other things ... but at least they're keeping them separate from us."*

Veral laasgenoemde stelling hierbo (in terme van geld wat aan ruimtewesens bestee is) is ‘n stelling wat algemeen tydens die apartheidsera deur wit mense oor swart mense gemaak is. Die stellings in Figuur 4.3 tot 4.6 (veral figuur 4.5) stem verder ooreen met beskouings van eietydse xenofobie in Suid-Afrika, aangesien soortgelyke onredelike vyandskap en selfs vrees teenoor die “uitheemse” ruimtewesens aangedui word. Onderliggend aan hierdie rassistiese vyandigheid was ook die gevoel dat seksuele verhoudings en bloedvermenging (veral tussen wit en nie-wit) onaanvaarbaar sou wees op grond van die vrees vir “verbastering” (Esterhuyse, 1979:45). In die film word Wikus verwerp deur die menslike bevolking, nadat hy (valslik) beskuldig is van geslagsgemeenskap met ‘n ruimtewese. Wikus se sogenaamde geslagsgemeenskap met ‘n ruimtewese is deur die bevolking beskou as “kontaminasie” – byna soos ‘n geslagsiekte – en kan daarom ook sinspeel op HIV/VIGS en die verwante stigma daarvan in die hedendaagse konteks van Suid-Afrika. Dié stigma behels vooroordeeling, beledigings, mishandeling en negatiewe houdings teenoor mense wat ly aan HIV of VIGS. Hierdie tipe diskriminasie lei daartoe dat siekes vermy word deur hul families en deur die samelewing; dat hul swak gesondheidsorg ontvang; dat hul ontnem word van regte; asook dat hul psigologiese skade ly.

**Figuur 4.7.**



*“...sexual activity with aliens in District 9”*

**Stilfoto uit *District 9* van ‘n gedokterde foto om Wikus se vermeende omgang met ‘n ruimtewese aan die bevolking bekend te maak en hul daardeur teen hom te waarsku.**

In die konteks van apartheid is die bedreiging van die bogenoemde “besmetting” en gevolglike “degenerasie” hoofsaaklik geassosieer met geslagsgemeenskap van verskillende rasse, aangesien daar geglo is dat omgang met ‘n mens van ‘n inheemse ras sou lei tot die “besoedeling” van die wit mense se sogenaamde suiwer en beskaafde ras (Ashcroft *et al.*, 1998). Hierdie bedreiging is in so mate gevrees en verafsku gedurende apartheid dat wetgewings ingestel is om gemengde huwelike en geslagsgemeenskap tussen verskillende rasse te verbied, sodat hierdie “verbastering” en gepaardgaande “kulturele agteruitgang” verhoed kon word. Voorbeelde van dié wetgewings sluit die wet op die Verbod van Gemengde Huwelike van 1949 en ook die Ontugwet van 1950 (wat geslagsgemeenskap tussen verskillende rasse onwettig gemaak het) in (Guelke, 2005:27). Die film maak gebruik van parallels met die vermenging van mense en ruimtewesens en - om die intensiteit van die afstootlikheid van die saak te illustreer - met die volgende uitsprake deur mense in die film: *“I think I was – disgusted would be the word”*;

**Figuur 4.8.**



*“I don’t think he can be forgiven. It was like a betrayal.”*

**Stilfoto uit *District 9* : ‘n man lewer ‘n opinie oor Wikus se vermeende seksuele omgang met ‘n ruimtewese.**

**Figuur 4.9.**



*“I did not have sex with one of these...”*

**Figuur 4.10.**



*... fucking creatures, man.”*

**Stilfoto's uit *District 9* : Wikus ontken dat hy geslagsgemeenskap met ‘n ruimtewese gehad het.**

In figuur 4.8 word Wikus daarvan beskuldig dat hy “mensheid” (en die gepaardgaande “reinheid” van mense) verrai deur sogenaamde geslagsgemeenskap met ‘n ruimtewese. Hy word egter nie slegs beskuldig van “besmetting” nie. In figuur 4.7 wil dit voorkom of hy die aggressor in die “seksuele daad” met ‘n *manlike* ruimtewese (of *kreatuur* soos hy na verwys in figuur 4.10) is. Gevolglik word Wikus ook by implikasie aangekla van homoseksualiteit *en* bestialiteit. Hierdeur word geïnsinueer dat seksuele gemeenskap met swart mense beskou is as bestialiteit - asof swart mense nie werklik mense is nie, maar “diere” (swart mense is in die koloniale geskiedenis beskou as iewers tussen mens en dier geïntegreer) (kyk ook 4.2.2.).

In apartheid is selfs die potensiële *gelykstelling* van alle mense binne dieselfde staatstruktuur geïnterpreteer as ‘n onhoudbare vorm van rasse-integrasie wat die voortbestaan van die wit bevolking as ‘n “suiwer” ras in die gedrang sou bring (Esterhuyse, 1979:40). Die film illustreer hoe Wikus (as hegemoniese Afrikanerman) ook aanvanklik gelykstelling met ruimtewesens verafsku het. Wikus was selfs bereid om sy gemuteerde “vinger” af te kap om in ‘n poging verdere mutasie te verhoed (figuur 4.11). In hierdie toneel blyk dit of Wikus getwyfel het of hy pyn gaan voel. Hy mik eerstens om sy arm af te kap en besluit daarna om eerder eers die pyn te “toets” op sy vinger. Dit sinspeel op die persepsie dat ruimtewesens (of swart mense) nie (menslike) pyn kan voel nie.

**Figuur 4.11.**



**Stilfoto uit *District 9* van Wikus wat poog om sy arm af te kap.**

Die onhoudbaarheid van gelykstelling aan 'n ruimtewese word ook geïllustreer in 'n toneel waar die jong ruimtewese sy arm teen Wikus se arm (wat toe reeds in 'n gevorderde fase van mutasie is) hou, en wys hoe hulle ooreenstem. Wikus het egter sy arm weggeruk en onmiddelik ontken dat hy dieselfde is as 'n ruimtewese, ten spyte van hul gedeeltelike fisiese eendersheid (figuur 4.12). 'n Duidelike vrees vir “verbastering” en “afdwaling” van “menslike” houdings en voorkoms word hier geskets – hierdie verskynsel word in die postkoloniale diskoers gekonseptualiseer as *going native* (later meer hieroor) (vgl. Ashcroft *et al.*, 1998:115 en Kwok-bun *et al.*, 2007:131,132).

**Figuur 4.12.**

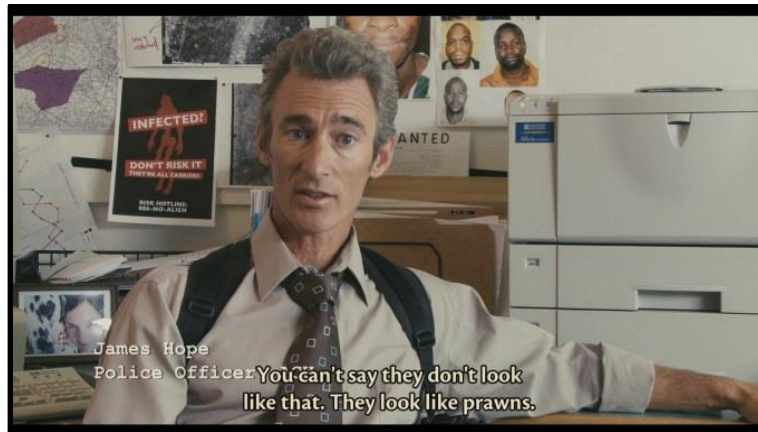


*"Fuck off, man. I'm not the same"*

**Stilfoto uit *District 9*: Wikus ontken eendersheid met 'n ruimtewese.**

Hierdie rassisme (of dan spesiesisme in die film) – spesifiek op grond van voorkoms – word verder in die film geïllustreer deur byvoorbeeld neerhalend na die ruimtewesens te verwys as “prawns” (kriewelrige aasdiertjies wat die laagste geposisioneer is in die rangorde van die diereryk, maar wat ook 'n delikatesse is) op grond van hul biogenetiese eienskappe (figuur 4.13). Ook hierdeur word hul “dierlikheid” aangedui. Dié bynaam roep ooreenkomste op met negatiewe benamings van nie-wit mense, byvoorbeeld “kaffer”. Volgens Baderoon (2004) ontbloom dié term ook die geweldige ontmensliking van swart mense (veral gedurende apartheid) (Baderoon, 2004).

**Figuur 4.13.**



*"You can't say they don't look like that. They look like prawns."*

**Stilfoto uit *District 9*: James Hope lewer kommentaar op die voorkoms van ruimtewesens.**

Dit is duidelik hoe hierdie negatiewe byname geen ruimte laat vir die individualiteit van sogenaamde "kaffers" of dan ook "prawns" nie. Die aanname word gemaak dat *almal* in die groep of kollektief *dieselfde* is. Apartheid was 'n beleidsstelsel wat die betrekkinge tussen swart en wit op 'n etniese en nie op 'n individuele meriete-grondslag gereguleer het nie en gevolglik is lede van die betrokke rassegroepe as stereotipes beskou (kyk Rhoadie, 1968:74) en is veral swart mense ook beroof van individuele uniekheid. Ruimtewesens is verder beroof van individualiteit en persoonlike identiteite deur aangespreek te word op Engelse mens-name en nie op ruimtewese-name nie, byvoorbeeld die geakkultureerde naam, Christopher Johnson. In Suid-Afrika het swart mense dikwels twee name, waarvan hul eerste naam inheems is en tweede naam 'n Westerse naam ("mens"-naam) is en hoofsaaklik deur wit mense gebruik word, soos gesien word in die identiteitsdokument hier onder. Die draer van die dokument, Goitseman Shielu Masina, se name toon 'n tendens wat dikwels te bespeur is by swart mense in Suid-Afrika – 'n inheemse naam en 'n Westerse naam (in 'n hibriediese samevoeging). Waar swart mense haar aanspreek as Goitseman, stel sy haarself aan wit mense voor as Shielu. Dit dui op die ambivalente aard van die gekolonialiseerde subjek, wat elemente van die pre-koloniale kultuur behou en integreer met aspekte van die kolonialiseerders se kultuur.

**Figuur 4.14.**



Ironies genoeg was dit in die film van belang om een of ander “behoorlike” status aan ruimtewesens te verskaf, aangesien Suid-Afrika internasionaal dopgehou is deur die res van die wêreld (figuur 4.15 en 4.16).

**Figuur 4.15.**



*“The whole world was watching.”*

**Figuur 4.16.**



*“There was a lot of international pressure on us at the time. We had to do the right thing.”*

**Stilfoto's uit *District 9* : Suid-Afrika word internasionaal dopgehou.**

Apartheid was ook wêreldwyd dopgehou en internasionaal gekritiseer, soos aangedui in hoofstuk 2. Die Nasionale Party was daarom “verplig” om ‘n wetlike regverdiging vir die rassebeleid te soek met die gevolg apartheid ‘n *ideologiese* bynaam ontvang het, naamlik

“afsonderlike ontwikkeling”. Hierdie ideologie wou die skyn van “neutraliteit” voorhou, maar was uiteraard gebaseer op aannames van wit superioriteit en swart onderdanigheid (Harvey, 2001:33). Apartheid is byvoorbeeld geregverdig deur ideologiese stellings soos “swart moet op sy plek gehou word” en paternalistiese aanmerkings soos “ons weet wat goed is vir hulle” (Esterhuysen, 1979:14). Hierdie praktyke word ook in die film vergestalt, byvoorbeeld wanneer Wikus verwys na “*what the prawn needs*”. Paternalistiese aanmerkings kom ook na vore in Wikus se byskrywing van die nuwe afgebakende gebied, Distrik Tien: “*we’ve built a nice new facility where the prawn can go, he can be comfortable and he can stay there*” – wit mense tydens die apartheidsera sou dikwels soortgelyke stellings maak oor swart mense. Later in die film beskryf Wikus (as hibriediese figuur) byvoorbeeld hierdie selfde “*nice facility*” (op ‘n meer akkurate en meelewende wyse) as tente wat eerder ooreenstem met ‘n konsentrasiekamp.

Ideologiese beskouings in die film word verder ontbloot en beklemtoon deur die woorde: “*nobody really knew what this place was – there’s a lot of secrets in District 9*” en “*the MNU is trying to move the aliens for humanitarian reasons, but the real focus, just as it has been right from the beginning, is weapons*”. Volgens die publiek is die MNU se ooglopende doelwit egter “*to engage with the prawn on behalf of the humans*”, terwyl hul eintlike doel wapenhandel is. Dié stand van sake sinspeel moontlik op hedendaagse wapenhandelpraktyke met sogenaamde Derdewêreldlande – om geld uit onderdruktes te maak is uiteraard ‘n immorele praktyk en word dikwels agter die skyn van eerbare praktyke verdorsel. Die wegneem van wapens by ruimtewesens is ook geregverdig deur die stelling: “*where there’s a weapon, there’s crime*”. ‘n Verdere voorbeeld van ideologiese verblindings is ook sigbaar in die regverdiging van massamoord van ruimtewesens deur daarna te verwys as “*population control*”. Figuur 1.17 beeld ‘n toneel uit waartydens Wikus ‘n groot aantal ruimtewese-eiers vernietig met ‘n glimlag op sy gesig - asof hy nie werklik besef dat hy besig is om massamoord te pleeg nie.

**Figuur 4.17.**



*"The little guy, what's left of him, pops out there."*

**Stilfoto uit *District 9*: Wikus verwys (met opgewondenheid) na die geluide wat gehoor word terwyl die ongebore ruimtewesens verbrand word.**

Kinders was ook dikwels in die apartheidsera die slagoffers van die polisie – die moord van die 13-jarige Hector Pieterse tydens 'n optog deur skoolkinders in Soweto in 1976 is een van die bekendstes. Figuur 4.17 toon slim sinspelings op die fisiese vreemdheid van ruimtewesens. Hulle word in dié toneel *ontmenslik* deur middel van Wikus se oorbeklemtoning van hul vreemdsoortigheid (byvoorbeeld dat hul eiers lê wat klapgeluide maak wanneer dit aan die brand gestee word) en gevolglik is dit makliker om hul uit te roei - aangesien hul duidelik nie regtig mens is nie (dié saak word bespreek onder die volgende afdeling).

Die bogenoemde toneel van massamoord is egter nie die enigste gruwelike gebeurtenis wat plaasgevind het in Distrik Nege nie. Tydens 'n besoek aan Distrik Nege het een van die beamptes van die MNU sonder opdrag begin skiet op 'n groep ruimtewesens, moontlik uit paniek. Hierdie toneel roep ooreenkomste op met die slagting van Sharpeville gedurende 1960, waartydens 69 betogers dood en 180 gewond is (bespreek in hoofstuk 2). Dit roep ook ooreenkomste op met die noodtoestand gedurende die 1980s in die apartheidsera – waartydens die polisie en weermag wydstrekkende mag besit het wat dikwels misbruik is. In hierdie tydperk is daar gebruik gemaak van weermagvoertuie (Casspirs) om massas mense en optogte te probeer beheer. Ook in die film word hierdie voertuie gebruik tydens besoeke aan Distrik Nege (figuur 4.18.2). Die ooreenkomste in terme van die voorkoms van

stofstrate, geweervuur en weermagvoertuie in die film en televisiebeelde van die laat 1980s is opvallend – tesame met die assosiasies van totalitêre beheer en onderdrukkende vernietiging wat daarmee gepaardgaan.

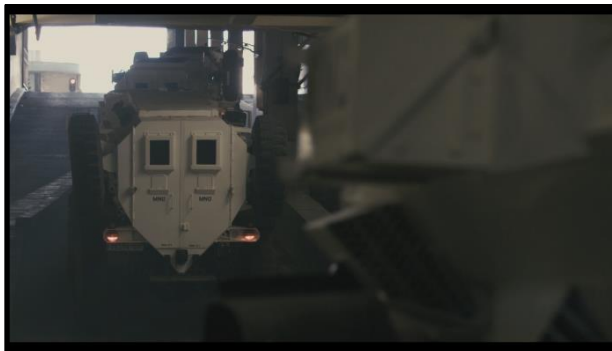
**Figuur 4.18.1.**



*"They wanna see what's going on. No, hey. Stop it! Stop it!"*

**Stilfoto uit *District 9* van 'n beampte van die MNU wat sonder opdrag begin skiet op 'n groep ruimtewesens.**

**Figuur 4.18.2.**



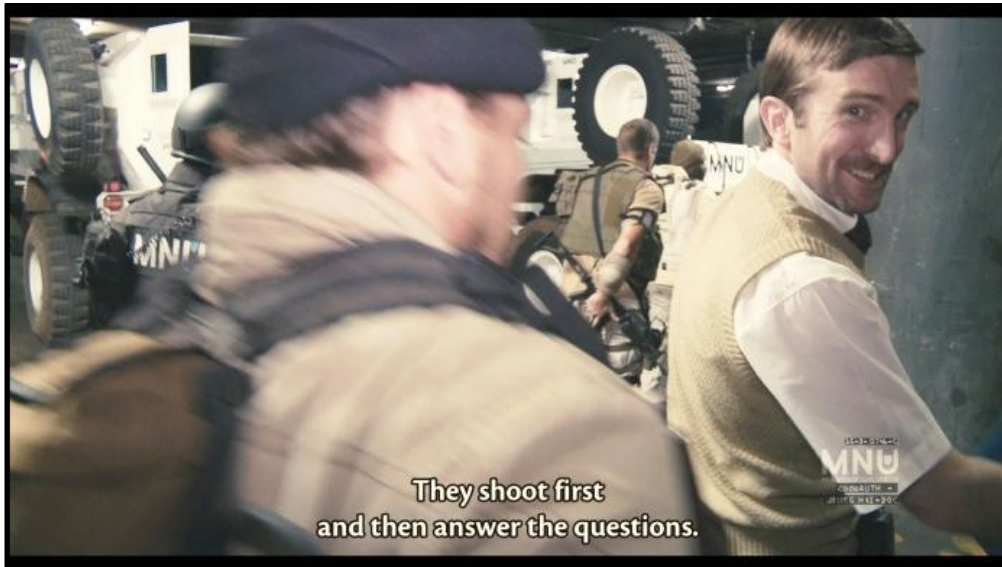
**Figuur 4.18.3.**



Dit is duidelik dat die lede van die MNU eerder beskou kan word as moreel verdag teen die einde van die film, ten spyte daarvan dat hul in die begin van die film beskou is as helde wat Suid-Afrika moes red van die sogenaamde barbaarse ruimtewesens. Daar kan geargumenteer word dat die NP tydens die apartheidsera deur heelwat wit mense beskou is as die helde wat die kulturele agteruitgang van die Afrikaners - as sogenaamde suiwer en onbederfde ras – sou verhoed. Aan die einde van die film word die MNU en mense (en by

implikasie ook die NP en wit mense) egter nie meer beskou as helde nie, maar nou eerder as onderdrukkers – soos wat heelwat wit mense hulself ook na afloop van apartheid sien. In 'n post-apartheid era is wit mense wat ten gunste is van apartheid selde te vinde. Die film slaag dus daarin om *alle* subjekposisies te skuif. Alle identiteite ervaar sodoende een of ander “bewuswording” en insig in die werklikheid van onderdrukker/onderdrukte.

**Figuur 4.19.**



*“they shoot first and then they answer the questions.”*

Stilfoto's uit *District 9* wat die wreedheid en eggo's van apartheidsbrutaliteite illustreer.

**Figuur 4.20.**



*“I love watching you prawns die.”*

**Figuur 4.21.**



*"I can't wait for those med boys to cut you up."*

In teenstelling met hierdie beskouing van die mense in die film, word die ruimtewesens – spesifiek Christopher Johnson – nou beskou as ‘n held wat marginalisering kon teenstaan. Selfs die naam Christopher Johnson dui op hierdie beskouing, waar dié naam vroeër in die film eerder die ruimtewesens se marginalisering (non-identiteit) versinnebeeld het. Die naam Christopher (wat afgelei is van die Latynse naam Christophorus) sinspeel op die naam (Jesus) Christus en beteken ook “Christusbringer of draer”, waar Johnson beteken dat “God genadig is”. Jesus beteken weer “ware verlosser” (kyk [www.behindthename.com/name](http://www.behindthename.com/name)). In die konteks van die film beteken die naam Christopher Johnson dan ook die “bringer of draer van verlossing en genade”. Daar kan selfs ooreenkomste uitgewys word tussen Jesus Christus en Christopher Johnson se karakter. Beide kom van die “hemel” af; beide het opgevaar na die “hemel” en daar word van beide verwag om terug te keer na die aarde om ware verlossing te bring. Beide plaas hul eie self op die agtergrond ter wille van opoffering aan hul medemens. Aan die einde van die film word Christopher Johnson voorgestel as die “ware verlosser” van die ruimtewesens; van Wikus; en van die mense in die film, op grond van die hoop dat hy gaan terugkeer om die ruimtewesens na hul eie planeet te neem; Wikus gaan laat terugkeer na sy mensvorm (wat sinspeel op wedergeboorte of selfs opstanding; Wikus het daarom die gewaad van ‘n Lasarus as mens die parallelle verder neem); en die mense gaan “verlos” van die ruimtewesens. Hierdie vergelyking met Christus bevestig verder Christopher se selfopoffering en moed. Op dié wyse herstel die postkoloniale film ook die *non-identiteit* van die onderdrukte van koloniale praktyke byvoorbeeld die praktyk

van apartheid. Een van die belangrikste funksies van die postkoloniale diskoers is om weerstand te bied teen die onderdrukking van *die ander* (vgl. Smit, 2006:7).

#### 4.2.2 *Die ander in die film*

‘n Groot aantal ooreenkomste bestaan tussen die onderdrukking van ruimtewesens in die film en dié van die *ander* gedurende die koloniale bestel. Die gemarginaliseerde ruimtewesens in die film word byvoorbeeld ook voorgestel as ‘n oorheersde uit-groep en word daarom ook beskou as allegorie van die *ander* - teenoor die mense in die film wat uitgebeeld word as die onderdrukkende in-groep en daarom voorstellend is van die self (vgl. Staszak, 2008:1). Hierdie tipe allegoriese benadering kan volgens Ashcroft (2001:106-107) historiese aanskouing omkeer deur die toeskouer in die posisie van die ander te plaas – as ‘n strategie van weerstand teen koloniale beskouings. Op hierdie wyse word die voorheen stilgemaakte ander van koloniale onderdrukking nou hoorbaar.

Die film slaag in sy bevraagtekening van die negatiewe historiese aanskoue van die ander, onder andere deur aannames en rassereotipering van die ander te ontbloot en teen te staan. In die film word die ruimtewesens byvoorbeeld op ‘n soortgelyke wyse beskou as gemarginaliseerde rasse tydens koloniale oorheersing (byvoorbeeld apartheid) – veral op grond van die wyses waarop die ander van die self *verskil* het. Verskil is eerstens waarneembaar ten opsigte van liggaamlike aspekte en verskaf volgens Dubow (1991:22) ‘n stereotipeerbare sintuiglik-herkenbare wyse waarop die “sigbaarheid” van die “binnegroep” en “buitegroep” verhoog word. Die gekolonialiseerde liggaam (van die ander) word verder volgens Mohanram (1999:22) as onaansienlik, ongetem, instinkgedrewe en onbeskaafd beskou deur koloniale heersers. Hierdie neerhalende beskouings word beklemtoon in die film deur die ruimtewesens (ander) as eienaardige, onaantreklike en selfs grillerige spesie uit te beeld, soos getoon in figuur 4.22. Die liggaamlike voorkoms van die ruimtewesens stem selfs ooreen met hoe vroeë ontdekkingsreisigers die voorkoms van die inheemse ander beskryf: onaansienlik, kaal, soortgelyk aan duiwels en reusagtig (kyk Tuckwell, 2001:15,16) – en is aanduidend van die “dierlikheid” van die ander in beide die film en die koloniale verlede.

**Figuur 4.22.**



**Stilfoto uit *District 9* wat die ruimtewesens as onaansienlik toon.**

Voorkoms is gedurende die koloniale bestel beskou as die belangrikste aanduier van rasseverskil en identiteit, waarvan alle nie-wit rasse altyd beskou is as ondergeskik aan wit rasse – op grond van voorkoms (Loomba, 1998:108-109,121). In die film verskyn dieselfde tipe hiërgargiese orde, waarbinne die mense bo en die ruimtewesens onder aan die sosiale rangorde geposisioneer is. Die neerhalende wyse waarop die mense in die film optree teenoor die ruimtewesens, toon hoe die mense hulself as “meerwaardig” en die ruimtewesens as “minderwaardig” beskou. Die vermeende waardeloosheid van die ruimtewesens word onder andere getoon deur die uitvoering van bevolkingsbeheer oftewel “*population control*”, veral in dié stelling van Wikus: “*there’s kids everywhere – this is what I mean, this is why we get rid of them, this is why we abort*”. Dié beskouing van ruimtewesens word verder beklemtoon deur Thomas (’n ambagsman van die MNU) se antwoord op Wikus se stelling: “*should I shoot the little bastard?*” In kolonialisme het hierdie hiërgargiese posisionering daartoe gelei dat die ander as eksoties en *nie-mense* beskou is (Kearney, 2004:3 en Loomba, 2005:45) en gevolglik ook ontmenslik is (Said, 1978:63).

Sodanige onderdrukking is ook beskou as ’n aanvaarbare ideologie op grond van stereotipiese beskouings van die ander wat berus het op hul “andersheid” (kyk Tuckwell, 2002:16 en Ashcroft *et al.*, 1998). Andersheid word op ’n letterlike wyse vergestalt in die film deur die ander (ruimtewesens) voor te stel as ’n afsonderlike vreemdsoortige spesie - nie net in terme van hul biogenetiese eienskappe nie, maar ook in terme van die ruimtewesens se optrede wat beklemtoon word as *vreemd* en *anders* as dié van die mense

in die film. Figuur 4.23 tot 4.26 illustreer dié *andersheid* van die spesie se dade - wat weer eens hul “nie-menslikheid” beklemtoon:

**Figuur 4.23.**



*“The prawn likes to eat the rubber, like a marshmallow.”*

Stilfoto's uit *District 9* wat die ruimtewesens se optrede as laakbaar toon.

**Figuur 4.24.**



*“The creatures became incredibly obsessed with cat food.”*

**Figuur 4.25.**



*“You've been drinking a little bit, eh?”*

Die omgewing en gebeurtenis wat getoon word in figuur 4.25 stem in vele opsigte ooreen met die omstandighede in die Kaapse Vlakte na afloop van die gedwonge verskuiwings. Behalwe vir die ooreenstemmende voorkoms van die plakkershutte, word drank ook algemeen misbruik in hierdie gebied (kyk <http://westcapenews.com/?p=2270>). Hierdeur word brandende raskwessies en stereotipes in Suid-Afrika aangespreek (veral omdat kleurlinge – soos byvoorbeeld in die geval van inwoners van Distrik Ses – allerweë met beide armoede, drankmisbruik en uitsigloosheid geassosieer word).

**Figuur 4.26.**



*“Hey, don’t urinate on your own bloody...”*

**Stilfoto uit *District 9* wat die ruimtewesens se laakbaarheid toon.**

Die ruimtewesens se dae stem hier ook ooreen met dié van diere en beklemtoon daardeur weer eens die beskouing van die ander as “dierlik” en as “nie-mense”.

Die tonele hierbo sinspeel op ‘n “gebrek aan selfbeheer” (en die gevolglike “dierlikheid”) van die ander. Gevolglik stem dit ooreen met die beskouing van die ander in “wetenskaplike” praktyke soos frenologie wat behels het dat daar geglo is dat fisiese eienskappe die enigste bepaler is van psigiese eienskappe. Ook in terme van die vreemde taal van ruimtewesens word hul onmenslik op grond van hul “andersheid”. Hierdie konsep word (op ‘n galge-humoristiese wyse) ten toon gestel wanneer Wikus (as mens) sê: *“I cannot do the clicks”*. Dit roep ook ooreenkomste op met die klanke in Afrika-tale (veral die tale van die Khoisan). Interessant genoeg praat Wikus (swak) Engels met die ruimtewesens, al is hy Afrikaans. Hy praat ook met ‘n ongesofistikeerde, “dom” woordeskat (dit is ironies

dat die *onderdrukker* 'n stereotipiese dom en ongenueanseerde wit man is). Ook in die film is Engels die *lingua franca* of verkeerstaal – soos in die geval van post-apartheid Suid-Afrika. Wikus praat eerder swak Engels met ruimtewesens as om so laag te daal om die ander se taal te praat. Dit sinspeel op 'n verdere vlak van postkoloniale beskouings – dat Engels oral (en in alle gevalle) die *lingua franca* is. In *District 9* is Engels selfs die hibriedtaal.

Die ander is tydens die koloniale bestel verder *geobjektiveer* deur beskou te word as “besittings” (byvoorbeeld slawe wat die eiendom was van koloniale heersers). Op hierdie wyse word die magteloosheid en onderdanigheid van die ander bevestig (Ashcroft *et al.*, 1998). Ook in die film het die MNU die ruimtewesens beskou as besittings met 'n abjekte en dierlike aard, asof hul nie werklik reg tot lewe het nie. Ruimtewesens is selfs vir mediese eksperimente gebruik, soos uitgebeeld in die nagmerrie-agtige toneel (met slagtershake en forensiese staaltafels) in figuur 4.27. In dié sekvens word getoon hoe ruimtewesens gebruik word as “proefkonyne” - in 'n ruimte wat ooreenstem met 'n slaghuis en 'n lykshuis. Hierdeur word die “dierlikheid” en ontmensliking van die ander weer eens beklemtoon en aangesien hulle ook as “besittings” gesien is, word hul verder in hierdie toneel geobjektiveer.

**Figuur 4.27.**



**Stilfoto uit *District 9* van “wetenskaplike” eksperimente op ruimtewesens.**

Beskouings van die ander as objekte is inherent deel van *rassisme*. Ook in die koloniale era is mediese eksperimente gedoen op die ander - byvoorbeeld in die praktyke van poligenisme. 'n Voorbeeld hiervan is koloniale "wetenskaplikes" se fassinatie met die Khoikhoi-vrou, Sarah Baartman, se "buitengewone" geslagsdele. Aangesien dié praktyke algemeen ideologies gerig is om wit superioriteitsbeskouings van 'n morele regverdiging te voorsien, is rassisme daardeur "wetenskaplik geregverdig" (kyk Loomba, 2005:115 en Esterhuise, 1979:12). Poligenisme verwys byvoorbeeld na die beskouing dat verskillende fisiese eienskappe afkomstig is vanaf verskillende spesies (Barron, 2008:87). Daardeur is sogenaamde "dierlikheid en beskawing", "ander en self" omgeskakel in onveranderende kategorieë (Loomba, 1998:117) - wat weer eens op 'n letterlike wyse in die film geïllustreer word deur die ander as 'n *andersoortige* spesie uit te beeld. Dit is duidelik dat die ruimtewesens – soos die ander in die koloniale era – 'n *objek* van fassinatie en ondersoek is (kyk Devi & Du Bois, 2010). Ruimtewesens word selfs deur die Nigeriërs geobjektiveer deur geslag en geëet te word, aangesien die Nigeriërs geglo het dat hul daardeur die krag van die ruimtewesens kon absorbeer.

Net soos die ruimtewesens, word die Nigeriërs ook beskou op 'n vlak van die ander in die film. Hulle word reeds aan die begin van die film geïdentifiseer as mense wat in onaanvaarbare nabyheid met ruimtewesens leef, besigheid met hul doen, geslagsgemeenskap met hul het en wat glo in *muti* (magiese geneesmiddels). Hierdie eienskappe vervreem die Nigeriërs verder van die res van die bevolking. Ook in die konteks van Suid-Afrika word Nigeriërs dikwels geassosieer met misdaad, dwelmhandel en prostitusie. Dit is interessant hoe die Nigeriërs in die film doelbewus denormaliseer deur die grense tussen mense (Nigeriërs) en ruimtewesens af te breek, ten spyte daarvan dat hierdie begrip deur die mense (normatiewe in-groep en self) in die film (Nigeriërs uitgesluit) verafsku word. Ook in verband met xenofobie in eietydse Suid-Afrika (figuur 4.28) is dit duidelik hoe die Nigeriese immigrante deur 'n aantal sosiale groepe beskou word as die ander en op 'n soortgelyke wyse gevrees en onderdruk word.

Figuur 4.28.



Koerantvoorbld wat verslag doen oor xenofobie in Suid-Afrika

Ook hierdeur word komplekse rassspanning in die film en in die geval van Suid-Afrika beklemtoon. Nadat die ruimtewesens deur die Nigeriërs en ander rasgroepe ontmenslik en geobjektiveer word, is dit ironies dat Christopher Johnson na die ruimtewesens verwys as “my people”. Dit is duidelik dat die postkoloniale film die ontmensliking en objektiviering van die ander deur middel van allegorie ontbloot en aanspreek deur die menslikheid van die ander duidelik na vore te laat kom.

Figuur 4.29.



*“I must save my people”*

Stilfoto uit *District 9*: Christopher verwys na ruimtewesens as “my people”.

Die ontmensliking en objektivering van die ander dui ook op die aanname dat alle gekolonialiseerdes/ruimtesesens homogeen en dieselfde is. Hul is dus beroof van persoonlike identiteite. Soos genoem in hoofstuk 3 stel Loomba (2005:137) dat die ander nooit op 'n individuele wyse gekenmerk is nie, maar in stereotipiese terme beskou is as 'n anonieme kollektiwiteit. In die film word hierdie koloniale beskouings van die ander op verskeie maniere ontbloot om bevraagteken en gedestabiliseer te word. 'n Voorbeeld van hierdie destabilisering verskyn in 'n toneel waarin die ruimtesese Christopher Johnson en sy seun in vullis grawe (figuur 4.30.2) kort nadat daar in die film genoem is dat *alle* ruimtesesens aasdiere (garnale oftewel “*prawns*” is in werklikheid aasdiere en word dikwels by riool-afvoerpype in die see gevind) is wat in vullis grawe vir oorskietkos (figuur 4.30.1). Christopher en sy seun is egter nie op soek na “oorskietkos” soos dit ooglopend wil voorkom nie, maar na gesofistikeerde ruimtesese-tegnologie wat hul in staat kan stel om brandstof vir die stilstaande ruimtetuig te vervaardig.

**Figuur 4.30.1**



*“...something that is a bottom feeder that scavenges the leftovers.”*

**Figuur 4.30.2**



*“I find something.”*

**Stilfoto's uit *District 9* wat die beskouing van ruimtesesens as onintelligente aasdiere ondermyn.**

*Alle* ruimtesesens is ook beskou as onintelligent. Hierdie beskouing word egter omvergegooi met die woorde van Wikus (toe hy reeds gemuteer het): “*you guys are brilliant – I always thought you prawns were intelligent*”. Hierdie woorde is egter 'n leuen, aangesien hy *nie* altyd gedink het dat die ruimtesesens slim is nie (voor sy mutasieproses het hy self ook die ruimtesesens kollektief beskou as onintelligent), alhoewel hy in hierdie toneel (tydens 'n proses van bewuswording as gevolg van sy mutasie) bedoel wat hy sê wanneer hy noem dat die ruimtesesens in werklikheid slim is. Hy smeer hulle dus met heuning om die mond – asof hy hulle met vleitaal wil omkoop (nog 'n redelik neerhalende handeling).

Kollektiewe beskouings van ruimtewesens as onintelligent word verder ondermyn wanneer selfs die jong ruimtewese in staat is om die stukkende beheereenheidsmodule van die moederskip te herstel.

Onderliggend aan die gedagte van veralgemene kollektiewes is die binêre skeiding tussen die self en die ander. Die negatiewe beskouings van die ander is daarom van belang, sodat die self daardeur in 'n positiewe lig geplaas kan word. *Alle* kolonialismes het gepaard gegaan met die neiging om te veralgemeen en gevolglik om groepe as kollektief te beskou (Ashcroft, 2001:21) wat behels het dat die ander gesien is as die negatiewe teenpool van die self (Tuckwell, 2002:16). Hierdie begrip verskyn ook in die film en behels dat ruimtewesens (ander) beskou is as die negatiewe teenoorgestelde van die mense (self) in die film. Dié beskouing word oor tyd heen volledig genaturaliseer deur middel van aannames, stereotipes en oorheersende ideologieë. In die film word die ruimtewesens byvoorbeeld beskou as niks meer as “prawns” en “aasdiere” nie. Hulle woon op ashope en hul getal neem verskriklik vinnig toe. Hulle word kollektief uitgebeeld as vuil, grillerige en onaansienlike wesens, in teenstelling met die mense in die film wat oor die algemeen uitgebeeld word as beskaafd, gekultiveerd, skoon en met individuele identiteite. Sodoende word ruimtewesens beroof van individuele identiteite en word hul ook beskou as 'n anonieme kollektiwiteit, soos die ander volgens Lomba (1998:108-109) tydens die koloniale era in groepe gekonseptualiseer is eerder as individueel, ten spyte van die wyses waarop individue in dié groep van mekaar verskil het. Hierdeur word hul kulturele uniekheid – soos dié van gekolonialiseerde mense tydens die koloniale tydperk – ook misken en word hul vervreem van hul unieke identiteite (kyk Ashcroft *et al.*, 1989:10).

Die ruimtewesens word verder beroof van identiteit deur “uit hul plek” te wees, aangesien die spesie afkomstig is van 'n ander planeet en dus werklik “uit hul plek” is. Gedurende koloniale oorheersing is alle nie-Westerse mense beskou as “uit hul plek” (Mohanram, 1999:xiii). Sommige nie-Westerse mense was ook werklik “uit hul plek” (veral in die geval van ingevoerde slawe), maar selfs inheemse mense is op hierdie wyse beroof van identiteit – soos reeds bespreek (in hoofstuk 3) is 'n *plek* 'n bepaler van identiteite. 'n Liggaamlike identiteit sou byvoorbeeld tot 'n spesifieke plek behoort (Mohanram, 1999:xii) en so beklemtoon hierdie idee ook die gewaande hiërargie van volke. Op die aarde het

ruimtesesens byvoorbeeld 'n non-identiteit. Soos in die geval van afgebakende gebiede vir swart mense in die apartheidsera, is daar ook aan ruimtesesens 'n gebied afgesonder wat beskou is as "hul *tydelike* plek". Op hierdie wyse gaan hul unieke identiteit (wat gekoppel is aan hul plek of eie planeet) "verlore". Op die ruimtesesens se eie planeet word hul na alle waarskynlikheid nie beskou as 'n non-identiteit nie. Die postkoloniale diskoers streef egter na die rekonstruksie van die "verlore" identiteit van die ander (Smit, 2006:7). Wikus van der Merwe het (as 'n hibriediese figuur) die ruimtesesens in staat gestel om terug te keer na hul eie planeet. Sonder sy hibriediese identiteit sou hy egter slegs 'n onderdrukker gewees het.

Die bewoning van 'n plek gaan verder gepaard met die gedagte van grense. In kolonialisme was dit van belang om grense tussen die self en die ander te onderhou (byvoorbeeld om "verbastering" te verhoed). Transformasie (of die soeke daarna) deur middel van nabootsing was meer algemeen: die inheemse ander transformeer en poog om soos die Europese self te wees – die self was daarom die meer begeerlike posisie. Uiteraard is sodanige transformasie gedeeltelik van aard. Wikus het egter ironies genoeg volledig getransformeer vanaf self na ander deur middel van sy hibriediese mutasie en toon daardeur dat die grense tussen self en ander op dié wyse ook omvormbaar is. Hibriediteit is daarom ook een van die belangrikste strategieë van die postkoloniale diskoers om die diskoers van die self en die ander te destabiliseer (vgl. Ashcroft, 2001:123). Hierdie stelling word vervolgens bespreek.

#### *4.2.3 Hibriediteit in die film: die geval van Wikus*

Hibriediteit word vergestalt in die film deur die hibriediese transformasie van Wikus van der Merwe se voorkoms en identiteit vanaf 'n mens (self) tot 'n ruimtesesens (ander). Aan die begin van die film word Wikus voorgestel as 'n (normatiewe) hegemoniese Afrikanerman. Hy praat Engels met 'n Afrikaanse aksent en is 'n doelbewuste en ondoelbewuste onderdrukker van ruimtesesens. As mens is Wikus 'n stereotipiese figuur wat voorstellend is van "tipiese" onredelike onderdrukking in terme van wit mense se onderdrukking van ander rasse (in die konteks van die apartheidsera). Sy van, Van der Merwe (vanaf Hollandse oorsprong), kom algemeen voor in Suid-Afrikaanse grappies – wat hoofsaaklik gerig word deur stereotipiese eienskappe soos domheid. In teenstelling met sy aanvanklike onderdrukkende kenmerke is hy deur middel van sy mutasie tot 'n ruimtesesens en gevolglike

nuwe self-bewussyn en identiteit selfs daartoe in staat om die toeskouer te lei na die ervarings van gemarginaliseerde ruimtewesens - en parallel gesproke ook die ervarings van gemarginaliseerdes van apartheid. Gevolglik word hierdie marginalisering aangespreek.

Wikus se liggaamlike mutasie illustreer hoe twee besonder uiteenlopende identiteite poog om te bestaan binne een persoon (kyk Smith & Leavy, 2008:6-7). Vir die grootste gedeelte van die film is Wikus half-mens/half-ruimtewese. Gevolglik besit hy 'n *nuwe* identiteit wat nie ooreenstem met dié van die ruimtewesens of van die mense nie, alhoewel dit beide die mense en ruimtewesens se identiteite aandui. Hierdie unieke vermenging van identiteite illustreer eerstens dat die grense tussen die self en die ander oorskry is en dus performeerbaar en omvormbaar is – wat op sy beurt aanleiding gee tot 'n nuwe tipe verhouding tussen mense en ruimtewesens, en tussen self en ander. Wikus se fisiese transformasie is die eerste stap in die destabilisering van die diskoers van die self en die ander.

**Figuur 4.31.**



**Stilfoto uit *District 9* wat Wikus se fisiese transformasie toon.**

Voorkoms is volgens Mohanram (1999:200) 'n bepaler van die behoort tot 'n normatiewe groep of van 'n nie-normatiewe groep. Op grond van voorkoms is die ruimtewesens in die film beskou as nie-normatief in vergelyking met die mense in die film wat gesien is as die norm. Dus is Wikus se transformasie vanaf 'n normatiewe mens tot 'n nie-normatiewe ruimtewese ironies, aangesien hy *denormaliseer*. In teenstelling hiermee poog die ruimtewesens om te *normaliseer*. Hierdie stelling is waarneembaar deur ruimtewesens wat mensklere dra (figuur 4.32).

**Figuur 4.32.**



**Stilfoto uit *District 9* wat illustreer dat sommige ruimtewesens mensklere dra.**

Die afleiding kan gemaak word dat die ruimtewesens 'n eiesoortige transformasie ondergaan deur die proses van nabootsing. Ook tydens kolonialisme het die swart subjek dikwels gepoog om die kulturele kodes van die Europeërs na te boots as gevolg van 'n gevoel van afhanklikheid en ongelykheid onder die onderdrukte (Fanon, 1986). Die doelbewuste transformasie (van die ruimtewesens in die film) kan beskou word as 'n tipe duplikaat van die vermeende oorspronklike wat die oorspronklike gelyktydig beklemtoon en ondermyn (kyk Mohanram, 1999:192). Hierdie hibridiese mutasie (deur middel van nabootsing of "normalisering") destabiliseer gevolglik die beskouing van die ruimtewesens of ander as "ontoepaslike subjekte" (kyk Bhabha, 1984:321). In teenstelling met hierdie doelbewuste hibridisering van die ander, transformeer Wikus (as normatiewe self) ondoelbewus (en nie uit keuse nie) tot 'n nie-normatiewe ander.

Wikus het egter nie slegs 'n liggaamlike transformasie ondergaan nie. Sy emosionele en sosiale identiteit, sowel as sy lewensomstandighede het ook aangepas by dié van die ruimtewesens, aanvanklik veral ter wille van oorlewing. Die tipe aanpassing is soortgelyk aan die lewensomstandighede van koloniste wat by inboorlinge aangepas het tydens koloniale tydperke. Nuut-aangeleerde eienskappe het tydens die koloniale era die nuweling in staat gestel om in te pas in die omgewing en was ook noodsaaklik vir oorlewing (Kwok-bun *et al.*, 2007:131). Wikus moes ook 'n kontinuum van aanpassingsbesluite in die gesig staar (in terme van lewensomstandighede soos die tipe kos wat hy eet, sy houding, woning en dies meer, aangesien hy skielik nie meer sosiaal aanvaar is nie op grond van sy fisiese

ooreenstemming met die ruimtewesens) – soortgelyk aan die geval van kolonialiseerders tydens die koloniale bestel. Wikus woon byvoorbeeld ook in Distrik Nege in ‘n plakkerskamp; hy eet ook katkos en grawe selfs in vullis vir oorskietkos. Hierdie aanpassing kan ook gekonseptualiseer word as *going native*.

**Figuur 4.33.**



**Figuur 4.34.**



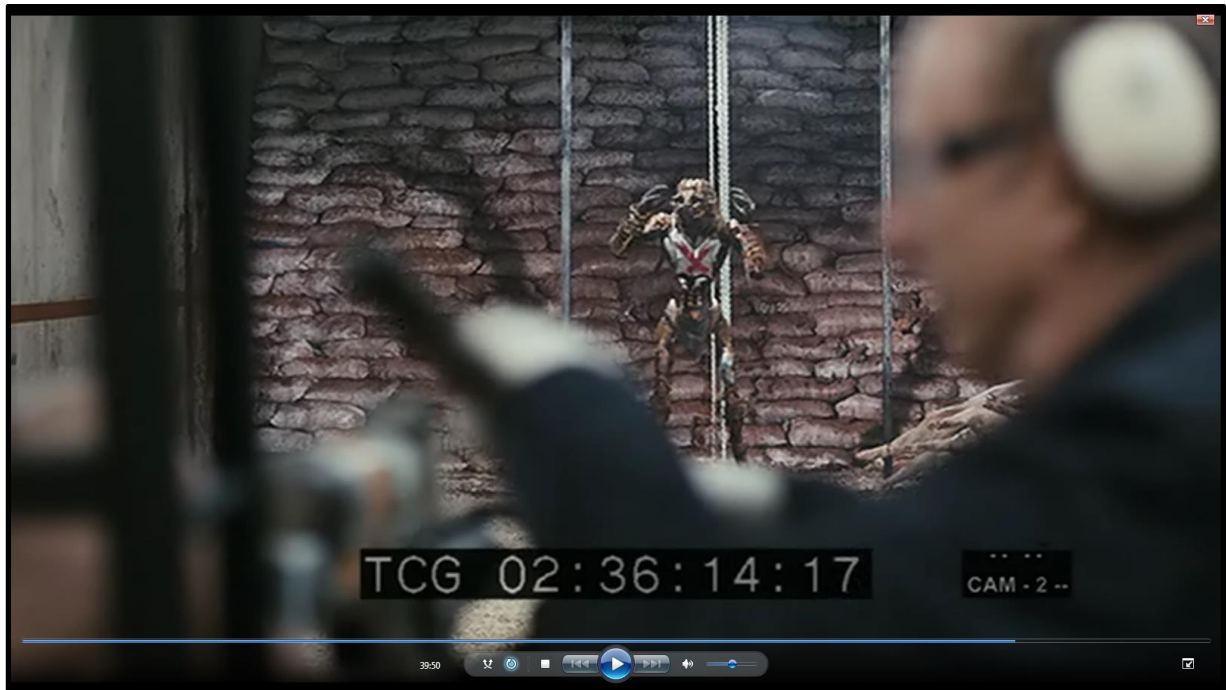
**Stilfoto's uit *District 9* wat toon dat Wikus se lewensomstandighede al hoe meer ooreenstem met dié van die ruimtewesens (vir oorlewing).**

Tydens die koloniale era was *going native* ‘n konsep wat deur kolonialiseerders gevrees is, aangesien dit sou lei tot “kulturele besoedeling en verbastering” (Ashcroft *et al.*, 1998). Kwok-bun (2007:132) noem byvoorbeeld dat die aanpassing by ‘n nuwe omgewing en kultuur (deur houdings en sosiale gedagtegang aan te pas), selfs sou kon lei tot die verandering van kulturele identiteit – wat deur koloniseerders geïnterpreteer is as die “besoedeling” en “verbastering” van hul “suiwer” kultuur en wat sou lei tot “raslose chaos” (kyk Ashcroft *et al.*, 1998 en Loomba, 1998:137). Wikus se karakter illustreer dieselfde vrese. Hy is aanvanklik selfs bereid om sy “vinger” af te kap om hierdie “agteruitgang” te verhoed (soos vroeër geïllustreer in figuur 4.9) en ontken op ‘n aggressiewe wyse dat hy ooreenstem met ‘n ruimtewese (figuur 4.12).

Hierdie ontkenning word later egter omgeskakel deur ‘n proses van *bewuswording* wat aanleiding gee tot ‘n emosionele transformasie wat ook sy self-bewussyn verander het. Aan die begin van die film was Wikus byvoorbeeld ‘n marginaliseerder van ruimtewesens - hy was ook verblind deur ideologieë in so mate dat hy ruimtewesens beide bewustelik en onbewustelik onderdruk het. Wikus se onderdrukkende optrede en superioriteitsbeskouing aan die begin van die film is egter direk teenstrydig met sy reaksie in ‘n toneel waarin hy (in hierdie proses van “bewuswording”) die lewe van ‘n ruimtewese probeer red en ook na dié “prawn” verwys as “a real guy” (figuur 4.35). Vroeër in die film

het Wikus (as mens) egter met opgewondenheid 'n groot aantal ruimtewesens vermoor (as deel van pogings tot sogenaamde bevolkingsbeheer). In die toneel waar hy die wese wil red stel hy vir die eerste maal 'n ruimtewese gelyk aan homself, ten spyte daarvan dat dit 'n beskouing is wat verafsku word deur die mense in die film.

**Figuur 4.35.**



*"You can't use a real guy. He didn't do anything."*

**Stilfoto uit *District 9*: Wikus protesteer teen die gebruik van 'n ruimtewese in 'n wapenseksperiment.**

Soos Wikus se identiteit 'n transformasie na 'n hibriediese toestand ondergaan, verander sy verhouding met die ruimtewesens, en ook daarmee saam die *toeskouer* se beskouing van die ruimtewesens (dit is ook volgens my die doel van dié postkoloniale film). 'n Belangrike toneel in hierdie konteks word geïllustreer in 'n aksietoneel (figuur 4.36) wat selfs 'n vriendskap tussen Wikus en Christopher toon. In hierdie toneel staan hul mekaar by om te ontsnap vanuit die gebou van die MNU - in 'n soektog na die vloeistof (brandstof vir die ruimtetuig) wat gekonfiskeer is deur die MNU - terwyl die weermag op hul skiet.

**Figuur 4.36.**



**Stilfoto uit *District 9*: Wikus en Christopher staan mekaar by om te ontsnap vanuit die gebou van die MNU.**

Wikus se emosionele transformasie bereik 'n klimaks wanneer hy (ten spyte daarvan dat hy geleentheid gehad het om te ontsnap) eerder sy lewe in gevaar stel en selfs bereid is om sy eie lewe op te offer, sodat Christopher Johnson die ruimtewesens kon terugneem na hul eie planeet (figuur 4.37).

**Figuur 4.37.**



*"Take your boy and go home. You have to make it."*

**Stilfoto uit *District 9* waarin Wikus aanbied om die aandag van die MNU se ambagsmanne af te lei (ten spyte daarvan dat hy moontlik kon sterf in die proses), sodat Christopher en sy seun kon terugkeer na hul eie planeet.**

Hierdie tonele in die film dui daarom aan dat Wikus se hibriediese identiteit hom in staat gestel het om binêre denksisteme te ondermyn, te transendeer en te oorwin. Daardeur bevraagteken die postkoloniale film ook koloniale binariteite tussen self en ander. Volgens

Taljard (2010:48) is die waarde van hibriditeit juis daarin geleë dat hibriede verhoudings dualistiese kategorieë en binêre denksisteme destabiliseer en daarom ook gemoeid is met verhoudings wat buite die konteks van “verbastering” van teenoorstaande sisteme voorkom. Hibriditeit in die film bevraagteken nie slegs binêre denkwyses nie, maar ook die ontmensliking en objektivering van die ander. Soortgelyk aan die ruimtewesens word Wikus ook ontmenslik en geobjektiveer deur as ‘n “eksperiment” van die MNU hanteer te word. Wikus is byvoorbeeld onmiddelik as ‘n “besitting” van die MNU beskou, nadat ‘n dokter ontdek het dat hy besig is om te muteer tot ‘n ruimtewese. Hy is daarom ook skielik beskou as ander deur die mense in die film.

**Figuur 4.38.**



*“We need everything... Tissue, bone marrow, blood.”*

**Stilfoto uit *District 9* wat uitbeeld hoe mediese eksperimente op Wikus gedoen word.**

Wikus se eintlike waarde vir die MNU was sy vermoë om die ruimtewese-wapens (wat slegs deur ruimtewesens hanteer kon word) te kon hanteer weens sy muterende DNA. Gevolglik is hy beskou as “the world’s most valuable artefact”. Figuur 4.38 dui aan dat Wikus as muterende wese slegs as ‘n weefselbron gesien is. Hy word verder ook geobjektiveer en ontmenslik (soos die ruimtewesens) deur die Nigeriërs in die film - hoofsaaklik deur die (verlamde) voormalige oorlogsleier, Obasanjo – wat geglo het dat indien hy Wikus se arm verorber, hy ook die vermoë sou kry om die wapens van die ruimtewesens te kan hanteer, aangesien hy glo in *muti*. Soos reeds genoem word die Nigeriërs in die film ook beskou as ‘n

tipe ander. Dit is egter interessant hoe Obasanjo daarna streef om 'n *hibridiese* ander te wees – veral wanneer die hy verkies om te “degradeer” deur gedeeltelik tot 'n ruimtewese te transformeer (Obasanjo was slegs geïnteresseerd in Wikus se gemuteerde arm en verkies dus om te transformeer tot 'n hibridiese wese en nie volkome tot 'n ruimtewese nie). Hierdeur word die kompleksiteit van die sosiale rangorde in die film (waarin die mense bo en die ruimtewesens onder geïntegreer is) terselfdertyd beklemtoon en ondermyn – asof die hibridiese ander vreemd hoër geïntegreer is as die Nigeriërs (wat mense is). Sodoende word die destabiliserende element van Wikus se *nuwe* hibridiese identiteit na vore gebring.

**Figuur 4.39.**



**Stilfoto uit *District 9* waarin Obasanjo Wikus se bloed (van sy muterende arm) van 'n knipmes af lek.**

Onderliggend aan dié sosiale hiërargie is altyd die gestereotipeerde en kollektiewe identiteit van die ander. Soos reeds genoem word Wikus in die film (as 'n hibridiese wese) ook beskou as ander. Ten spyte daarvan dat Wikus ook beskou is as 'n ander, is hy nooit kollektief geïdentifiseer saam die byna twee miljoen ruimtewesens nie. Soos elders genoem word die individualiteit van die ander ontken. Wikus behou egter 'n (nuwe) persoonlike identiteit en word ook steeds op sy naam genoem, ten spyte van sy voorkoms wat ooreenstem met dié van die ruimtewesens. Hy behou selfs sy unieke karaktereenskappe, byvoorbeeld sy liefde om ornamentjies vir sy vrou te maak (figuur 4.40). As ruimtewese het hy byvoorbeeld steeds 'n metaalblommetjie vir sy vrou gevou (figuur 4.41). Dit is duidelik dat die begrip van die ander in die film hierdeur 'n nuwe gedaante kry wat selfs die toeskouer in staat stel om met die ander te identifiseer.

**Figuur 4.40.**



*“Wikus was always making me things. He said that way it means so much more.”*

**Stilfoto uit *District 9* van Tania, Wikus se vrou, wat in ‘n onderhoud ornamente wat Wikus vir haar gemaak het ten toon stel.**

Die komposisie in hierdie toneel skep ‘n intieme ruimte wat Wikus se “huislike” kant en sy seksualiteit (as mens) ten toon stel. Hierdie kant van hom is “verlore” na sy mutasie tot ‘n ruimtewese. In ‘n ietwat sentimentele skoot word sy vrou Tania in hul slaapkamer op hul bed gesien. Haar gesig word afgesny in die komposisie wat haar (in terme van haar vroulikheid of seksualiteit) objektiveer. Sy praat hier oor Wikus se unieke eienskappe as mens – eienskappe wat hy as ruimtewese ook besit.

**Figuur 4.41.**



**Stilfoto uit *District 9* van Wikus (as ruimtewese) wat besig is om ‘n metaalblommetjie vir sy vrou maak.**

Wikus se individualiteit (as ander) destabiliseer nie slegs die kollektiewe identiteit van die ander en die gepaardgaande sosiale hiërargie en binariteite wat bestaan tussens self en ander in die film nie, maar ontwig ook die ontmensliking en objektivering van die ander. Ook dié destabilisering kon slegs geskied deur middel van Wikus se hibriditeit. Behalwe vir Wikus se nuwe fisiese krag na die mutasie, het ook die proses van bewuswording en sy gevolglike emosionele transformasie die bogenoemde destabilisering toegelaat. Voor die mutasieproses was Wikus byvoorbeeld ook 'n onderdrukker en marginaliseerder, en sou hy gevolglik nie 'n hibridiese *tussenruimte* kon beklee het waarbinne ideologiese en marginaliserende praktyke bevraagteken word nie. Dié tussenruimte waarin Wikus geplaas word – as gevolg van sy fisiese en psigiese transformasie – behels daarom 'n nuwe tusseninposisie wat nie net ontstaan as gevolg van die saamvoeging van identiteite nie, maar ook wanneer grense tussen self en ander *ontmoet* en *vervaag* (vgl. Smith & Leavy, 2008:8). Hieruit is dit duidelik dat Wikus se hibridiese identiteit dien as bewys dat grense tussen die self en die ander veranderlik en hervormend van aard is (kyk Smith & Leavy, 2008:6). Volgens Kwok-bun (2007:77) behels die postkoloniale interpretasie van hibriditeit juis om die onderskeid tussen self en ander - asook gepaardgaande ideologieë en onderdrukkende praktyke - te vernietig. Wikus se hibridiese identiteit skep daarom ook 'n liminale ruimte – wat 'n “tussenkategorie” behels waarbinne magsisteme ondermyn word deur middel van 'n nuwe nie-oppermagtige subjektiwiteit (Motha, 2012:17). Individue binne 'n liminale ruimte ervaar 'n vervaging en afwyking van die sosiale standaard en heersende orde van die res van die gemeenskap (José, 2005:202).

In hierdie konteks besit Wikus ook 'n liminale identiteit – wat volgens Leung (2011:1) verwys na 'n onbegrensde identiteit wat gelyktydig bestaan tussen twee afsonderlike stande, maar wat nie tot een behoort nie. Binne 'n liminale ruimte ondergaan 'n identiteit 'n voortdurende proses transformasie - dié identiteit is daarom volgens Leung (2011:2) die proses (van transformasie) self. So 'n identiteit is altyd 'n tydelike en ruimtelike psigologiese oomblik van gebeurlikheid wat nie noodwendig apart bestaan van lyding en verlies nie (Gibb *et al.*, 2008:6). Wikus se liminale identiteit behels byvoorbeeld dat hy dieselfde worstelinge as dié van ruimtewesens ervaar. Daardeur word dié worstelinge van die onderdrukte ander aangespreek. Die grense tussen self en ander, asook die onderliggende ideologieë en marginaliserende sisteme word in so 'n mate geërodeer (deur Wikus se nuwe identiteit) dat

die toeskouers ontnem word van die vrees dat Christopher Johnson gaan terugkeer na die aarde om mensdom te onderdruk soos die Europeërs in die koloniale tydperk inheemse mense onderdruk het. Christopher word intendeel as 'n held beskou.

Die gevolgtrekking kan gemaak word dat Wikus se hibriditeit die diskoers van die self en die ander destabiliseer - aangesien sy hibridiese identiteit die beskouing van die ander as "objekte" en "ondergeskikte subjekte"; hiërargiese beskouings wat behels dat die self bo en die ander onder geposisioneer is (en waarop die identiteit van die onderdrukkers staatmaak); binariteit tussen self en ander; stereotipiese rasbeskouings; asook die viktimisasie en verontregting van die ander suksesvol en effektief verkeerd bewys, aanspreek, bevraagteken, ondermyn en dus destabiliseer. Die film toon daarom ook dat *alle* identiteite muteerbaar is in 'n hibridiese tussenruimte – wat aanleiding gee tot 'n proses van bewuswording – waarin rassspanning geneutraliseer word.

## HOOFSTUK 5

### SAMEVATTING EN GEVOLGTREKKING

---

In 2009 is die bekroonde postkoloniale film *District 9* vrygestel. Die film het heelwat internasionale aandag geniet en die oë van die wêreld opnuut gevestig op Suid-Afrika se troebel rasse-verlede, maar ook op die postkoloniale identiteitsproblematiek in die breë. Die term postkolonialisme verwys nie slegs na 'n strategie van weerstand teen koloniale onderdrukking (byvoorbeeld apartheid) nie (kyk Young, 2001:60), maar dien ook as 'n praktyk van ingryping in hierdie marginalisering (Schwarz & Ray, 2005:4). *District 9* bied effektief teenstand teen dié onderdrukking (spesifiek ten opsigte van die marginalisering van die *ander*). Hierdie skripsie toon hoe die gedagte van hibriditeit (wat 'n sleutelkonsep is van die postkoloniale diskoers) in die film – deur middel van die protagonis Wikus van der Merwe se transformasie vanaf 'n mens na 'n ruimtewese, vanaf 'n normatiewe identiteit na 'n nie-normatiewe identiteit, self na ander (wat in die postkoloniale diskoers gekonseptualiseer is as *going native*) – die diskoers van die self en die ander destabiliseer. Vervolgens word gevolgtrekkings aangebied met verwysings na die vrae soos uiteengesit in die eerste hoofstuk van die skripsie.

#### 5.1 Parallele: filmiese allegorie van Suid-Afrika en apartheid

Watter parallele kan tussen die film en apartheid in Suid-Afrika uitgelig word? Die doel van hierdie navorsingsvraag is nie net om te toon dat onderdrukkende praktyke in die film ooreenstem met dié van die apartheidsbeleid nie – en dat die ruimtewesens daarom as metafore dien vir onderdrukte ras-identiteite van apartheid nie – maar ook om te bewys dat apartheid die filmiese allegorie is van die verhaalgewe van *District 9*. Apartheid verwys, in kort, na die instandhouding, uitbreiding en institusionalisering van geskiedkundige (koloniale) rasse-segregasie (Guelke, 2005:4) wat in 1948 'n wetlike instelling geword het in Suid-Afrika (Dubow, 1991:29), hoofsaaklik met die doel om sogenaamde wit superioriteit en “suiwerheid” te onderhou (Dubow, 1991:1). Hierdie program is ideologies geregverdig deur daarna te verwys as “aparte ontwikkeling” (vgl. Rhodie, 196:69). 'n Groot aantal

ooreenkomste tussen onderdrukkingspraktyke tydens apartheid en gebeurtenisse in die film kom na vore, waarvan die gedwonge verskuiwing van ruimtewesens vanaf Distrik Nege (’n afgebakende gebied vir ruimtewesens) na Distrik Tien die prominentste is. Dié verskuiwing roep ooreenkomste op met gedwonge verskuiwings (veral die verskuiwing van nie-wit mense vanaf Distrik Ses na die Kaapse Vlakte gedurende 1966) tydens die apartheidsera. Hierdie ontruimings het behels dat die ruimte herbenoem en nuut gekonseptualiseer word deur die onderdrukkende regime. Gevolglik verander die konseptuele aard van die ruimte tesame met die inwoners. Gedwonge ontruimings van nie-wit mense vanuit Distrik Ses (wat verklaar is as ’n “slegs blankes” gebied) het behels dat duisende mense gedwing is om hul wonings te verlaat onder die Groepsgebiedwet van 1950 (Zegey, 2001:223). Distrik Nege in die film was ’n oorbevolkte gebied wat vinnig in ’n plakkerskamp ontaard het (soortgelyk aan Distrik Ses in apartheid). Daarom is daar op gedwonge ontruimings van ruimtewesens besluit.

Soortgelyk aan die apartheidsera is ook openbare fasiliteite wetlik beheer in die film, byvoorbeeld “no non-human loitering” gebiede. “Slegs blanke gebiede” in apartheid bewys dat apartheid grootliks op rassisme gebaseer is (Esterhuyse, 1979:11). Rassisme figureer ook in die film in stellings soos: “at least they’re keeping them separate from us”. Rassisme kan in die Suid-Afrikaanse konteks onder andere waargeneem word in beledigende benamings wat aan nie-wit mense verskaf is, byvoorbeeld “kaffer”, wat steeds soms gehoor word. ’n Soorgelyke beledigende kollektiewe bynaam word aan ruimtewesens in die film verskaf, naamlik “prawns”. Hierdie byname (in beide die film en apartheid) het nie slegs op die vermeende “dierlikheid” van die onderdrukte spesie in die film (en rasse in apartheid) gedui nie, maar het ook ’n neerhalende stereotipiese en kollektiewe rasidentiteit tot gevolg wat individue beroof van individuele identiteite (vgl. Rhodie, 1968:74).

Onderliggend aan rassistiese beskouings en praktyke is ook die vrees vir sogenaamde verbastering opvallend in die film en stem ooreen met die afskuwelikheid van die idee van bloedvermenging in die apartheidsera (vgl. Esterhuyse, 1979:11). Nadat Wikus valslik beskuldig is van geslagsgemeenskap met ’n ruimtewese, word hy verwerp deur die mensbevolking. Die film illustreer die intensiteit van die saak in uitsprake soos “I don’t think he can be forgiven – it was like a betrayal”. Volgens die (menslike) samelewing is Wikus ’n

verraaier van alles wat vir mense gangbaar en kosbaar is. Gevolglik is hy nie meer gesien as “een van ons nie” – “he is becoming one of them, a prawn”. Ook die gelykstelling met nie-wit mense in apartheid is beskou as ‘n vorm van rasse-integrasie wat die voortbestaan van die “suiwerheid” van die wit bevolking in die gedrang sou bring (Esterhuyse, 1979:40). In die film is Wikus selfs bereid om sy muterende ledemaat af te kap om aan gelykstelling met ‘n ruimtewese te ontkom. Daardeur het hy ook sy ooreenstemming met ruimtewesens *ontken*. Hierdie reaksie van Wikus is op ‘n manier verstaanbaar, aangesien hy skaars twee dae vroeër self ‘n onderdrukker van ruimtewesens was. Marginaliserende praktyke van die apartheidsbeleid is ook deur ras-ideologieë versier. Dié onderdrukkende sisteem is byvoorbeeld geregverdig deur ideologiese stellings soos “die swart mens moet op sy plek gehou word” en “ons weet wat goed is vir hulle” (Esterhuyse, 1979:14). Ook in die film praat Wikus met skynbare gesag oor “*what the prawn needs*”. Ideologiese beskouings in die film het die mense in so mate verblind dat selfs massamoord aanvaar is deur daarna te verwys as bevolkingsbeheer (“*population control*”). Hierdeur word die magteloosheid en vermeende minderwaardigheid van die onderdrukte beklemtoon.

Volgens Zegey (2001:3) het apartheid hoofsaaklik berus op wit superioriteit teenoor swart ondergeskiktheid. In die film word die ruimtewesens duidelik uitgebeeld as ondergeskikte – parallel aan swart mense se lot in die apartheidsera – deur onderdruk te word op grond van hul sogenaamde minderwaardige identiteit. Hierdie marginalisering stem ooreen met dié van nie-wit rasse tydens die apartheidsera. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die ruimtewesens metafories is vir onderdrukte rasse van apartheid en dat die mense in die film metafories is vir die bevoordeelde wit ras. Hierdie enkele voorbeelde van ooreenkomste tussen die film en apartheid maak dit duidelik dat apartheid die filmiese allegorie is van *District 9*. Die postkoloniale film bied egter weerstand teen die onderdrukkende praktyke wat ooreenstem met dié van die apartheidsbeleid, byvoorbeeld om die mense (veral van die MNU) aan die einde van die film voor te stel as “boosdoeners”, waar hul eerstens beskou is as “helde” wat die land moes beskerm teen *vreemdsoortige* ruimtewesens – en om die ruimtewesens (veral Christopher Johnson) voor te stel as helde wat hul marginalisering kon teenstaan. Op hierdie wyse word die onderdrukking van die *ander* ondermyn.

## 5.2 Postkoloniale beskouings van *andersheid* in die film

Hoe word 'andersheid' in *District 9* getoon, en hoe word dit binne die postkoloniale diskoers gekonseptualiseer? Die doel van dié navorsingsvraag is om te toon dat die beskouing van die ruimtewesens in die film ooreenstem met die konseptualisering van die ander in die postkoloniale diskoers en dat hul daarom ook metafories is vir die onderdrukte ander van die koloniale bestel om sodoende weerstand te bied teen gepaardgaande aannames, ideologieë en rassestereotipering in verband met die ander. Die ander verwys na iemand wie se leefstyl, oortuigings en voorkoms as vreemd beskou word vanuit die self se subjekposisie, aangesien dit verskil van dié van die self (Baaz & Palmberg, 2001:198). Deur die proses van vervreemding (anders-maak) word hierdie verskillendheid getransformeer tot andersheid ('n karaktereienskap van die ander) (Staszak, 2008:1). Gedurende die koloniale bestel is alle "nie-Westerlinge" gekonseptualiseer as die ander deur Europese ontdekkingsreisigers (Baaz & Palmberg, 2001:9). "Nie-Westerlinge" is tydens koloniale oorheersing op grond van hul andersheid beskou as uit-groep wie se identiteit beskou is as minderwaardig (kyk Staszak, 2008:1). Die marginalisering van die ruimtewesens in *District 9* maak dit duidelik dat die ruimtewesens beskou is as onderdrukte uit-groep, en sodoende gekonseptualiseer word as die ander. Daarom word die gevolgtrekking gemaak dat die ruimtewesens in die film metafories is vir die onderdrukte ander tydens die koloniale bestel.

Die andersheid van die ruimtewesens word nie slegs beklemtoon in hul liggaamlike uitbeelding (waardeur hul andersheid op 'n letterlike wyse aangedui word as afstootlik, vreemd, krielrig, grillerig en donker, aangesien hul voorgestel word as 'n ander spesie) nie, maar ook in hul houdings en gewoontes. Hulle eet byvoorbeeld rubber, urineer in die openbaar, praat 'n vreemde klik-taal en eet katkos. Hierdie uitbeeldings beklemtoon "dierlike" eienskappe wat ooreenstem met die wyses waarop kolonialiseerders die ander beskou het in terme van hul voorkoms, gewoontes, taal en dies meer (kyk Loomba, 2005:117). Die onderdrukte gekolonialiseerdes is selfs as *nie-mense* beskou tydens koloniale oorheersing - en is dus verontmenslik (Said, 1979:63 en Loomba, 2005:45). Hierdie verontmensliking word ook in die film uitgebeeld deur die ander voor te stel as 'n ander spesie. Die ander is ook tydens die koloniale era beskou as "besittings" (slawe) van "koloniale meesters" (kyk Ashcroft *et al.*, 1989:10). Daardeur is hierdie onderdrukte mense

geobjektiveer. In die film word ruimtewesens ook geobjektiveer deur beskou te word as die “besitting” van die MNU wanneer hul gebruik word vir mediese eksperimente. Dié eksperimente roep ooreenkomste op met “wetenskaplike” praktyke soos frenologie en poligenisme, wat ook behels het dat eksperimente op die ander gedoen is. Hierdie soort “eksperimente” is algemeen ideologies benader om die vreemdsoortigheid en onderdanigheid van die ander te bevestig (Loomba, 2005:115 en Esterhuyse, 1979:12). In die film het die MNU onder andere eksperimente op ruimtewesens gedoen met die doel om te bepaal hoe om hul wapens te kan hanteer – soortgelyk aan die ander in die koloniale era is ruimtewesens ook beskou as objekte van fassinatie (Devi & Du Bois, 2010).

Die ontmensliking en objektivisering van die ander (in beide die film en in die koloniale era) toon ‘n sosiale hiërargiese posisionering wat behels dat die ander onder en die self bo geposisioneer is (kyk Ashcroft *et al.*, 1998:198-199). Gevolglik besit die ander geen individuele identiteite nie (Loomba, 2005:137). Ook in die film word ruimtewesens kollektief geïdentifiseer as “prawns”. Kollektiewe beskouings van die ander word egter op ‘n aantal wyses gedestabiliseer in die film. ‘n Opvallende voorbeeld in dié verband is in die toneel waar daar na *alle* ruimtewesens verwys word as aasdiere wat in vullis grawe vir oorskietkos (die feit dat hulle tevrede is met “kos wat oorbly” reflekteer moontlik hul lae selfbeeld of hul armoede). In ‘n opvolgende toneel grawe die ruimtewese Christopher Johnson egter nie in vullis vir oorskietkos nie, maar vir gespesialiseerde-tegnologie wat gebruik word om brandstof vir die stilstaande moederskip te kan vervaardig. Hierdeur word die kollektiewe beskouings van ruimtewesens as eenvoudige aasdiere met ‘n lae intellektuele vlak ondermyn.

Behalwe vir die veralgemene kollektiewes is ook die binêre opposisie tussen die self en die ander, mense en ruimtewesens. Onder kolonialisme is die ander byvoorbeeld beskou as barbaars teenoor die Europese self wat as gekultiveerd beskou is (Baaz & Palmberg, 2001:8). In die film word ruimtewesens kollektief uitgebeeld as vuil, grillerige en onaansienlike wesens, in teenstelling met die mense in die film wat uitgebeeld word as redelik beskaafd, gekultiveerd, skoon en met individuele identiteite. Hierdeur stem die onderdrukking van die ruimtewesens in die film verder ooreen met dié van die ander in die koloniale bestel. Kolonialisme het ook hoofsaaklik berus op die instandhouding van grense

tussen die self en die ander (Mohanram, 1999:185). Ook hierdie konsep word gedestabiliseer in die film deur Wikus se oortreding van dié grense deur sy hibridiese transformasie vanaf self na ander.

### 5.3 Postkoloniale hibriditeit en die proses van *going native* in die film

In watter opsigte hou die film die totstandkoming van hibriditeit (deur die proses van *going native*) as geldige subjekposisie voor en hoe dra dit by tot die destabilisering van die gemaklike kategorieë van self en ander in die film? Die doel van hierdie navorsingsvraag is om te toon dat die totstandkoming van hibriditeit (deur die proses van *going native*) in die film die diskoers van die self en die ander destabiliseer. Soos reeds genoem verskyn hibriditeit in *District 9* deur Wikus van der Merwe (die hoofkarakter) se fisiese en psigiese transformasie vanaf self (mens) na ander (ruimtesewese). Volgens die verhaalgewe van die film het Wikus ondoelbewus begin muteer tot 'n ruimtesewese na 'n besoek aan Distrik Nege, waar hy per ongeluk 'n vreemde swart vloeistof – die brandstof vir die stilstandende moederskip van die ruimtesewesens – in sy gesig gesproei het. Gevolglik word Wikus 'n hibridiese wese. Postkoloniale beskouings van hibriditeit verwys na die skepping van nuwe kulturele vorms (wat ook 'n invloed het op houdings, gewoontes en selfs voorkoms) binne die kontakgebiede wat deur kolonisasie geskep is (Ashcroft *et al.*, 1998). Daarom kan daar ook na die term verwys word as kultuurvermenging (Baaz & Palmberg, 2001:13). Beide die koloniseerders en gekolonialiseerdes is geraak deur hierdie kulturele “ruilhandel” (Ashcroft *et al.*, 1998) – daarom dien hibridiese identiteite as bewys dat kulturele en ander grense (tussen die self en ander) veranderlik en hervormend van aard is (Smith & Leavy, 2008:6).

Soos wat Wikus se liggaam muteer het, moes sy emosionele en sosiale lewensomstandighede ook aanpas by dié van die ruimtesewesens vir oorlewing (hy graawe ook byvoorbeeld in vullis vir oorskietkos, eet katkos en woon in 'n plakkerskamp). In kolonialisme het koloniste dieselfde tipe aanpassingsbesluite in die gesig gestaar vir oorlewing, wat aanleiding gegee het tot nuwe aangeleerde eienskappe wat die nuweling in staat gestel het om in te pas in die omgewing (Kwok-bun *et al.*, 2007:131). Hierdie aanpassing staan in die postkoloniale diskoers bekend as *going native*. *Going native* is negatief deur kolonialiseerders geïnterpreteer as “verbastering”, daarom is die konsep

“gevrees” (Ashcroft *et al.*, 1998). Hieruit kan afgelei word dat kolonialiseerders ondoelbewus getransformeer het in hierdie aanpassingsproses. Wikus se karakter toon aanvanklik dieselfde onwilligheid om te transformeer, byvoorbeeld wanneer hy poog om sy muterende “vinger” af te kap.

In die skripsie word die gevolgtrekking egter gemaak dat *going native* as ‘n positiewe proses gesien kan word binne ‘n postkoloniale perspektief. Wikus se emosionele transformasie (as gevolg van sy fisiese mutasie, aanpassingsprosesse en sy gevolglike proses van bewuswording) is byvoorbeeld ‘n belangrike stap in die destabilisering van die diskoers van die self en die ander. Waar Wikus as mens met gemak massamoord kon pleeg, is hy as hibridiese wese daartoe in staat om ‘n ruimtewese te beskou as “*a real guy*” en later ook as ‘n vriend en is hy teen die einde van die film selfs bereid om te sterf vir die ruimtewesens. Dit is duidelik dat Wikus in ‘n gevorderde fase van mutasie (deur die proses van *going native*) nie meer die ruimtewesens beskou as binêre opposisie of as waardelose uit-groep nie. Dus is Wikus geposisioneer in ‘n tussenruimte waarbinne verskillendheid geakkommodeer word sonder ‘n hiërargie gebaseer op ras (of spesie in die film) – dié tussenruimte staan bekend as hibriditeit (Bhabha in Smit, 2006:10). Binne hierdie ruimte word die beskouing van die ander as “objekte” en “ondergeskikte subjekte”; hiërargiese beskouings wat behels dat die self bo en die ander onder geposisioneer is; en die binariteit tussen die self en die ander gedestabiliseer. Wikus se hibridiese identiteit bevestig daardeur ook dat hibriditeit die grense tussen self en ander omvorm, ondermyn en destabiliseer. Wikus destabiliseer verder die negatiewe beskouings van die ander deur (as hibridiese figuur) ook as ander beskou te word (hy word byvoorbeeld ook verontmenslik, geobjektiveer en as nie-normatiewe non-mens beskou). Anders as die ruimtewesens behou hy ‘n persoonlike identiteit (as ander) en word dus nie kollektief geïdentifiseer saam die 1.8 miljoen ruimtewesens nie. Daardeur word die kollektiewe identiteit en stereotipiese beskouing van die ander – asook gepaardgaande verontregting en viktimisasie – ondermyn.

Die gevolgtrekking word gemaak dat Wikus ‘n hibridiese figuur word wat toon dat die grense tussen self en ander veranderbaar is en wat deur middel van sy individualiteit en persoonlike identiteit (as self en as ander) onderdrukkende beskouings van die ander bevraagteken en ondermyn. Daardeur destabiliseer Wikus se hibriditeit die diskoers van die

self en die ander as stabiele entiteite en werk mee om 'n liminale ruimte daar te stel waarin self en ander beide gedestabiliseer en geakkommodeer kan word, aangesien hierdie liminale ruimte 'n nuwe posisie behels wat bestaan in die ruimte tussen die sentrum en marge (vgl. José, 2005:202) en wat aanleiding gee tot 'n nie-oppermagtige subjektiwiteit (Motha, 2012:17). *District 9* bied hierdeur selfs 'n oplossing vir die voortdurende rass spanning in Suid-Afrika - waarbinne (eertydse en nuwe, oftewel koloniale en postkoloniale) kollektiewe identiteite en aannames op grond van ras bestaan. As Suid-Afrikaners hulself egter kan toelaat om te transformeer - om daardeur 'n tussenruimte te beklee waarbinne die grense tussen self en ander vernietig word - sal hul mekaar ook kan beskou as volledig mens (vgl. "a real guy"). Sonder hierdie hibridiese tussenruimte is ons egter almal potensieel slegs "boosdoeners" wat mekaar lewensruimte en identiteit misgun.

#### **5.4 Verdere navorsingsmoontlikhede**

Verdere navorsing kan gedoen word oor die verwantskap tussen postkoloniale hibriditeit en liminale identiteitsvorming. Waar daar na hibriditeit in die postkoloniale diskoers verwys word as 'n "tussenruimte" en "derde ruimte" (Bhabha in Smit, 2006:10 en Ikaas & Wagner, 2009:2), word daar na liminaliteit verwys as 'n "tussenkategorie" wat gelyktydig tussen twee afsonderlike stande bestaan en wat 'n nuwe veranderlike posisie tussen die sentrum en marge behels, maar wat nie tot een van die twee behoort nie (Leung, 2011:1 en José, 2005:202). Liminaliteit skep volgens Ashcroft (2001:130) 'n weg vir postkoloniale hibriditeit – wat verskil in oorweging neem sonder om 'n hiërargiese orde te impliseer. Dié aspekte moet verder ondersoek word.

Daar kan geargumenteer word dat die toeskouers van *District 9* ook in 'n liminale posisie geposisioneer word. Die ruimtewese Christopher Johnson se karakter kan 'n interessante studie behels in dié konteks. Christopher toon hoe (heelwat) toeskouers se bewustheid en besinning oor die self se posisie ook 'n proses van transformasie ondergaan. Waar Christopher byvoorbeeld aanvanklik in 'n negatiewe lig beskou word, word hy aan die einde van die film beskou as 'n gesofistikeerde, genuanseerde wese en as 'n held. Christopher se karaktereenskappe aan die begin van die film is egter dieselfde as aan die einde van die

film. Steeds verander die toeskouer se persepsie van hom. Die toeskouer “transformeer” dus van een sosiale bewustheid na ‘n volgende.

Metaforiese of allegoriese films is dikwels problematies van aard, veral wanneer hiërargiese en stereotipiese beskouings van die ander verder uitgebrei word eerder as om aangespreek en reggestel te word. ‘n Voorbeeld van ‘n moontlike verdere postkoloniale studie in dié verband kan ‘n filmanalise behels van die film *King Kong* (2005) deur die regisseur Peter Jackson. Hierdie film sinspeel op die historiese koloniale bestel in Amerika, veral in terme van slawerny en wit Amerikaners se vrees vir swart mense. In die film is die groot magtige aap die metafoor vir die gevreesde swart slawe. Om voorheen gemarginaliseerde swart mense met ‘n monsteragtige aap te vergelyk is egter uiteraard problematies en stem ooreen met die wyse waarop rassistiese kolonialiseerders die ander beskou het tydens die koloniale bestel. Hierdie metaforiese uitbeelding koppel die onderdrukte gevolglik verder aan ‘n stereotipe, eerder as om hierdie beledigende beskouings te ondermyn.

## BIBLIOGRAFIE

Andersen, L. & Higginbotham, E. 2009. Race and ethnicity in society. Belmont: Wadsworth.

Anon. 2010. Awards for *District 9* (2009).  
<http://www.imdb.com/title/tt1136608/awards>. Datum gebruik: 2010.

Anon. 2009. Sharlto Copley biography. <http://www.sharltocopley.org/>.  
Datum gebruik: 5 Oktober 2009.

Ashcroft, B. 2001. On post-colonial futures. Londen: Continuum.

Ashcroft, B. 2001. Post-colonial transformation. Londen: Routledge.

Ashcroft, B. Griffiths, G. & Tiffin, H. 1998. Key concepts in post-colonial studies.  
Besikbaar: seu.edu.cn.

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. 2006. The post-colonial studies reader.  
Londen: Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. 1989. The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures. Londen: Routledge.

Baaz, M.E. & Palmberg, M. 2001. Same and other. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

Baderoon, G. 2004. The provenance of the term 'Kafir' in South Africa and the notion of beginning.  
[http://web.uct.ac.za/depts/religion/documents/ARISA/2004\\_MS4.pdf](http://web.uct.ac.za/depts/religion/documents/ARISA/2004_MS4.pdf). Datum gebruik: 21 Februarie 2012.

Barron, B. 2008. Tropical medicine's contribution to colonial racism. *Crossroads: an Interdisciplinary Journal for the Study of History, Philosophy, Religion and Classics*, III(I): 86-91.

Barton, A.C. 2009. Funds of knowledge and discourses and hybrid space.  
Besikbaar: msu.edu.

- Bathia, S. 2002. Orientalism in Euro-American and Indian psychology: historical representations of "natives" in colonial and postcolonial contexts. Beskikbaar: indigenospsych.org.
- Betts, R. 1998. Decolonization. Londen: Routledge.
- Bhabha, H. 1984. Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. Beskikbaar: monash.edu.au.
- Bhabha, H. 1985. Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817. Beskikbaar: ufpr.br.
- Botha, P.W. 1985. Address by State President P.W. Botha, August 15, 1985. <http://www.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm>. Datum gebruik: 3 Oktober 2011.
- Bowling, B. & Phillips, C., 2006. Young black people and the criminal justice system. Beskikbaar: kiyon.org.
- Catsoulis, J. 2009. In *District 9*, an apartheid allegory with aliens. <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId-111628060>. Datum gebruik: 29 September 2009.
- Cell, J.W. 1989. The highest stage of white supremacy: the origins of segregation in South Africa and the American South. Beskikbaar: loc.gov.
- Cesaire, A. 1972. Discourse on colonialism. Londen: Review Press.
- Childs, P. & Williams, R.J.P. 1997. An introduction to post-colonial theory. Londen: Prentice Hall.
- Clarke, S. 2004. Stuart Hall: Cultural identity and diaspora. <http://www.rlwclarke.net/courses/lits3304/2004-2005/11bhallculturalidentityanddiaspora.pdf>. Datum gebruik: 5 September 2009.
- Colley, L. 1992. Britishness and otherness: an argument. *The Journal of British Studies*, 31(4): 309-329. Beskikbaar: JSTOR.
- Davis, D. 2008. Dignity, freedom and the post-apartheid legal order: the critical jurisprudence of Laurie Ackermann. Beskikbaar: sabinet.co.za.
- Dennis, R.M. 1995. Social Darwinism, scientific racism, and the metaphysics of race. Beskikbaar: villanova.edu.
- Devi, M. & Du Bois, W.E.B. 2010. Postcolonial theory and literature - Edward W. Said, first wave: colonial discourse.

<http://science.jrank.org/pages/7990/Postcolonial-Theory-Literature.html>. Datum gebruik: 15 November 2010.

Dyer, R. 1997. *White*. Londen: Routledge.

Du Plessis, . 1992. Afrikaner Nationalism, Apartheid and the conceptualization of 'race'. *The Journal of Art History*, 33: 209-237. Beskikbaar: wits.ac.za

Du Toit, A. 2009. Becoming the alien: apartheid, racism and *District 9*. <http://asubtleknife.wordpress.com/2009/09/04/science-fiction-in-the-ghetto-loving-the-alien/>. Datum gebruik: 3 Oktober 2009.

Dubow, S. 1989. Racial segregation and the origins of apartheid in South Africa. Hampshire: Macmillan.

Esterhuyse, W.P. 1979. Afskeid van apartheid. Kaapstad: Tafelberg.

Fanon, O.F. 2008. Black skin, white masks. Beskikbaar: virginia.edu

Foundas, S. 2009. Aliens as apartheid metaphor in *District 9*. <http://www.villagevoice.com/2009-08-11/film/aliens-as-apartheid-metaphor-in-district-9/>. Datum gebruik: 29 September 2009.

Fox, C. 2008. Postcolonial dilemmas in narrative research. *International & Comparative Education*, 38(3): 335-347, Junie. Beskikbaar: Informaworld.

Fuller, D. 1999. Part of the action, or 'going native'? Learning to cope with the 'politics of integration'. Beskikbaar: northumbria.ac.uk.

Gibb, T., Hamdon, E. & Jamal, Z. 2008. Reclaiming agency: learning, liminality and immigrant service organizations. *Journal of contemporary issues in education*, 3(1): 4-16. Beskikbaar: ualberta.ca.

Giliomee, H. 2009. True confessions, end papers and the Dakar conference: A review of the political arguments. *Tydskrif vir Letterkunde*, 46(2), Oktober. Beskikbaar: ajol.info.

Giliomee, H. 2010. The uses of history. Beskikbaar: scielo.org.za.

Gonzalez, N. 2005. Beyond culture: the hybridity of funds of knowledge. Beskikbaar: arizona.edu.

Graves, B. 1998. Frantz Fanon: an Introduction. <http://www.postcolonialweb.org/poldiscourse/fanon/fanon1.html>. Datum gebruik: 15 November 2010.

- Grundlingh, A. 2006. Revisiting the 'old' South Africa: excursions into South Africa's tourist history under apartheid, 1948–1990. *South African historical journal*, 56 (2006): 103-122, . Beskikbaar: sun.ac.za.
- Guelke, A. 2005. Rethinking the rise and fall of apartheid. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Gutierrez, G., Inda, C. & Eagleon, J. 1988. A theology of liberation: history, politics, and salvation. Beskikbaar: ise.virginia.edu.
- Gunkel, H. & Köning, C. 2009. Illegible.  
<http://recordingsurface.blogspot.com/2010/02/17/illegible/>. Datum gebruik: 29 September 2009.
- Harvey, R. 2001. The fall of apartheid: the inside story from Smuts to Mbeki. Basingstoke: Palgrave.
- Henthorne, T. 2008. Conrad's Trojan horses: imperialism, hybridity, and the postcolonial aesthetic. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Huggan, G. 2001. The postcolonial exotic: marketing the margins. London: Routledge.
- Huchzermeyer, M. 2003. A legacy of control? The capital subsidy for housing, and informal settlement intervention in South Africa. *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(3):591-612, September. Beskikbaar: abahlali.org.
- Ikas, K. & Wagner, G. 2009. Communication in the third space. New York: Routledge.
- José, L. 2005. Identity as liminality in post-colonial fiction. Beskikbaar: ual.es.
- Kalra, V.S., Kaur, R. & Hutnyk, J. 2005. Diaspora & hybridity. Beskikbaar: pncc.kr.
- Kapoor, I. 2008. The postcolonial politics of development. New York: Routledge.
- Kearney, R. 2003. Strangers, gods and monsters. Londen: Routledge.
- Kruger, R. & Zegeye, A. 2001. Culture in the new South Africa. Kaapstad: Kwela Books.
- Kwok-Bun, C., Walls, J.W. & Hayward, D. 2007. East-West identities: globalization, localization, and hybridization. Boston: Brill.
- Labuschagne, F.J. & Eksteen, L.C., eds. 1993. Verklarende Afrikaanse woordeboek. Pretoria: Van Schaik.

- Lacan, J. 1949. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. Beskikbaar: valdosta.edu.
- Lacan, J. 1970. Of structure as the inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever. Beskikbaar: shi.or.th.
- Leung, K. 2011. Foreign fear in Lamerica: exile, liminality, and hybridity in refugee as monster. *The Western Undergraduate Journal of Film Studies*, 2(1): 1-6, Mei. Beskikbaar: uwo.ca.
- Levy, P.I. 1999. Sanctions on South Africa: what did they do? Beskikbaar: yale.edu.
- Loomba, A. 2005. Colonialism/postcolonialism. London: Routledge.
- Lustig, M.W. & Koester, J. 2006. Intercultural competence: interpersonal communication across cultures. Boston: Pearson.
- Mandela, N. 1964. Nelson Mandela's statement from the dock at the opening of the defence case in the Rivonia Trial. [www.anc.org.za/show.php?id=3430](http://www.anc.org.za/show.php?id=3430). Datum gebruik: 10 September 2013.
- Mathabane, M. 1998. Kaffir boy: the true story of a black youth's coming of age in apartheid South Africa. New York: Simon & Schuster.
- Maylam, P. 1995. Explaining the apartheid city: 20 years of South African urban historiography. *Journal of Southern African Studies*, 21(1): 19-38, Augustus. Beskikbaar: JSTOR.
- McLeod, J. 2007. The Routledge companion to postcolonial studies. London: Routledge.
- McWhorter, L. 1999. Bodies and pleasures: Foucault and the politics of sexual normalization. Beskikbaar: bc.edu.
- Mingers, J. & Willcocks, L. 2004. Social theory and philosophy for information systems. Beskikbaar: johnwiley.com.au.
- Mishra, V. & Hodge, R.I.V. 1991. An introduction to post-colonial theory. *New literary history*, 36(3):375 – 402.
- Mohanram, R. 1999. Black body: women, colonialism and space. Suid-Wallis: Allen & Unwin.
- Moore-Gilbert, B. 1997. Postcolonial theory: contexts, practices, politics. London: Verso.
- Morris, M. & Padayachee, V. 1988. State reform policy in South Africa. Beskikbaar: ukzn.ac.za.

- Motha, S. 2012. Colonial sovereignty, forms of life and liminal beings in South Africa. Beskikbaar: bbk.ac.uk.
- Primoratz, I. & Pwokovic, A. 2006. Identity, self-determination and secession. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Rhodie, N.J. 1968. Apartheid and partnership. Pretoria: Academica.
- Richard, G. 1997. Race, racism and psychology. London: Routledge.
- Said, E.W. 1985. Orientalism reconsidered. Beskikbaar: Clarkson.edu.
- Said, E. 1985. Orientalism: western representations of the Orient. Beskikbaar: rlwclarke.net.
- Singh, J. & Houtum, H. 2002. Post-colonial nature conservation in Southern Africa: same emperors, new clothes? Beskikbaar: ruhosting.nl.
- Savage, A. 2009. Xenophobia, racism drive alien relocation in *District 9*. <http://www.wired.com/underwire/2009/08/xenophobia-racism-drivealien-relocation-in-district-9/>. Datum gebruik: 29 September 2009.
- Schwarz, H. & Ray. 2005. A companion to postcolonial studies. Malden: Blackwell Publishing.
- Smit, H. 2006. Postkoloniale terugskrywing: verset teen of verbond met kolonialisme; Tweespoor (Kortprosa). Beskikbaar: scholar.sun.ac.za.
- Smith, D. 2009. *District 9*: South Africa and apartheid come to the movies. <http://www.guardian.co.uk/film/2009/aug/20/district-9-south-africaapartheid>. Datum gebruik: 29 September 2009.
- Smith, K.E.I. & Leavy, P. 2008. Hybrid identities: theoretical and empirical examinations. Boston: Brill.
- Smith, L.C. 2006. Cross-cultural hybridity in James Fenimore Cooper's *The Last Mohicans*. Beskikbaar: lcu.edu.cn.
- Spangenthal-Lee, J. 2009. *District 9*: Apartheid, xenophobia, and human shrimps. <http://www.thestranger.com/seattle/Content?oid=2018175>. Datum gebruik: 29 September 2009.
- Spivak, G.C., 1999. A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Staszak, J.F. 2008. Other/otherness. *International Encyclopaedia of Human Geography*. Beskikbaar: unige.ch.

- Taljad, M. 2010. Kleurvol hibried: kleur kom nooit alleen nie en die talige ruimte van saambestaan. Beskikbaar: [oulitnet.co.za](http://oulitnet.co.za).
- Thomas, P.H.J., Van der Merwe, G.G. & STOOP, B.C. 2008. Historiese grondslae van Suid-Afrikaanse privaatreg. Durban: Butterworth.
- Thompson, L.M. 1962. Afrikaner nationalist historiography and policy of apartheid. *Journal of African History*, III, I, 125-141.
- Tuckwell, G. 2002. Racial identity, white counsellors and therapists. Philadelphia: Open University Press.
- Viljoen, B.J. 1905. My Reminiscences of the Anglo-Boer War. Beskikbaar: [freeinfosociety.com](http://freeinfosociety.com).
- Visel, R. 1988. Othering the self: Nadine Gordimer s colonial heroines. Beskikbaar: [synergiesprairies.ca](http://synergiesprairies.ca)
- Van den Berg, C. 2011. Postkoloniale literatuur en die representasie van trauma: 'n verkenning van verkenning. Beskikbaar: [oulitnet.co.za](http://oulitnet.co.za).
- Van der Merwe, J.P. 2009. Afrikaner values in post-apartheid South-Africa: an anthropological perspective. Beskikbaar: [uovs.ac.za](http://uovs.ac.za).
- Williams, P. & Chrisman, L. 1994. Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. New York: Columbia University Press.
- Willis, D. 2010. Black Venus: they called her "Hottentot". Beskikbaar: [jhu.edu](http://jhu.edu).
- Young, R.J.C. 1995. Colonial desire: hybridity in theory, culture and race. Londen: Routledge.
- Young, R.J.C. 2001. Postcolonialism: an historical introduction. Oxford: Blackwell.
- Zegeye, A. 2001. Social identities in the New South Africa. Kaapstad: Kwela.