

'n Ondersoek na toleransie en abjeksie in *Santa Gamka* (Eben Venter) en *Een schitterend gebrek* (Arthur Japin)

F. COERTZEN

Studentenommer: 20395027

Verhandeling voorgelê vir die graad Magister Artium in Afrikaans en Nederlands aan die Noordwes-Universiteit.

Studieleier: Prof. A. Nel
Medestudieleier: Dr. P.L. van Schalkwyk

Vanderbijlpark

2014

Bedankings

Ek wil die hoogste eer en lof betuig aan my Hemelse Vader vir die geleenthede en talente wat ek ontvang het.

My man, Johan, vir jou ongelooflike geduld, liefde, ondersteuning en motivering. Dankie dat jy altyd in my glo.

Prof. Adéle Nel vir haar verstommende kennis en entoesiasme waarmee sy alles aanpak. Haar leiding, nie net ten opsigte van hierdie verhandeling nie, maar ook in my persoonlike lewe, is vir my 'n inspirasie.

Dr. Phil van Schalkwyk vir sy insig en kennis. Hierdie verhandeling sou onmoontlik wees was dit nie vir die grondlegging van beide my studieleiers nie.

My ma, Amélia Eloff, vir haar belangstelling, motivering, en gebede. Die feit dat sy trots is op my, motiveer my om altyd meer en beter te doen.

In memorium ook aan my pa, Christie Ferreira, wat my altyd laat glo het dat ek tot enigiets in staat is.

Finansiële bystand van die Suider-Afrikaanse Vereniging vir Neerlandistiek, asook die Noordwes Universiteit word hiermee erken. Alle menings wat in hierdie verhandeling uitgespreek word behoort uitsluitlik aan die skrywer, en bogenoemde instansies kan nie verantwoordelik gehou word vir enige gevolge wat dit mag veroorsaak nie.

Opsomming

In hierdie verhandeling word ondersoek ingestel na die meervlakkige konsepte van *toleransie* en *abjeksie* wat wêreldwyd toenemend relevant is. Die wyse waarop hierdie terme neerslag vind in literêre werke word ontleed aan die hand van twee romans, naamlik *Santa Gamka* (2009) van Eben Venter en *Een schitterend gebrek* (2003) van Arthur Japin. Hoewel die romans uit twee verskillende wêrelddele en historiese tydperke kom, en op historiese, sosiaal-politiese en op individuele vlak verskillend daar uitsien, speel toleransie en abjeksie in beide romans 'n deurslaggewende rol in die narratief. Die belangrikste raakpunte wat na vore kom, is die interrelasie tussen toleransie en abjeksie, en hoe die twee verskynsels apart sowel as met mekaar in werking tree in die romans. In albei tekste word die begrippe *toleransie* en *abjeksie* ook om verskillende redes geproblematiseer. Hierdie redes sluit onder andere in velkleur, skoonheid, ruimte en grense. Ook is die manifestasie van toleransie en abjeksie in hierdie romans insiggewend in vergelyking met die realiteit, want dit weerspieël die werklike situasies in hul onderskeie lande, naamlik Suid-Afrika en Nederland. Hierdie twee lande se geskiedenis en sieninge van toleransie kan as teenpole gesien word: Suid-Afrika se intoleransie word gekenmerk deur apartheid, terwyl Nederland se veel geprysde verdraagsaamheid wêreldwyd bekend is.

Daar word in die analise van die gekose romans gefokus op die invloed van sowel toleransie as abjeksie op die onderskeie hoofkarakters met die klem op liggaamlikheid – nie alleen liggaamlike voorkoms nie, maar ook liggaamlike seksuele praktyke. Daar word aangetoon dat ruimtelike situering in spesifieke plekke, sowel as ruimtelike verplasing direk aan toleransie en abjeksie gekoppel kan word. In ooreenstemming met hul ruimtelike migrasie, wys die romans dat grense, begrensing en grensoorskryding vir die protagoniste van die romans van uiterste belang is. Grense wat as beperkend ervaar word en verwerping of intoleransie tot gevolg het, word dikwels terselfdertyd 'n deurgang na aanvaarding of toleransie.

Sleuteltermes: toleransie; abjeksie; liggaam; seksualiteit; ruimte; migrasie; grense; *Santa Gamka*; Eben Venter; *Een schitterend gebrek*; Arthur Japin

Abstract

In this dissertation, research is aimed at the multifaceted concepts of *tolerance* and *abjection*, which are becoming increasingly relevant worldwide. The way in which these terms are integrated into literary works is analysed with reference to two novels, namely *Santa Gamka* (2009) by Eben Venter and *Een schitterend gebrek* (2003) by Arthur Japin. Both novels include tolerance and abjection as a significant part of their narratives, yet they originate from two different parts of the world, are set in two different periods of time and also differ at historical, social-political and individual levels. In this study, the most significant similarity between the novels is how tolerance and abjection take effect, both independently and together. In both novels, *tolerance* and *abjection* are, for various reasons, problematised. These reasons include: skin colour, beauty, space and borders. When compared to reality, the manifestation of tolerance and abjection in the novels is also illuminating, because it reflects the actual situations in their respective countries, namely South Africa and The Netherlands. The history and views of tolerance in these two countries can be seen as opposite: South African intolerance is characterised by apartheid, while the praised tolerance of The Netherlands is known worldwide.

The analysis of the novels focuses on the influence of tolerance and abjection on the main characters, with the emphasis on the body – not only in terms of physical appearance, but also sexual practises. The study demonstrates that specific spaces, as well as spatial displacement, can be linked directly to tolerance and abjection. In accordance with their spatial migration, the novels show that borders, boundaries and overstepping boundaries are of the utmost importance to the protagonists. Borders that are experienced as limiting and result in rejection and intolerance are often simultaneously a passage to acceptance and tolerance.

Key terms: tolerance; abjection; body; sexuality; space; migration; borders; *Santa Gamka*; Eben Venter; *Een schitterend gebrek*; Arthur Japin

Inhoudsopgawe

Hoofstuk 1: Inleiding.....	1
1. Kontekstualisering	1
1.1. Inleiding	1
2. Probleemstelling.....	7
2.1. Probleemvrae	7
2.2. Doelstellings	7
3. Metode van ondersoek.....	8
Hoofstuk 2: Teoretiese Raamwerk	10
1. Inleiding.....	10
1.1 Definisie en kontekstualisering van die begrip <i>toleransie</i>	11
1.2 Historiese agtergrond.....	15
1.2.1 Vrees as struikelblok vir toleransie	18
1.2.2 Verwerping as struikelbolk vir toleransie	19
1.2.3 Identiteit as struikelblok vir toleransie.....	20
1.3 Kontekstualisering van toleransie in Nederland	21
1.3.1 Religie en toleransie	25
1.3.2 Kulturele toleransie	33
1.4 Die geskiedenis van toleransie in Suid-Afrika	36
1.5 Postapartheid Suid-Afrika	39
2. Abjeksie	41
2.1 Definisie en kontekstualisering van die begrip <i>abjeksie</i>	42
2.2 Abjeksie en die konflik met die moeder	44
2.3 Abjeksie en die liggaam	46
2.4 Ruimte en abjeksie	50
2.5 Abjeksie en grense	53
2.6 Die funksie van abjeksie	54
3. Samevatting	55
Hoofstuk 3: Abjeksie en toleransie in <i>Santa Gamka</i> deur Eben Venter.....	57
1. Inleiding.....	57

2. Die oeuvre van Eben Venter	57
2.1 Algemene Kenmerke	58
2.2 Waar pas Santa Gamka in?	62
2.3 Resepsie	64
3. <i>Santa Gamka</i> – Fabula en konteks	64
4. Ruimte	67
4.1 Titel en ruimte	69
4.2 Die ruimte van die pottelbakkersoond	70
4.3 Plaasroman	71
4.4 Dorpsroman	81
4.5 Stad	84
4.6 Die lughawe as ruimte	88
4.7 Migrasie	94
5. Grense	97
5.1 Die poëtika van grense	99
5.1.1 Topografiese grense	100
5.1.2 Tekstuele grense	101
5.1.3 Epistemologiese grense	102
5.1.4 Simboliese grense	103
5.1.4.1 Menseverhoudinge en simboliese grense	105
5.1.4.2 Magsverhoudinge en simboliese grense	108
5.1.4.3 Vrees, geweld en toleransie	111
5.1.5 Temporele grense	111
5.2 Rassisme, toleransie en abjeksie	113
5.3 Sewe kliënte	117
6. Die liggaam, toleransie en abjeksie	119
6.1 Identiteit	121
6.2 Seksualiteit	125
7. Samevatting	128
Hoofstuk 4: Toleransie en abjeksie in <i>Een schitterend gebrek</i> deur Arthur Japin	129
1. Inleiding	129

2. Die oeuvre van Arthur Japin.....	129
2.1 Algemene kenmerke	130
2.2 Resepsie.....	131
3. <i>Een schitterend gebrek</i> – Fabula en konteks	132
3.1 Wie was Casanova?.....	133
4. Ruimte.....	134
4.1 Amsterdam as stedelike ruimte.....	135
5. Grense	141
5.1 Topografiese grense	141
5.2 Tekstuele grense	142
5.3 Epistemologiese grense	143
5.4 Simboliese grense	146
5.5 Temporele grense.....	149
5.5.1 Liefde en gevoel teenoor verstand en intellek	150
6. Die liggaam	153
6.1 Skoonheid.....	157
7. Samevatting	161
Hoofstuk 5: Gevolgtrekking	162
Bronnelys	167

Hoofstuk 1: Inleiding

1. Kontekstualisering

1.1. Inleiding

Die gebeure van 9/11 kan as 'n historiese keerpunt gesien word in die Westerse geskiedenis, want die terreuraanval op die World Trade Centre in die VSA het veroorsaak dat daar wêreldwyd met ander oë na toleransie gekyk word. Tydens die finalisering van hierdie studie is skokgolwe weer eens die wêreld ingestuur na die terreuraanval op die Westgate-winkelsentrum in Kenia, en die abjekte beelde van vernietiging en die sinlose sterwe van onskuldige slagoffers. Weer eens kan die skuld voor die deur van intolerante fundamentaliste gelê word. Die implikasie is egter dat hierdie gebeure óók 'n historiese keerpunt vir Afrika is, want hoewel minder omvangryk, weerspieël die gebeure 'n soortgelyke geestesingesteldheid as die van 9/11.

In 'n oorsigartikel oor die aanval in Nairobi skryf die Amerikaanse joernalis, Eve Fairbanks (2013:5), dat daar 'n rede is hoekom Al-Sjabaab terroriste juis die winkelsentrum as ruimtelike teiken gekies het in plaas van 'n regeringsgebou of 'n straat in die middestad. Volgens Fairbanks (2012:5) staan winkelsentrums al hoe meer sentraal tot die stedelike bestaan in Afrika en is hulle die hartklop van die vasteland se snelgroeïende stede; “plekke waar enigeen van 'n diplomaat in 'n snyerspak, 'n rugsakreisiger in 'n *surfer*-kortbroek en 'n middelklas-jappie tot armes uit plakkersbuurte bymekaar kom om die droom uit te leef van 'n toekomstige Afrika.”

Die twee torings van die Westerse World Trade Centre, sowel as die diverse glansgange van die Afrika-winkelsentrum, kan gevolglik gesien word as dié ruimtelike manifestasie van toleransie of vreedsame naasbestaan. Die vernietiging daarvan dui dus insgelyks op die simboliese vernietiging van 'n gemeenskaplike droom van

ekonomiese welvaart en menslike naasbestaan. Die stelling kan gemaak word dat nóg die Weste, nóg Afrika gevrywaar is van intolerante fundamentaliste wat daarna mik om 'n spesifieke wêreldorde te vernietig.

Die aanslag van 9/11 het terselfdertyd ook vêrreikende gevolge vir die Europese Unie en spesifiek ook Nederland waar onverdraagsaamheid teenoor godsdienstige en kulturele groepe, asook migrante, toeneem. As gevolg van Nederland se alombekende tolerante aard, is daar die afgelope dekade geleidelik tot die besef gekom dat hulle dalk juis as gevolg van hulle toleransie op 'n gevaarlike situasie afstuur. Xenofobie word die nadraai van die oop arms waarmee hulle vreemdelinge ontvang (het). Geweld begin kop uitsteek teenoor migrante (wat meestal Moslems is), en die kunstenaar Theo van Gogh word in November 2004 koelbloedig op straat vermoor. Theo van Gogh was 'n filmmaker en rubriekskrywer, wat nie geskroom het om uitlatings te maak oor ander kultuurgroepe nie. Suid-Afrika, wat nie tradisioneel tolerant teenoor ras en kultuur is nie, sukkel ook met probleme soos die bogenoemde, terwyl Nederland wat alombekend is vir sy tolerante aard, ook nou met hierdie kwessies worstel. Die twee uiterstes van die belewing en uitleef van toleransie loop egter uit op dieselfde toestand van geweld, onverdraagsaamheid, rassisme en xenofobie. Dit bring vrae na vore oor die werklike aard van toleransie in Nederland, maar ook in Suid-Afrika.

Anna Korteweg (2005:208) maak dit duidelik dat die veel geprysde en gekoesterde Nederlandse verdraagsaamheid nie noodwendig dui op die aanvaarding van ander groepe nie, maar eerder die vorm aanneem van 'n parallelle bestaan, naas mekaar, sonder interaksie. Korteweg (2005:211) sê ook dat Nederland 'n skoolvoorbeeld van 'n Westerse nasiestaat is, waarvan die multikulturele beleid vanaf die jare tagtig tot en met die jare negentig nóg verweef is met 'n beleid wat gerig is op individuele integrasie. Die beleid beheer egter nie dit wat in die werklikheid aan die gang is nie, naamlik dat die migrante groepe juis nie integreer nie, maar afsonderlike lewens lei net soos wat hulle sou in hulle land van oorsprong. Die skuld vir die sogenaamde val van integrasie word eensydig by die migrante gesoek, terwyl die moontlike tekortkominge van die

land van bestemming misgekyk word (Korteweg, 2005:213). Migrante in Nederland bly die “ander” en word nooit deel van “ons” nie. Ook in Suid-Afrika is daar die verskynsel dat sekere individue en groepe mekaar slegs verdra ter wille van politieke korrektheid. Rassisme en xenofobie broei onder die oppervlak ten spyte van die feit dat apartheid iets van die verlede is.

Die romans wat vir hierdie studie belangrik is, is: *Santa Gamka* deur Eben Venter en *Een shitterend gebrek* deur Arthur Japin. My keuse van romans berus op die relevansie ten opsigte van die onderwerp van toleransie en abjeksie, beide kontekstueel en wat karakter betref. Hoewel hierdie romans uit twee verskillende wêrelddele en twee verskillende historiese tydperke kom, hou beide tekste met toleransie en abjeksie verband. In beide tekste word die begrip *toleransie* ook om verskillende redes, onder andere ras, skoonheid, ruimte en grense, geproblematiseer. Die toleransie in albei tekste kan met twee faktore in verband gebring word, naamlik die liggaamlike en die ruimte. Ten opsigte van toleransie blyk dit dat daar twee teenpole is. Enersyds verdraagsaamheid en andersyds verwerping. Hierdie verwerping manifesteer as abjeksie, wat terselfdertyd ook ’n mate van fassinatie inhoud.

Volgens die Merriam-Webster (2010) aanlynwoordeboek is die woord abjek afkomstig van die Latyn *abjectus*, meer spesifiek die komponente *ab-* (“to cast off”) en *jacere* (“to throw”). Dit het dus te doen met verwerping, afkeur en afstootlikheid. Julia Kristeva (1982:10) begin haar boek, *Powers of Horror*, met die volgende beskrywing van abjeksie: “There looms, within abjection, one of those violent, dark revolts of being, directed against a threat that seems to emanate from an exorbitant outside or inside, ejected beyond the scope of the possible, the tolerable, the thinkable.”

Kelly Oliver (1998) bring ook abjeksie met identiteit in verband, en sy maak die stelling dat subjektiewe identiteit en groepsidentiteit gevorm word deur enige iets wat ’n mens se eie grense bedreig. Abjeksie as konsep het baie te doen met toleransie van die self, soos Patricia MacCormack (2006) dit stel: “Abjection describes conditions of the flesh beyond the tolerance of our psyches toward that who we are”. Abjeksie het met

ander woorde te doen met die verwerping en uitwerping van dinge wat vir die subjek walglik is, maar dit het tot 'n groot mate ook te make met die abjeksie in onself, hoe abjeksie die bewustheid van identiteit en sterflikheid verskerp. Alhoewel abjeksie introspeksie ten opsigte van identiteit uitlok, maak Mikhail Bakhtin (1984:287) dit duidelik dat identiteit nie slegs aan die individu behoort nie, maar deur almal gedeel word: "I am conscious of myself and become myself only while revealing myself for another, through another, and with the help of another". In die gekose romans word die hoofkarakters se identiteit gevorm deur die karakters om hulle, al is dit met 'n intolerante ingesteldheid.

Kristeva (1982:13) maak dit duidelik dat abjeksie nie afkomstig is uit 'n gebrek aan reinheid of gesondheid nie, maar uit dit wat identiteit, sisteem en orde omvêrgooi. Abjeksie spruit ook uit dinge wat nie grense, posisies en reëls respekteer nie, maar wat liminaal en dubbelsinnig is. Die liggaamlike abjeksie wat die hoofkarakters van *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek* beleef, is eerstens as gevolg van hul seksuele praktyke, spesifiek prostitusie. Tweedens kan abjeksie ook toegeskryf word aan beide hoofkarakters se voorkoms.

Lucia, in *Een Schitterend gebrek*, beleef verwerping as gevolg van die uiterlike skending aan haar gesig. Haar skending laat haar besef dat Giacomo (haar verlore liefde) ook nie aanvaar sal word as sy met hom getroud is nie: "Zijzelf, maar ook haar man zal door haar lelijkheid nooit geaccepteerd worden in de society-kringen van Venetië" (Bertens, 2003).

Lucia worstel met die konsep van liefde, haar liggaamlike grense en die reaksie van ander mense teenoor haar. Sy gebruik maskers om die effek wat sy op ander mense het te reguleer. Umberto Eco (2004:275) maak dit duidelik dat die invloed van die subjek 'n groot rol begin speel het ten opsigte van die ervaring van skoonheid in die agtiende eeu. Dit is om hierdie rede dat Lucia dit regkry om aanvaar te word met die voiles wat sy dra. Hierdie voiles bedek haar gesig en word eksklusief vir haar gemaak van verskillende materiale en verskillende patrone om die gedeeltes van haar gesig wat geskend is, te verberg. Dit verleen ook aan haar 'n mate van misterie. Haar

persoonlikheid word nie onderdruk deur die skending aan haar gesig nie. Deur hierdie skending met 'n voile te bedek, word haar voorkoms minder belangrik geag en haar opinies en persoonlikheid beklemtoon.

Die seksuele praktyke van die hoofkarakters, asook die ruimtelike situering, is “out of place”. Cresswell (2004:103) verduidelik hierdie konsep as volg: “When something or someone has been judged to be ‘out-of-place’ they have committed a transgression. Transgression simply means ‘crossing a line’ [...] Often, when people, things and practises are seen as ‘out-of-place’ they are described as pollution and dirt.” Lucky en Lucia se prostitusie word as *buite plek* (“out-of-place”) gesien, en hiermee saam hul liggame. Die prostitusie maak hul optrede abjek, want prostitusie bedreig sosiale konstrunkte. Dit plaas hulle op die periferie van sosiale aanvaarbaarheid as gevolg van hul liggaamlike optrede.

In *Een schitterend gebrek* is daar ook sprake van tolerante en abjekte ruimtes. Prostitusie word in Amsterdam net in sekere plekke as toelaatbaar en aanvaarbaar beskou, terwyl dit onaanvaarbaar in ander gebiede binne die stad is. Philip Hubbard (Cresswell, 2004:108) se navorsing toon aan dat prostitusie as “out-of-place” gesien word in sekere plekke, maar aanvaarbaar beskou word in ander plekke. Die een plek waar prostitusie as aanvaarbaar beskou word in die roman is binne die tronk waar die prostitute vergader. Die tronk is geleë in 'n gebied waar prostitusie toegelaat word. Hierdie plek waar hulle vergader word egter 'n toerisme-aantreklikheid. Hulle word daar uitgestal vir toeriste om na te kyk, en hierdie ruimte word by uitstek abjek. Hierdie rooiligdistrikte word verdra sodat hierdie praktyke tot slegs sekere ruimtes beperk word (Cresswell, 2004:108). “Thus places of abjection are created and tolerated on the margins of city centres” (Cresswell, 2004:108).

Die klein dorpie, Santa Gamka, waar Lucky woon, word vir hom 'n vreemde plek as gevolg van die meerderheid mense wat nie kan verdra wat hy doen nie. Hy ervaar nie toleransie ten opsigte van prostitusie nie as gevolg van die bekrompe mentaliteit en grense van die sosiale orde in die klein dorpie. Hy word aangeval en in 'n oond gegooi as straf vir sy dade. Hy ervaar egter wel toleransie vanaf sy kliënte as gevolg

van hul eie selfsugtige bevrediging. Dit is juis hier waar die ingewikkelde problematiek van die roman ten opsigte van toleransie na vore kom. Die Karoo ruimte word in hierdie roman ontmasker en gedemitologiseer. Die mitiese eienskappe wat aan hierdie ruimte gekoppel word word hier ontmasker, en 'n ruimte wat nader aan die werklike aard van die Karoo is, word uitgebeeld. “Dis 'n wêreld waar rassisme, armoede, droogte en geweld gedy” (Human, 2009). Die werklike aard van die realiteit wat in die ruimte manifesteer, word hier uitstekend uitgelig.

Die Hollandse toleransie word direk in *Een schitterend gebrek* aangespreek, sowel as teëgegaan en as vals beskuldig. Hierdie roman weerspieël die werklikheid, al is dit terugskouend 'n historiese roman. Die hedendaagse werklikheid ten opsigte van toleransie word uitgebeeld teen die agtergrond van 'n vroeër Nederland. Volgens Arnold Heumakers (2003) is die toleransie in hierdie boek 'n realiteitsargument van die tyd waarin ons leef, en nie gebonde aan die historiese tyd van die roman nie. Dit maak die indruk van die ruimte en sosiale konstrakte soveel belangriker.

Beide die karakters verplaas hulself ruimtelik as gevolg van die gebrek aan toleransie wat hulle ervaar. Dit het 'n nomadiese bestaan tot gevolg. Lucia voer 'n nomadiese bestaan totdat sy haarself in Amsterdam vestig (alhoewel sy daarna weer na New York vertrek), en Lucky verlaat Santa Gamka en gaan na New York, met die indruk by die leser dat hy soos die karakterpaar Eddy & Eamon nooit op slegs een plek tuis sal wees nie. Beide karakters se nomadiese bestaan word gedryf deur faktore wat met die soeke na toleransie te make het. Lucky vlug omdat hy nie toleransie ervaar in Santa Gamka nie, en vir Lucia is Amsterdam die enigste plek waar sy haarself kon wees deur haar verhulling agter die voiles.

Kristeva (1982:17) maak die volgende stelling: “The one by whom the abject exists is thus a *deject* who places (himself), *separates* (himself), situates (himself), and therefore *strays* instead of getting his bearings, desiring, belonging, or refusing.” Hierdie “stray”-mense of swerwers maak nooit een plek werklik hul tuiste nie. Hulle kan verskillende dinge genoem word, naamlik migrante, swerwers of nomades, maar

dit kom neer op die verhouding wat beleef word tussen die abjekte karakter en die ruimtes waar hy/sy hom/haar bevind.

Insgelyks word die abjekte persoon beroof van mag en die reg om by die sosiale strukture ingesluit te word. Die *deject*, soos Kristeva dit noem, word gemarginaliseer. As gevolg hiervan het hierdie persoon geen werklike tuiste nie, en word migrasie en reis konsepte van belang. Grense word uiteraard hierby betrek, vanaf landsgrense tot psigologiese grense en simboliese grense.

2. Probleemstelling

2.1. Probleemvrae

Vanuit die voorafgaande bespreking spruit die volgende vrae waarom hierdie studie gesentreer is:

- i. Hoe manifesteer toleransie en abjeksie in *Santa Gamka* deur Eben Venter en *Een schitterend gebrek* deur Arthur Japin?
- ii. Wat is die verband tussen toleransie/abjeksie en die liggaam soos wat dit in die romans uitgebeeld word?
- iii. Hoe bepaal ruimtelike situering en/of ruimtelike verplasing die verskillende aspekte van toleransie en abjeksie soos wat dit in die tekste aan bod kom?
- iv. Watter invloed het grense, begrensing en grensbreek op die karakters in terme van toleransie en abjeksie?

2.2. Doelstellings

Die sentrale doelstellings van hierdie studie is om aan te toon:

- i. dat toleransie en abjeksie in beide romans 'n deurslaggewende rol in die narratief speel, hoewel dit op historiese, sosiaal-politiese en individuele vlak in die twee tekste verskillende daar uitsien;

- ii. dat liggaamlike voorkoms sowel as liggaamlike praktyke 'n deurslaggewende rol speel in die toleransie en/of abjeksie wat die karakters in die onderskeie verhale ondervind;
- iii. dat ruimtelike situering in spesifieke plekke, sowel as ruimtelike verplasing direk aan toleransie en abjeksie gekoppel kan word;
- iv. dat grense, begrensing en grensbreek 'n belangrike invloed op die karakters het.

3. Metode van ondersoek

In hierdie studie gaan daar hoofsaaklik 'n hermeneutiese ondersoekmetode gebruik word. Die analise van die onderskeie tekste staan sentraal, en 'n teksgerigte metode gaan gevolg word.

Die tweede hoofstuk van die verhandeling belig die teoretiese raamwerk vir die teksanalise van die romans wat later volg. Belangrike definisies van die terme *toleransie*, *abjeksie*, *ruimte* en *grense* sal binne die raamwerk van migrasie geplaas word. Hier gaan daar ook aandag geskenk word aan die relevansie van 'n ondersoek na die bogenoemde terme vir ons huidige sosiale en politieke toestand.

Vervolgens gaan daar 'n teksanalise van die tekste *Santa Gamka* van Eben Venter en *Een schitterend gebrek* van Arthur Japin onderneem word. Die fokuspunte van hierdie analise sal *toleransie*, *abjeksie*, *ruimte*, *die liggaam* en *grense* wees. Waar toepaslik sal daar ook ander relevante narratiewe tekste betrek word om sekere konsepte verder toe te lig. Die tekste gaan ontleed word volgens die teoretiese raamwerk wat in die verhandeling neergelê is.

In die ontleding en bespreking van *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek* gaan Lucky Marais en Lucia, die hoofkarakters, hoofsaaklik bespreek word na aanleiding

van liggaamlikheid, seksualiteit en die feit dat hulle as “out of place” beskou word. Verder sal prostitusie en abjeksie by hulle as karakters ondersoek word.

Laastens gaan daar ’n vergelyking tussen die twee tekste onderneem word ten opsigte van plek, toleransie en die manifestering van die liggaam en abjeksie binne hierdie diskoerse.

Hoofstuk 2: Teoretiese Raamwerk

1. Inleiding

In hierdie hoofstuk gaan die begrippe *toleransie* en *abjeksie* teoreties uiteengesit word. In die eerste deel van die hoofstuk val die klem op toleransie, voordat daar op abjeksie gefokus word. Die doel is om met die uiteensetting van beide terme te bepaal welke aspekte daarvan van toepassing gemaak kan word by die analise en interpretasie van *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek*. Die bespreking van die begrippe *toleransie* en *abjeksie* skets 'n teoretiese agtergrond, en kyk vergelykend en kontekstueel na beide Nederland en Suid-Afrika. Hierdeur word daar gepoog om 'n duidelike verwysingsraamwerk te vorm vir die lees van *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek*.

Ten opsigte van *toleransie* word daar in die eerste plek 'n uiteensetting van verskeie definisies gegee. Die begrip word histories beskou om die ontwikkeling van die term toleransie soos wat ons dit vandag ken beter te verstaan. Drie struikelblokke aangaande toleransie word identifiseer, naamlik: vrees, verwerping en identiteit. As gevolg van die ruimtelike plasing van beide romans (*Santa Gamka* in Suid-Afrika en *Een schitterend gebrek* in Nederland) word 'n kontekstualisering gegee waarin daar gefokus word op die belangrikheid van toleransie in die spesifieke ruimte ter sprake. By Nederland word daar byvoorbeeld gefokus op religie en kultuur, terwyl die verloop van die geskiedenis tot en met die huidige postapartheidsera aandag geniet by die kontekstualisering van toleransie in Suid-Afrika.

In die tweede deel van die hoofstuk word op abjeksie gefokus. *Abjeksie* as term word gedefinieer en gekontekstualisering deur na verskeie teoretici te verwys. Belangrike aspekte soos konflik met die moeder, die liggaam, ruimte en grense word bespreek met die doel om die begrip toe te lig sodat die abjekte elemente in *Santa Gamka* en *Een*

schitterend gebrek beter verstaan kan word. Laastens word die funksie/doel van abjeksie ook kortliks bespreek.

1.1 Definisie en kontekstualisering van die begrip *toleransie*

Santa Gamka begin met Lucky, die hoofkarakter, in 'n benarde posisie binne 'n pottbakkersoond. Hy het hierdie posisie te danke aan intoleransie. Ander karakters kon nie sy dade verdra nie, en gaan oor tot geweld:

Hy dink hy weet waar't hulle hom ingestop. Hierso: elektriese elemente soos 'n toaster s'n, nege dié kant, nege ander kant. Links en regs van die plaat waarop hy sit ook twee. Dis twintig altesame, nie vir speletjies nie, vir braai, ja, en dis sy vleis en bene wat binne-in is. (Venter, 2009:9,10)

In die roman *Een schitterend gebrek* vlug Lucia, die hoofkarakter, na Amsterdam omdat dit die stad is wat almal oënskynlik aanvaar. Dit wat sy egter ondervind in Amsterdam is alles behalwe die tolerante aanvaarding wat sy verwag het, soos blyk uit die volgende aanhaling:

Hierdoor duurde het even voor ik doorzag wat de Hollanders zelf allang wisten, dat tolerantie iets anders is dan acceptatie, ja eerder het tegenovergestelde, en dat zulke verdraagzaamheid tegelijk een slim middel tot onderdrukking is. Iemand die je als gelijke aanneemt, omarm je onvoorwaardelijk, voor eens en altijd. Maar door iemand te laten weten dat je hem verdraagt, suggereer je in dezelfde adem dat hij eigenlijk een last is, als een zeurende pijn of een onaangename stank waarover je bereidt bent tijdelijk heen te stappen. (Japin, 2003:169)

Hierdie aanhaling vat die problematiek ten opsigte van toleransie saam. Indien daar krities na hierdie aanhaling gekyk word, is daar 'n aantal binêre opposisies wat daarin ingebed is, naamlik: aanvaarding teenoor verwerping; verdraagzaamheid teenoor onverdraagzaamheid; gelykheid teenoor onderdrukking en voorwaardelikheid teenoor

onvoorwaardelikheid. Die afleiding kan dus hier reeds gemaak word dat toleransie 'n uiters verwickelde en meervlakkige konsep is.

Toleransie is 'n konsep wat binne die hedendaagse globale konteks wêreldwyd relevant is. Volgens die HAT is toleransie: “Verdraagsaamheid teenoor andersdenkendes [...]” (1157). Om iemand te tolereer, beteken: “Verdra, toelaat, duld”. 'n Nederlandse aanlynwoordeboek definieer toleransie in terme van die “vermogen om iets te verdragen” en “toegestane afwijking” (Anon, 2011). Dit is uit hierdie definisies reeds duidelik dat daar geensins sprake is van onvoorwaardelike aanvaarding of aanneming nie. Ook opvallend met die soektog na definisies vir die term *toleransie*, is die betekenis wat dit in beide die mediese veld en in die natuurwetenskappe het. Martin de Haan (2005) definieer op sy beurt toleransie soos volg: “de onderdrukking van de neiging om te onderdrukken. Tolereren betekent dulden, verdragen, gedogen. Iemand die tolerant is gaat niet over tot de daad, maar legt zich erbij neer dat zijn droom vooralsnog geen werkelijkheid is”. Toleransie in die natuurwetenskappe verwys na 'n organisme se aanpassings om interne en eksterne bedreigings teë te staan (Van Schalkwyk, 2009:97), en in geneeskunde dui dit op die “mate van verdraging van geneesmiddelen” (Anon, 2011).

Dit is relevant om daarop te let dat daar twee toepassings van die konsep toleransie is, naamlik eerstens toleransie teenoor die individu en tweedens toleransie teenoor 'n groep. Murphy (2007) noem dit die twee skadu's van betekenis (“shades of meaning”) van toleransie. In die eerste sin verwys toleransie na individuele gesindhede, en in die tweede sin verwys dit na politieke ordes wat individue en groepe beskerm teen intolerante praktyke. Murphy (2007) is van mening dat die tweede betekenis verander behoort te word om aan te pas by die eerste, omdat blote individuele toleransie nie genoeg is om 'n tolerante kultuur te handhaaf nie.

Toleransie dui ook op 'n sekere sosiale dinamika wat houding, gedrag en sosiale verhoudinge moontlik kan beïnvloed. Terselfdertyd verwys dit ook na samelewingsnorme wat 'n invloed uitoefen op identiteite en sosiale konstrunkte. Hierdie aspekte is dan ook te sien in Forst se onderskeid ten opsigte van die konsepsies van toleransie. In die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* onderskei Rainer Forst (2007) vier konsepsies van

toleransie. Die eerste is *permissie-toleransie* (“permission tolerance”) wat verwys na ’n meerderheid of outoritêre posisie ten opsigte van andersdenkende minderhede. Die minderheid mag hulle geloof of denkwysse uitleef op die voorwaarde dat hulle die dominante posisie van die outoriteit of meerderheid aanvaar. Tweedens is daar die konsepsie van *naasbestaan*, waar dit nie gaan oor outoriteit en meerderheid teenoor minderheid nie, maar oor groepe van gelykwaardige sterkte wat vir die doel van vrede besluit om elkeen sy eie denkwyses uit te leef, en wedersydse toleransie te toon. Die derde konsepsie – die *respek-konsepsie* – is waar die tolererende partye wedersydse respek vir mekaar toon omdat hulle nie glo dat daar slegs aan een etiese of kulturele gemeenskap gekleef behoort te word nie. Laastens is daar die *agtingskonsepsie*. Hier is daar nie slegs sprake van respek nie, maar ook van ’n tipe agting en waardering teenoor die andersdenkendes. Om steeds as toleransie geklassifiseer te word, moet die agting teruggehoue wees. Dit kom neer op ’n tipe positiewe aanvaarding van ’n denkwysse wat steeds minder aantreklik is in vergelyking met die eie, individuele denkwyses.

Dit blyk uit die onderskeie konsepsies van *toleransie* dat daar verskillende maniere is om toleransie te beskou, asook uit te leef. Toleransie is, soos reeds genoem, ’n komplekse begrip, en het sekere eienskappe wat vervolgens uitgelig gaan word. Forst (2007) maak dit duidelik dat, waar toleransie ter sprake is, dit eerstens nodig is dat die oortuigings en praktyke wat verdra word, afkeurenswaardig is. Daar moet, met ander woorde, ’n sin van reg of verkeerd teenwoordig wees. As hierdie komponent van beswaar (*objection component*), soos wat Forst dit noem, nie teenwoordig is nie, is daar slegs sprake van onverskilligheid. Tweedens moet hierdie komponent van beswaar uitgebalanseer word met ’n aanvaardingskomponent. Dit verwyder nie die negatiewe oordeel nie, maar gee sekere positiewe redes wat die negatiewe komponent uitbalanseer binne die relevante konteks. Derdens moet die limiete van toleransie duidelik gespesifiseer word. Dit is hier waar die redes vir verwerping sterker is as die redes vir aanvaarding, en dit word die verwerpingskomponent genoem. Forst lê groot klem daarop dat daar twee grense, maar drie terreine teenwoordig is, naamlik: (1) die normatiewe terrein van dade en oortuigings waarmee ’n persoon saamstem, (2) die terrein van dade en oortuigings wat ’n persoon

verkeerd vind, maar nog steeds kan verdra, en (3) dit wat aan die ander kant van die grens lê, waar dit wat nie verdra kan word nie streng verwerp word.

’n Laaste aspek is dat daar slegs van toleransie gepraat word wanneer dit vrywillig geskied. As toleransie afgedwing word, sal dit *lyding* genoem word. Geen persoon kan gedwing word om iemand of iets te verdra nie; slegs wanneer dit uit vrye wil gedoen word, kan die term toleransie gebruik word. Forst (2007) waarsku dat daar nie afgelei moet word dat die partye wat verdra noodwendig in ’n posisie is waarin hulle effektief kan inmeng met die verwerpte dade of oortuigings nie.

Vanuit sy bespreking van die onderskeidende eienskappe van toleransie, identifiseer Forst die drie paradokse wat ontstaan. Eerstens is daar die *paradoks van die verdraagsame rassis*, wat te doen het met die komponent van beswaar. Daarvolgens word geargumenteer dat ’n rassis wat glo dat daar minder belangrike rasse is, meer tolerant teenoor die spesifieke rasgroepe moet wees. As toleransie dan wel as ’n deugsaamheid beskou word, sal hierdie paradoks die ekstremistiese rassis se sieninge as deugsaam bestempel. Die rassis sal ook dan meer tolerant wees, hoe sterker sy rassistiese sieninge is. Dit verander dan ’n onaanvaarbare vooroordeel na ’n etiese oordeel, en is ’n bewys dat daar wel gevalle is waar toleransie nie die oplossing vir intoleransie is nie. Rassiste moet nie gevra word om tolerant te wees nie, maar moet eerder hul rassistiese sieninge probeer oorkom.

Die tweede paradoks word genoem die *paradoks van morele toleransie*, wat verband hou met die aanvaardingskomponent. Indien die redes vir verwerping en die redes vir aanvaarding beide as moreel bestempel kan word, kan geredeneer word dat dit moreel reg is, of selfs dat daar verwag word om te verdra wat moreel verkeerd is. Die oplossing hiervoor is ’n onderskeiding tussen die verskillende tipes “morele” gronde. Sommige van hierdie redes moet redes van ’n hoër orde wees wat toleransie beperk.

Die derde, en laaste paradoks van toleransie wat Forst identifiseer, is die *paradoks van grense*, wat te doen het met die verwerpingskomponent. Hierdie paradoks handel oor die idee dat diegene wat intolerant is, nie kan of moet verdra word nie. Om egter die

stelling te maak dat intolerante groepe nie mag verdra word nie is vaag en ook, volgens Forst, baie gevaarlik. Die karakterisering van sekere groepe as “intolerant”, kan ’n gevolg wees van eensydigheid, of intoleransie self. As daar van die veronderstelling uitgegaan word dat toleransie altyd impliseer dat daar ’n lyn getrek moet word tussen tolerant en intolerant, dan is die trek van die grenslyn self ’n intolerante daad. Toleransie eindig dan so gou as wat dit begin het. Toleransie kan slegs ’n deugszaamheid wees wanneer daar onderskei word tussen twee opvattinge van intoleransie: enersyds wanneer toleransie nie as ’n norm beskou word nie, en diegene wat dan intolerant is buite die grense van toleransie gesetel is, en andersyds die gebrek aan toleransie van diegene wat niks buite die norm wil verdra nie.

1.2 Historiese agtergrond

Voor toleransie, soos dit huidiglik daar uitsien, bespreek word, moet die begrip teen sy historiese agtergrond beskou word. Toleransie is verbonde aan twee kwessies, naamlik die individu met sy/haar eie identiteit en histories-kulturele agtergrond enersyds, en die siening van die staat ten opsigte van konflikterende identiteite andersyds (Dommering, 2003:7).

Volgens Egbert Dommering (2003) stam die begrip *toleransie* uit die Verligtingstydperk. Hy delf in sy artikel, “Tolerantie, de Vrijheid van Menigsuiting en de Islam”, dieper na die betekenis en geskiedenis van die begrip *toleransie*. Hy begin deur te verwys na Pous Innocentius III wat aan die begin van die dertiende eeu ’n kruistog begin het om ’n volk uit te roei wat geglo het dat die materiële wêreld deur die duiwel geskape is, en nie deur God nie. Dit het hom vyftig jaar geneem voordat meeste van diegene wat hierdie oortuiging aangehang het, uitgeroei is. Enige geloof buiten dié van die Katolieke kerk is beskou as ’n bedreiging, en daarom is daar hoegenaamd nie ’n tolerante houding teenoor hierdie oortuigings ingeneem nie.

Die term *toleransie* soos dit vandag bekend is, het oor die eeue heen talle veranderinge ondergaan. Rainer Forst (2007) werp meer lig op hierdie onderwerp in sy artikel “Toleration”. Die bespreking wat volg is op sy artikel gebaseer. In Stoïsynse geskrifte is die begrip *tolerantia* gebruik as ’n term ten gunste van die deugde van uithouvermoë, die lydsaamheid ten opsigte van ongeluk, pyn en onregverdigheid. In die vroeë Christelike diskoers is die term aangewend om die worsteling tussen religieuse verskille en konflik te probeer verstaan.

Binne die Christelike verwysingsraamwerk is daar ’n aantal argumente wat met toleransie verband hou wat deur die jare ontwikkel is. Hierdie argumente het betrekking op liefde vir diegene wat verkeerde dinge doen, of op die beperkte outoriteit wat die mens het aangaande dinge van religieuse waarheid. Die verreikendste van hierdie argumente is by verre die gedagte van *credere non potest nisi volens*, wat beteken dat ’n geloof wat gebaseer is op innerlike veroordeling gunstig in God se oë is. ’n Persoon se gewete kan dus nie (of moet nie) gewysig word om ’n sekere geloofsoortuiging aan te neem nie, al sou dit die ware een wees. Augustinus, wat aanvanklik hierdie argumente verdedig het, het tot die besef gekom dat dit daartoe kan lei dat intoleransie gesien word as die enigste manier om nuwe siele te wen. Ook Thomas Aquinas het later ’n aantal redes ontwikkel vir beperkte en voorwaardelike toleransie.

In die Middeleeue, veral in die twaalfde eeu, is daar baie geargumenteer oor die vredevolle naasbestaan van verskillende geloofsgroepe. Abailard en Raimundus Lullus het interkerklike geskrifte geskryf wat soek na die waarheid in die Christendom, maar ook na waarhede in ander gelowe. Maimonides en Ibn Rushd (van Judaïsme en Islam) verdedig in hulle geskrifte die filosofiese soeke na waarheid teen religieuse dogma.

De Pace Fidei (1453), geskryf deur Nicolas van Cusa, markeer ’n belangrike verskuiwing in denke, naamlik die oortuiging dat daar slegs een ware geloof is, maar verskillende vorme of uitdrukkingswyses daarvan. Martin Luther (1523) opponeer hierdie siening deur die idee dat individuele gewete gebonde is aan die woord van God. Sy siening beklemtoon die perke van die outoriteit van die kerk en die sekulêre kragte van die staat. Ook in hierdie tyd val Sebastian Castellio (1554) die intoleransie van die Katolieke en die

Calviniste aan, en veg hy vir die vryheid van gewete en rede as voorwaardes vir ware geloof.

In die sewentiende eeu verrys 'n aantal teorieë aangaande toleransie, waarvan die belangrikste die volgende drie paradigmitiese klassieke geskrifte: Baruch de Spinoza se *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), *Commentaire Philosophique* (1686) van Pierre Bayle en John Locke se *A Letter Concerning Toleration* (1689), is. Spinoza poog om die deugsaamheid van regverdigheid en liefde te skei van die religieuse dogmas en filosofiese soeke na die waarheid. Bayle argumenteer op sy beurt sterk teen die gebruik van mag in religieuse sake. Geforseerde religieuse gewete was vir hom 'n onding, en hy het eerder geglo aan die natuurlike lig van logika wat sekere morele waarhede aan enige persoon openbaar, ongeag van geloof. Bayle was die eerste denker wat 'n universele argument vir toleransie probeer ontwikkel het wat toleransie van persone van verskillende gelowe, of selfs geen geloof, ingesluit het.

Bayle se teorie is radikaal wanneer dit vergelyk word met die van sy tydgenoot Locke. Locke onderskei tussen staat en kerk in 'n liberale perspektief ten opsigte van individuele regte. Die plig van die staat is om na die burgerlike belange van landsburgers om te sien, en die toestand van hierdie landsburgers se siele het niks met die staat te doen nie – dus, is dit 'n Godgegewe reg om self jou geloof te kan kies. Locke trek die grenslyne van toleransie by 'n geloofsoortuiging wat nie sy regmatige plek binne die samelewing kan byhou nie, soos die Katolieke geloof. Volgens hom is enige geloof wat sigself as hoër morele outoriteit beskou, 'n vernietiger van sosiale orde.

Die konsepsie van 'n sekulêre staat met 'n onafhanklike basis van outoriteit, asook die onderskeid tussen die rolle van die landsburger en die gelowige, is in die Agtiende eeu verder ontwikkel. Met die Amerikaanse en die Franse revolusies is daar geneig na 'n basiese, natuurlike reg tot religieuse vryheid (al was daar verskillende interpretasies oor watter tipe religieuse meningsverskille verdra kan word). In Jean-Jacques Rousseau se *Social Contract* (1762), probeer hy religieuse wrywing en intoleransie oorkom deur 'n “burgerlike geloof” in te stel wat deur almal gedeel moet word. In sy geskrif *Emile* (1762)

argumenteer hy ook ten gunste van die individuele gewete en die doelwit van 'n nie-dogmatiese natuurlike geloof.

In 1859 markeer John Stuart se *On Liberty* die wending na 'n meer moderne konsepsie van toleransie. Sy siening worstel nie meer met die vraag van religieuse harmonie nie, en beperk toleransie ook nie tot religieuse verskille nie. Hy beweeg weg van slegs die religieuse, en fokus op kulturele, sosiale en politieke aspekte wat ook vir die eietydse problematiek ten opsigte van toleransie steeds relevant is.

Waar toleransie ter sprake is, kan daar ook 'n aantal struikelblokke en verwante konsepte geïdentifiseer word, naamlik: vrees, verwerping, identiteit en geweld.

1.2.1 Vrees as struikelblok vir toleransie

Aspekte wat 'n persoon nie van homself kan verdra nie, word somtyds geprojekteer as 'n vrees vir of bedreiging vanaf 'n ander persoon. Van Schalkwyk (2009:97) argumenteer dat vrees 'n obstruksie vir toleransie is. 'n Studie deur Gibson en Gouws (2003) het bevind dat mense hul sieninge oor 'n sekere onderwerp kan verander indien hulle gelei word om op 'n ander manier na die onderwerp te kyk. Die studie het ook getoon dat wanneer die persepsie van bedreiging groter was, die persoon minder geneig was om meer tolerant op te tree. Persepsies van bedreiging, en dan ook vrees, speel 'n uiters belangrike rol wanneer daar na 'n meer tolerante gemeenskap gestreef word.

Van Schalkwyk (2009:97) wys daarop dat die term *toleransie* in die natuurwetenskappe verwys na die vermoë van 'n organisme om, onder andere, aan te pas by interne en eksterne bedreigings, weerstand te bied teen omgewingstoestande en siektes. Intolerante ingesteldhede kan verander word wanneer daar vanuit nuwe perspektiewe na dinge gekyk word. Die struikelblok is egter dat mense vashou aan vooropgestelde idees, en vrees verhoed dus in 'n sekere mate dat intoleransie oorkom word.

In *Santa Gamka*, byvoorbeeld, word 'n byna tasbare vrees by die bo-dorpers gekweek vir die verwerplikhede van diegene wat in die onderdorp bly. Van Lucky se kliënte besef die blote feit dat hy 'n bruin vel het en in die onderdorp woon, beteken nie noodwendig dat hy gevaarlik is nie, maar sal dit nooit in die openbaar teenoor ander erken nie. Wanneer die ou mevrou verkrag word, word Lucky steeds as die eerste verdagte gebrandmerk, ongeag die goeie verhouding wat hy met meeste van die bo-dorpse mense koester.

1.2.2 Verwerping as struikelblok vir toleransie

Van Schalkwyk (2009:93) kom in sy artikel, “‘Against extremity’: Eben Venter’s Horrelopoot (2006) and the quest for tolerance”, tot die konklusie dat toleransie tot 'n sekere mate afhanklik is van verwerping. Om iets uiteindelik te verdra, moet daar eers 'n mate van verwerping plaasvind. Verwerping hier dui nie soseer op persoonlike verwerping nie, maar openbare, openlike verwerping van 'n groep of meerderheid. Die verhouding van die Self teenoor die Ander is dus 'n aspek wat 'n redelike groot invloed op die manifestasie van toleransie het.

Toleransie is slegs teenwoordig waar verwerping 'n rol te speel het, veral ten opsigte van geloof of spesifieke gedrag. Die verwerping van identiteit, en dus ook gedrag van groepe – hetsy migrante, anderskleuriges, subkulture of seksualiteit wat nie ooreenstem met heteronormatiewe opvattinge nie – word hierby ingesluit.

Russel (2007) bring die bogenoemde na vore as hy beweer dat toleransie en verwerping inderwaarheid onskeibare onderwerpe is. Wanneer toleransie ter sprake kom, is daar deurentyd 'n bewustheid van magposisies. Die party wat verdra word, word meestal gesien as 'n potensiële bedreiging vir bestaande strukture en waardes van diegene wat hulself as tolerant ag. Die tolerante persoon, of gewer van toleransie, is in 'n magposisie. Toleransie word dus gesien as iets wat gegun word ten spyte van moontlike besware wat kan bestaan, en word uit mag toegestaan.

Die ervaring van verwerping is 'n belewenis wat 'n persoon se lewensuitkyk op besliste wyse verander. Nie slegs die lewensuitkyk nie, maar selfs die identiteit van 'n persoon of groep kan as gevolg van verwerping gewysig word. Identiteit speel gevolglik 'n noemenswaardige rol by alle partye betrokke by toleransie, beide diegene in magsposisies asook dié wat verdra word.

1.2.3 Identiteit as struikelblok vir toleransie

Die identiteit van diegene wat slegs verdra word, word sterk beïnvloed deur die manier waarop hulle deur die dominante groep of gemeenskap hanteer word. Robert Vuijsje (2008:8) skryf in sy roman *Alleen maar nette mensen* die volgende: “Die mensen die ze allochtonen noemen, denken de hele dag na over wat het betekent om te horen bij de mensen die ze allochtonen noemen. Bij iedere sociale interactie worden ze eraan herinnerd dat dit niet hun land is. Hollanders denken nooit na over wat het betekent om te horen bij de mensen die ze allochtonen noemen”.

Daarteenoor ervaar diegene wat as die gewers van toleransie beskou word ook 'n verandering in hulle identiteit. Deur die magsposisie waarin hulle as gevolg van hul tolerante standpunt verkeer, word hulle outomaties as hoër geag. Beide die gewer van toleransie en diegene wat getolereer word, ervaar dus veranderinge ten opsigte van hul identiteit. Spoormans (1998:80) maak die stelling dat die hedendaagse mens meer beheer het oor sy/haar persoonlike identiteit: “De differentiëring in groepen op basis van consumptie-keuzegedrag wordt ingegeven door het verlangen naar bepaalde ervaringen [...] Het is een keuzeobject geworden dat identiteit verleent”. Die “pursuit of happiness” lewenstyl wat in die Westerse samelewing gepropageer word, wysig mense se sieninge oor hul lewens. Elke persoon word aangemoedig om te wees en te leef soos wat dit hom/haar (binne normatiewe perke) individueel gelukkig sal maak. Spoormans (1998:80) maak dit egter duidelik dat slegs persoonlike identiteit hier ter sprake is. Dit beïnvloed nie die subkultuur wanneer toleransie ter sprake is nie, maar die spreekwoord “klant is

koning” het wel ’n merkwaardige invloed op die persoonlike identiteit van die hedendaagse mens.

Die verband tussen identiteit en toleransie bring ook die “self” ter sprake. Die Selfteenstrydige (“Self-discrepancy”) teorie jukstaponeer verskillende maniere hoe individue hulself sien, naamlik die aktuele self, die ideale self en die sosiale self. Volgens Riggie en Gouws (2003:150) kan hierdie drie representasies soos volg beskryf word: Die aktuele self is hoe ’n persoon in werklikheid voel, terwyl dit somtyds teenstrydig kan wees met die ideale-self: hoe die persoon sou wou voel. Die sosiale self vergelyk die bogenoemde met die gevoelens wat ander mense glo die persoon moet besit. Die Selfteenstrydige teorie aangaande identiteit let op die manier hoe die persoon hom/haarself in die gemeenskap sien.

In enige situasie waar toleransie ter sprake is, gaan daar konflik wees tussen die aktuele, ideale en sosiale self. Hierdie konflik het ’n direkte invloed op die manier hoe ’n persoon hom/haarself sien. Toleransie het dus nie slegs ’n geweldige impak op individuele asook groepsidentiteit nie, maar identiteit het ook ’n impak op toleransie. Hoe ’n persoon oor hom/haarself voel, en hoe ’n groep mense hulself uitbeeld, gaan bepaal of toleransie nodig is al dan nie.

Die voorafgaande baan die weg na die bespreking van ’n ruimte waar toleransie nog altyd op die voorgrond gestel is, naamlik: Nederland.

1.3 Kontekstualisering van toleransie in Nederland

’n Belangrike vraag wat gevra kan word is: Waar het Nederland se geskille ten opsigte van toleransie begin? Van Schalkwyk (2003:242) maak die stelling dat Nederland ná die Tweede Wêreldoorlog ’n vrees ontwikkel het om mense van ’n ander land leed aan te doen. Vuijsje (soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2003:242) noem dat 75% van Nederlandse Jode deur die Duitsers vermoor is, die hoogste persentasie van al die Wes-Europese lande. In België en Noorweë is 40% van die Jode vermoor, en 25% in Frankryk.

Volgens Van Schalkwyk (2003:242) vorm die Tweede Wêreldoorlog die basis vir Nederland se beleid teenoor vreemdelinge en immigrante. Die minderheidsregte van migrante is as gevolg van die bogenoemde streng beskerm, en, soos Vuijsje (soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2003:242) dit stel, word persoonlike vryheid nagestreef vanaf die sosiale verwickelinge van die sestigerjare. Hierdie sosiale verwickelinge word deur Jonckheere (1994:54) beskryf:

[...] veral in die loop van die laat jare sestig toe die Europese samelewing geskud word deur studente-opstande wat eers in Parys en later in baie ander stede van Europa en Amerika losbars met die oog op groter vryheid en meer demokratiese stelsels in die (hoër) onderwys.

Volgens Jonckheere (1994:54) was hierdie opstande in Nederland voorafgegaan met gewelddadige optredes van groepe jonger mense, wat as Provo's bekendgestaan het, en opgestaan het teen outoriteite in baie stede. Ook word gelyke regte vir vroue in hierdie tyd beding. Jonckheere (1994:55) is van mening dat Nederland toe al een van die liberaalste samelewings in die wêreld was, en die gevolg hiervan was dat Amsterdam 'n sentrum vir dwelmverslaafdes en homoseksuele was, en steeds is.

Die algemene opvatting dat Nederland 'n toevlug is vir diegene met agterstande en vermeend afwykende identiteite, begin verander vanaf die negentigerjare van die twintigste eeu. Van der Horst (soos aangehaal deur Van Schalkwyk, 2003:242) beklemtoon dat 'n algemene persepsie van 'n gewelddadiger samelewing na vore begin kom het, en dat die allochtone of migrante hiervoor verantwoordelik gehou is.

Die beskermingsdrang wat sedert die sestigerjare teenoor migrante geheers het, vervaag in hierdie tyd, en die regering moet strenger maatreëls begin toepas om misdaad te bekamp. Die beroemde Nederlandse toleransie word hierdeur onder 'n vergrootglas geplaas, en daar word tot die besef gekom dat hierdie aspek van die Nederlandse identiteit nie meer so prominent is nie.

Leopold Scholtz (2010:8) skets die agtergrond van Europa in 'n artikel getiteld "Draai regs, maar hou links verby", deur te begin by die 1900's en groeiende nasionalisme. Die

gedagtestroming, genaamd sosiaaldarwinisme, heers in hierdie tyd, wat verkondig dat daar superieure rasse bestaan wat bestem is om te oorheers, terwyl die swakker rasse uitsterf. Afrikaners is byvoorbeeld as kultureel minderwaardig bestempel deur die selfverhewe Britte. Die hoogtepunt van hierdie gedagtestroming was Adolf Hitler wat evolusie wou aanhelp deur van die Jode en Slawiese volke ontslae te raak.

Na die twee wêreldoorloë het daar 'n 180° omwenteling plaasgevind, naamlik die siening dat daar geen natuurlike verskille tussen mense bestaan nie. 'n Strewe na gelykheid vind plaas en “almal moes nie alleen gelyk wees nie, maar ook dieselfde” (Scholtz, 2010:8). Hierdie gedagtestroming bereik sy breekpunt in die uitbarsting van 1968 waar stede in slagvelde omskep is, die nuwe geslag die ouer geslagte begin bevraagteken het, en gewelddadig teen hulle opgestaan het. Scholtz (2010:8) maak die stelling dat hierdie twee eras een aspek gemeen het, naamlik dat “'n ideologiese bril – pleks van die praktiese werklikheid – bepaal wat jy sien”. Albei hierdie eras het ook geen verdraagsaamheid getoon teenoor diegene wat nie saam met die stroom geswem het nie.

Dommering (2003:5) noem enkele redes vir migrasie (in die algemeen, nie slegs van toepassing op Nederland nie), soos die instrominge van migrante vanweë ekonomiese en politieke onstabiliteit in die lande van herkoms, asook gesinsherenigings en huwelike. Hy noem ook die “global migration crisis” wat tot in die jare tagtig nie as 'n integrasieprobleem hanteer is nie, maar nou as gevolg van die verslegte ekonomiese en politieke klimaat boaan die lys van die agenda staan.

Samers (2010:13) verduidelik waarom sekere migrante voel hulle het geen ander keuse as om te immigrer nie: “People may be seeking an escape from poverty or unemployment and below subsistence wages, chronic disease, malnutrition, or some long brewing ‘environmental’ calamity (which may have decidedly human causes) and which may be either the cause or the effect of the above.” Aan die ander kant noem hy ook migrante wat meer vrywillige redes vir immigrasie voorhou: soos om internasionale werksondervinding op te doen, nuwe besighede oop te maak, by hulle families aan te sluit. Volgens Samers (2010:14) is die skeidslyn tussen geforseerde en vrywillige migrasie egter 'n grys gebied, omdat migrante wat geforseer word om te immigrer as

gevolg van ekonomiese toestande nie noodwendig onwillig is nie. Hulle streef ook dalk hoër inkomste na, word met hul families herenig en soek avontuur. Hooggeskoolde migrante wat vrywillig immigreer, probeer op hul beurt dan ook dalk politieke onderdrukking en armoede ontduik.

Samers (2010:15) stel verskeie redes waarom 'n persoon, ten spyte van die bogenoemde ten opsigte van geforseerde of vrywillige migrasie, sal immigreer:

War, environmental stress, and chronic unemployment, which may also be directly or indirectly related to the policies of richer countries, can shape migration patterns too. The causes of particular kinds of migration, like undocumented migration, are partly a product of national states' restrictive immigration policies. The causes may also be found in the cultural, political, and social marginalization of specific groups of people, in particular nation-state or sub-national regions, which impel or encourage them to migrate. The causes may be found in social networks which connect individuals between different places, whether they be family members, asylum-seekers, or students, and whether it involves state policies in the form of emigration and recruitment agencies, or smugglers and traffickers. The causes might be located in gender expectations and oppressions from the impact of domestic violence on women's propensity to migrate, to men's desire to migrate in order to 'be a man', as sometimes seems to be the case, for example, among Albanians migrating to Italy or the UK.

Die redes vir migrasie is dus wyd verspreid, en hang in 'n groot mate af van die konteks waarin die persoon hom-/haarself bevind. Ongeag die redes, is dit egter 'n feit dat migrasie 'n internasionale tendens is wat steeds aan die toeneem is. Dit blyk onder andere uit die feit dat die geraamde aantal internasionale migrante wêreldwyd toegeneem het van ongeveer 176 miljoen in 2000 tot meer as 200 miljoen in 2010 (Adey, 2010:1). Een van die uitvloeisels van hierdie globale migrasiepatrone is botsende kulturele, ideologiese en religieuse oortuigings tussen die inheemse en die migrante bevolkings wat onvermydelik die begrip *toleransie* ter sprake bring.

1.3.1 Religie en toleransie

Wanneer toleransie ter sprake kom, speel religie en geloofsoortuiging 'n belangrike rol. Die oortuiging en praktyke van een groep mense kan as onaanvaarbaar of selfs verwerplik gesien word deur ander. Islam, byvoorbeeld, word tans in 'n ander lig gesien as gevolg van verspreide terreuraanvalle en selfmoordbomaanvalle. Moslems word as onwelkome vreemdelinge bestempel wat enersyds ten volle in die samelewing moet integreer of andersyds liefs heeltemal moet verdwyn. Die probleem lê egter by die stereotipering van hierdie kultuurgroep. Slegs 'n beduidende minderheid Moslems wend hulle tot terreur en geweld, en 'n groter minderheid weerstaan Westerse liberale demokrasie en kultuur. By verre die meerderheid van hierdie groep mense streef na integrasie en aanvaarding.

Dit is egter so dat migrante Moslems in Westerse lande soos Nederland en die Verenigde Koninkryk saamtrek en die illusie skep dat hulle in die meerderheid is. Volgens die nuutste statistieke van OECD/SOPEMI (2011:385,386), wat tot en met 2009 beskikbaar is, maak die persentasie migrante maar 11.1% van die totale bevolking uit in Nederland, en 11.3% in die Verenigde Koninkryke, om net twee voorbeelde te noem.

Wanneer migrasie globaal in oënskou geneem word, kan daar sekere tendense en patrone geïdentifiseer word wat sterk na vore kom. Castle en Miller (soos aangehaal deur Samers (2010:20)) noem ses algemene tendense wat wêreldwyd voorkom: [1] daar vind 'n globalisering van migrasie, oftewel diversifikasie, plaas; [2] groter hoeveelhede mense immigrer in die algemeen; [3] differensiasie van migrasie ontstaan ten opsigte van tipes migrasie en die manier hoe nuwe lande binnegegaan word; [4] hoër persentasies vroue immigrer in vergelyking met mans; [5] migrasie figureer meer in globale en nasionale politieke debatte; en [6] sekere lande word lande van transito of permanente migrasie, soos byvoorbeeld Suid-Korea en Pole.

Dit is belangrik om te let op die wêreldwye tendense van migrasie, omdat dit die basis vorm vir die problematiek van religie en toleransie. Die feit dat migrasie 'n globale tendens is, en dat meer en meer mense immigrereer, dra by tot die verwikkeling van die religieuse problematiek. Migrante gemeenskappe word groter, en meer kulturele en religieuse aspekte kom aan bod. Ook die feit dat migrasie 'n meer sentrale posisie in politieke debatte begin inneem, beteken dat religieuse aspekte nie geïgnoreer kan word nie.

Vir diegene in wie se geboorteland 'n beduidende Moslem migrante-gemeenskap teenwoordig is, kan die vrees maklik ontstaan dat hulle na 'n verloop van tyd uit hulle land gedruk kan word. Valse beloftes van politici speel hier 'n baie groot rol, omdat die politieke partye slegs tydens die verkiesingstyd sigbaar is, en daarna verdwyn. Dit is juis hierdie ervaring wat deur die verregse partye uitgebuit word. Scholtz (2010:8) verduidelik dit soos volg: "Hulle kom – nes radikale imams – met 'n bedrieglik eenvoudige diagnose (die Moslems veroorsaak al die probleme) en oplossing (skop hulle uit)". Volgens Johan Degenaar (2000) speel demokrasie 'n beduidende rol in die skep van 'n sosiale ruimte. Kulturele toleransie, asook positiewe respek vir kulture, kan in 'n demokratiese ruimte gekweek word as gevolg van die gelykheid van die burgers in 'n land. Scholtz (2010:8) voorspel dat daar nog baie spanning in Nederland verwag kan word alvorens 'n nuwe era homself kan openbaar.

Die Moslemgeloof is na die gebeure van 9/11 onder die vergrootglas geplaas, maar lank daarvoor was daar al struwelinge ten opsigte van hul kultuur en geloof. Dommering (2003:3) wys daarop dat die dra van die hoofdoeke al in 1989 in Nederland onder bespreking was. Deur die jare negentig was daar gereeld konflikte hieroor, soveel so dat daar selfs 'n hoofdoek-bemiddelaar bestaan: Hanifa Cherifi. Tolerante sieninge is skaars in die Europese klimaat van hierdie tyd, en verharding is 'n aanduiding hiervan. Die hoofdoek, gesigsluier en die bou van moskeë is belangrike onderwerpe van debatte en besprekinge.

Die sameloop van gebeure wat gesamentlik die wêreldorde verander het, het veroorsaak dat daar wêreldwyd met ander oë na toleransie gekyk word. Die gebeure van 9/11 het die wêreld geruk. 'n Aantal ander soortgelyke aanvalle, onder andere aanvalle van

fundamentaliste op busse en treine in Londen, was die aanleiding tot die paradigmaskuif wat wêreldwyd aangaande toleransie, terrorisme, migrasie en geloof gemaak is. Hierdie gebeurtenisse het die wêreld se siening ten opsigte van migrante totaal verander. Skielik word daar gelet op migrante gemeenskappe, en die meerderheid Moslems was dadelik as terroriste gestigmatiseer. Die aanloop tot die terreuraanvalle is botsende ideologiese kwessies, asook politieke en religieuse opvattinge.

Daar is geleidelik tot die besef gekom dat, ten spyte van Nederland se alombekende tolerante aard, die samelewing as gevolg van sy toleransie met 'n potensieel gevaarlike situasie op hande sit. Die aanslag van 9/11 bring die gevaar van Nederland se migrantesituasie aan die lig: onverdraagsaamheid teenoor migrante, godsdienstige en kulturele groepvorming neem toe. Xenofobie word die nadraai van die ope arms waarmee vreemdelinge voorheen ontvang is. Geweld begin kop uitsteek teenoor migrante (wat meestal Moslems is), en die kunstenaar Theo van Gogh word op 2 November 2004 koelbloedig op straat vermoor. Theo van Gogh was 'n filmmaker en rubriekskrywer, wat nie geskroom het om uitlatings te maak oor ander kultuurgroepe nie. Bell (2011) berig dat sy moordenaar, Mohammed Bouyeri, lewenslange tronkstraf gekry het vir hierdie daad. Sy vonnis was die swaarste wat gekry kon word vir beplande moord.

Volgens Korteweg (2005:205) het daar na die dood van Theo van Gogh hoofsaaklik drie soorte reaksies na vore gekom in die rapportering oor sy dood, naamlik: skok en die idee dat sulke dinge nie in Nederland gebeur nie; woede, afkeuring en frustrasie; en die reaksie dat mense na maniere soek om hulself teen terreuraanvalle te beskerm. Regter Udo Willem Bentick (soos aangehaal deur Bell, 2011) som op: "The terrorist attack on Theo van Gogh has unleashed feelings of great fear and insecurity in society". Ian Buruma (2006:14) verduidelik hierdie emosionele chaos in sy boek, *Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam, and the Limits of Tolerance*. Na die dood van Van Gogh was daar gesoek na moontlike oorsake vir die ondenkbare gebeurtenis. Ministers het die AIVD blameer dat hulle nie Mohammed Bouyeri goed genoeg opgepas het nie, en die Eerste Minister is daarvan beskuldig dat hy nie haatspraak in die moskees genoeg vasgevat het nie. Beskuldigings is gerig dat Ayaan Hirsi Ali te veel negatiewe en aanstoot

veroorzaak het deur die film wat sy gemaak het, en tot Theo Van Gogh self is blameer omdat hy die Moslems beswadder het. Hierdie lys van oor en weer beskuldigings kan substansieel aangevul word, en Buruma (2006:15) skryf dit toe aan die tevredenheid (“satisfait”) waaraan die Nederlanders op daardie stadium te gewoond was. Buruma (2006:15) verwoord die gevoel van Nederlanders soos volg:

There was in the finger-pointing a tone of wounded *amour propre*, of resentment that things had suddenly gone wrong, a sense of pique, of being affronted by one's own shattered dreams. There is a Dutch word that perfectly expresses this feeling: *verongelyktheid*, to be wronged, not by an individual so much as by the world at large.

Koerante in Nederland bring Van Gogh se dood regstreeks in verband met die mislukking van die kulturele integrasie van immigrante (Korteweg, 2005:205). Samers (2010:324) gee die volgende drieledige definisie van integrasie:

A contested term that has at least three principal meanings. The first is closer to ‘assimilation’ and refers to the extent to which migrants fit into an imagined and idealised set of dominant practises and values of the citizen majority, or to their access to such material goods as housing, employment, education, and health. The second meaning of ‘integration’ is closer to that of multiculturalism, whereby immigrants do not somehow ‘lose their culture’ but rather retain ‘their culture’ and join the liberal political culture of the western liberal democracy in question. The third, less common definition is the ‘coming together’ of migrants and citizens, whereby each adopts the cultural practises (language, religion, food, music, and so on) from another.

In al drie die betekenisse wat Samers noem, vereis integrasie in 'n sekere mate dat die migrant deel word van die nuwe sisteem. Die International Organisation for Migration (IOM) (2013) se definisie van integrasie stem ooreen met dié van Samers:

While the term ‘integration’ can be understood differently depending on the country and context, it is generally defined as the process of mutual adaptation between

host society and migrant. It implies a sense of obligation and respect for a core set of values that bind migrants and their host communities to a common purpose.

Van Gogh se dood word dus in verband gebring met die onvermoë van migrante om die bogenoemde te bereik, en afgesonder van die samelewing bestaan. Anna Korteweg (2005:208) maak dit ook duidelik dat die veel geprysde en gekoesterde Nederlandse verdraagsaamheid nie noodwendig aanvaarding van ander groepe insluit nie, maar eerder die vorm aanneem van 'n parallelle bestaan, naas mekaar, sonder interaksie.

In die eerste paar dae na Van Gogh se moord word die rede vir sy moord duidelik. Nie net sy ekstreme uitlatings en posisie ten opsigte van die Islam het 'n rol gespeel nie, maar ook die film *Submission: Part 1* wat hy besig was om te vervaardig saam met Ayaan Hirsi Ali. Hierdie film beskuldig die Islam daarvan dat geweld teenoor vroue aangemoedig word. Korteweg (2005:206) berig dat dié boodskap in die film uitgedra word deur verse uit die Koran op die naakte liggame van gesluisde aktrises te projekteer. Daar bestaan gemengde gevoelens oor Van Gogh se uitlatings. Korteweg (2005:206) verduidelik dat hy enersyds gesien word as 'n problematiese en polariserende figuur weens sy beledigings teenoor Jode en Moslems, maar andersyds worstel joernaliste met die feit dat Van Gogh met sy uitlatings dit duidelik gemaak het dat hy belangstelling getoon het en gevoel gehad het vir hierdie gemeenskappe. Die koerantartikels na Van Gogh se moord verbind die angste vir disintegrasie direk met religieuse kwessies, asook indirek met gender-kwessies. Korteweg (2005:212) sê ook dat Minister-President Balkenende kalmte probeer bring het deur 'n beroep op die mense te doen om vas te hou aan Nederland se gekoesterde toleransie. Hierdie beroep val egter op dowe ore. Van Gogh se seun, Lieuwe, word aangeval en getreiter by sy skool en op straat as hy met sy hond gaan stap. Elsevier (2005) rapporteer dat Marokkaanse kinders hom vra: "heet jy Van Gogh?", en hom dan aanval. Hy moes na 'n ander klas geskuif word vanweë die aard van hierdie treitering.

Beleidsvoorstelle volg na Van Gogh se moord om die posisie van die Islam binne die Nederlandse kultuur te hersien. Hierdie voorstelle stel die vraag of veiligheid verseker kan word deur eksterne waarneming, of deur individuele en gemeenskaplike

internalisering, van Nederlandse norme en waardes. Die voorstelle wat voorgelê is, het egter 'n swak plek. Volgens Korteweg (2005:213) word die skuld vir die sogenaamde val van integrasie eensydig by die migrante gelê in plaas daarvan dat die tekortkominge van Nederland self ook aangespreek word. Die idee is steeds in Nederland dominant dat immigrante die “ander” verteenwoordig: dat hulle anders is en buite die Nederlandse kultuur val, ongeag of hulle 'n Nederlandse paspoort besit of in Nederland gebore is.

Korteweg (2005:210) reken dat Ayaan Hirsi Ali, *Submission Part 1* se medevervaardiger, saam met Theo van Gogh 'n noemenswaardige rol speel in die debat rondom toleransie teenoor migrante en Islam. Sy wys daarop dat Ali se grootste veldtog die bevryding van moslemvroue is. Ali poog geensins om die Islam te hervorm nie, maar moedig die verwerping van die Islam en sy grondslag aan. Die gelykheid van man en vrou, sowel as sekularisasie is vir haar twee kante van dieselfde munt. Vir 'n vrou om self te beskik oor haar liggaam en seksuele praktyke, is gendergelykheid noodsaaklik. Bogenoemde is egter nie moontlik vir Islam-vroue nie.

Theo van Gogh se moord (en alles wat daarmee gepaard gaan) weerspieël talle kwessies wat in die huidige Nederlandse opset bepalend is, naamlik die spanning tussen verskillende kulture, die aanvaarding al dan nie van religieuse praktyke, en die stryd oor gelykheid tussen man en vrou. Korteweg (2005:215) maak dit egter duidelik dat die oplossings van hierdie kwessies die klem op individuele integrasie eerder as die instandhouding en beskerming van groepsverskille plaas. Korteweg (2005:216) is voorts van mening dat die huidige beleid assimilasie in 'n eendragtige Nederlandse kultuur as die oplossing vir ekonomiese en sosiale integrasie moet implementeer.

Assimilasie word deur Samers (2010:322) ook drieledig gedefinieer:

[I]mmigrants adapt or adopt the cultural ideas and practises of the dominant culture over time; immigrants receive the same sosio-economic status measured in terms of some 'average' for the 'native-born'; and immigrants develop a spatial pattern in terms of residence and employment that is indistinguishable from the dominant or more dominant cultural groups.

Pim Fortuyn vestig in 2002 die aandag op integrasie en immigrasie tydens die verkiesing, en hierdie fokus is sedertdien nie verloor nie. Dommering (2003:5) stel die volgende: “Tolerantie manifesteert zich in een staatsvorm op het niveau van het dagelijkse leven en geeft daar een confrontatie tussen verschillende culturele normen te zien.” Die rol van die staat is volgens Dommering (2003:13) uiters belangrik, en hy bevestig dat die handhawing van ’n toleransiebeginsel afhanklik is van ’n neutrale staat. Volgens hom is die uitleef van toleransie en die rol van die staat aangaande toleransie onlosmaaklik. Aan die een kant is daar die opvatting dat toleransie dui op ’n nie-agressiewe reaksie op iets waarmee ’n persoon nie saamstem nie. Selfs ’n ander persoon se kleresmaak waarvan jy nie hou nie kan toleransie verg, omdat dit afwyk van jou eie voorkeure. Dommering (2003:6) is van mening dat hierdie soort toleransie ’n aktiewe kant het, waar die party wat verdra word, gedwing word tot ingetoë gedrag. Die afwykende opvatting of lewenstyl word dan slegs in die geheim of privaatheid beoefen, maar in die openbaar onderdruk.

Soos reeds genoem, behels toleransie altyd ’n magsverhouding. Dit sluit in diegene wat verdra en diegene wat verdra word, met eersgenoemde in die posisie van mag. ’n Modewoord van die laaste tyd, naamlik *repressiewe toleransie* (soos wat Dommering, 2003:7 daarna verwys), dui op die toelating van afwykende gedrag solank dit niemand skade doen en nie die mag van die swygende meerderheid aantas nie. In hierdie verband is die woorde van Creppell (soos aangehaal deur Dommering, 2003:7) veelseggend:

We do not call an act toleration if disapproval or restraint are followed by a total reaction of contact, or by ignoring or making the other invisible. The restraint is only valuable because the parties remain in the presence of one another, in a nontrivial way. Toleration essentially implies a continued relationship on some significant level of accommodation.

Die rol wat die staat speel in die uitleef van toleransie kan ’n bepalende invloed hê op die individuele toepassing van toleransie. Volgens Dommering (2003:7) is die ander kant van toleransie konflikterende religieuse en politieke lewensoortuigings. Dit gaan intrinsiek oor twee onsekbare kwessies: die erkenning van die outonomie van ’n individu met sy eie identiteit en histories-kulturele agtergrond, sowel as die rol van die staat ten opsigte

van konflikterende identiteite. Hy benoem hierdie twee kwessies, naamlik die *subjektiewe vryheid* (outonomie en identiteit) en *objektiewe regverdigheid* (staatsmag). Tussen hierdie twee uiterstes bestaan daar 'n spanningsveld waar die stryd om die grense tussen politieke en lewensbeskoulike toleransie uitgewoed word.

In die politieke klimaat van die post-9/11 era floreer 'n aantal verregse politieke partye, waarvan Geert Wilders se Nederlandse *Partij voor de Vrijheid* die grootste invloed in Nederland het. Onverdraagsaamheid en ideologie is die dryfkrag agter hierdie partye. Scholtz (2010a:18) argumenteer dat Wilders se 16% van die stemme in die algemene verkiesing in Junie 2010 hiervan getuig.

Volgens statistieke in *de Volkskrant* wat deur Korteweg (2005:208) aangehaal is, is politici soos Geert Wilders baie populêr ten spyte van hul voorstelling van die Islam as 'n agterlike kultuur. Tydens die skrywe van hierdie verhandeling is daar 'n aantal koerantartikels gepubliseer aangaande spesifiek Geert Wilders. Laasgenoemde is bekend vir sy negatiewe uitsprake oor die Moslems. Scholtz (2010a:8) berig dat hy onder andere van mening is dat die Koran gelykstaande is aan Adolf Hitler se *Mein Kampf*, en dat dit verban behoort te word. Volgens hom is Islam 'n totalitêre ideologie in stede van 'n geloof. Hy propageer, volgens Scholtz (2010a:18), dat Moslems uit die land geskop moet word. Hierdie uitlatings het hom 'n aanklag van haatspraak op die hals gehaal, maar die verweer dat hy deel vorm van die land se politieke debat, het veroorsaak dat hy nie aan haatspraak skuldig bevind is nie.

Daar is egter nie sprake van slegs intolerante ingesteldhede wat gepubliseer word in die koerante nie. In 'n berig wat reg onder Geert Wilders se haatspraak artikel gepubliseer is, word daar vertel van Whoopi Goldberg en Joy Behar wat van die stel van die geselsprogram "The View" gestorm het oor uitlatings wat die politieke joernalis en kommentator, Bill O'Reilly, gemaak het. O'Reilly het begin praat oor Amerikaanse president Barrack Obama se gewildheid, asook die planne om 'n moskee naby Ground Zero te bou. Hy het die volgende uitspraak gemaak: "Dit is onvanpas om 'n moskee daar op te rig [...] Moslems het ons op 11 September doodgemaak" (Scholtz, 2010a:18). Scholtz (2010a:18) berig dat dit na hierdie uitlatings was dat Goldberg en Behar die stel

verlaat het, en O'Reilly deur Barbara Walters gedwing was om te onderskei tussen die Moslem-geloof en Moslem-terroriste. Hierdie insident is 'n sprekende voorbeeld van die stereotiperende beeld wat van die Moslems bestaan, en alhoewel dit nie slegs op Nederland van toepassing is nie, is dit relevant om die situasie wêreldwyd waar Moslems hulle bevind, in ag te neem.

1.3.2 Kulturele toleransie

Multikulturalisme is 'n ideaal wat nagestreef moet word waar migrante ter sprake is. Samers (2010:326) definieer die term *multikulturalisme* soos volg: "A set of discourses, ideologies, political philosophies, policies, the aims of political movements in the name of recognition and representation, and a context of pluralism defined in group terms through which people feel a sense of belonging."

Degenaar (2000) benadruk die feit dat modernisering en die ontwikkeling van informasie-tegnologie die wêreld kleiner gemaak het: "Die resultaat van hierdie proses is egter nie die nivellering van verskillende kulture nie, maar die beklemtoning van multikulturaliteit." Degenaar (2000) beskryf die woord kultuur as: "die lewensvorm van 'n gemeenskap, 'n groep mense wat bepaalde eienskappe deel. In die geval van 'n volksgemeenskap is die eienskappe gewoonlik 'n gedeelde taal, godsdiens en geskiedenis." Wanneer verskillende kultuurgemeenskappe in een land moet funksioneer, argumenteer Degenaar (2000), word 'n problematiek rondom magsverhoudinge geskep. Die politiek het ten doel om magsverhoudinge te reguleer, en dit is dus belangrik om te vra hoeveel mag aan 'n sekere kultuurgemeenskap gegee kan word om sodoende hul kulturele aktiwiteite en praktyke uit te voer.

Min gemeenskappe, soos wat Degenaar (2000) stel, bly in die hedendaagse konteks onaangeraak deur multikulturalisme. In gevalle waar die staat geen ruimte laat vir die ontwikkeling van kulture nie, word dit aan die gemeenskap oorgelaat om vir hul eie regte tot kulturele ontwikkeling te stry. Daarom beklemtoon Degenaar (2000) die belangrikheid

van liberale, plurale en sosiale demokrasie, waar individuele regte, die regte van kultuurgemeenskappe en groepe in ag geneem word. Hy erken egter dat dit makliker is om probleme aangaande multikulturalisme in teorie op te los as in die praktyk:

Daarom is die beginsel van kontekstualisering van groot belang: die historiese, geografiese en politieke konteks moet in elke geval in aanmerking geneem word. Die wyse waarop kulture, byvoorbeeld in Nederland ingeskakel word, hoef nie te geld in die Suid-Afrikaanse samelewing nie. En verder, die manier waarop die verskillende tale en kulture in Suid-Afrika geakkommodeer word, kan ook van mekaar verskil afhangende van tyd, plek, aanvraag en omstandighede. (Degenaar, 2000)

Samers (2010:275) gebruik op sy beurt die voorbeeld van die VSA, waar die Amerikaanse gemeenskap nie meer 'n "melting pot" is soos wat hulle dit noem nie, maar eerder 'n diverse "salad bowl", waar immigrante hul kulturele praktyke van hul land van oorsprong behou. Hulle kom dan daagliks in kontak met ander wat ook hul eie kulturele praktyke behou het. In plaas daarvan om te assimileer, word 'n gemeenskap van gemengde kulture gevorm.

Kulturele praktyke kan uiteenlopend wees, en kan onder andere aspekte soos die volgende insluit: kleredrag en voorkoms (soos byvoorbeeld die kopdoeke van die Moslems); taal, kos musiek en kuns (of enigiets te make met estetiese norme); en liggaamlike praktyke (insluitend seksuele praktyke).

Volgens Samers (2010:275) kan daar nie ontken word dat Westerse liberale demokrasieë divers is nie, maar die mate waarin multikulturalisme in regeringsbeleide figureer, kan bevraagteken word. Samers (2010:276) vra die vraag: "Does multi-culturalism imply that cultures are internally coherent, and is this the most appropriate way of looking at, or even regulating 'belonging'?" Vroeëre opvattinge aangaande multikulturalisme het geïmpliseer dat migrante en hul eiesoortige kulturele praktyke stabiel en onveranderlik was, maar Samers (2010:276) verduidelik dat meer resente opvattinge oor multikulturalisme erken dat, hoewel kulturele praktyke relatief blywend is, dit ook met tyd verander.

Samers (2010:276) wys daarop dat multikulturisme vroër berus het op nasionale kulture, minderheidskulture of selfs ras. Buiten die voor die hand liggende probleme wat na vore kom met die gebruik van die terme *minderheid* en *ras*, kan kulturele praktyke met spesifieke nasionaliteite identifiseer word, en daardie nasionaliteit en etniese agtergrond dra by tot identiteit en 'n sin van behoort. Volgens Samers (2010:276) is daar egter ander dinge wat ook bydra tot 'n persoon se identiteit: “[...] including gender, language skills, generational differences, religious beliefs and practices, individualized experiences of racism or historical relations and affective ties to others from the same village, region, or country of origin [...]”. Samers (2010:277) kom dan tot die gevolgtrekking dat dit moeilik is om te ontken dat kulturele identiteite in die meervoud bestaan. Wat egter aandag verg, is *hoe* om kulturele verskille te versoen, of eerder, *hoe* om integrasie moontlik te maak.

Tans in Nederland is daar byvoorbeeld steeds 'n aantal kwessies wat kontroversie ontlok, spesifiek ten opsigte van kulturele verskille. Twee voorbeelde hiervan is eerstens die kopdoeke, oftewel *hijab*, wat deur Moslemvroue gedra word, en tweedens die versoeke van Moslemvroue om hul maagdevliese sjirurgies te herstel. Sommiges argumenteer dat die kopdoeke 'n simbool van seksistiese religieuse tradisie is wat die vrou weerhou van deelname aan die normale sosiale sfeer. In Nederland is dit die opinie van die staat dat geen vrou gedwing kan word om haar kopdoek af te haal as dit haar keuse is om dit te dra nie, maar aan die ander kant mag geen vrou gedwing word om 'n kopdoek te dra as gevolg van haar geloof nie.

Versoeke van Moslemvroue om hul maagdevliese sjirurgies te laat herstel, word as baie kontroversieel beskou. Die versoeke word gemotiveer deur die reël dat voorhuwelikse seks vir mans, maar nie vir vroue nie, toelaatbaar is. Vanuit 'n feministiese oogpunt is dit 'n sensitiewe saak. Daar kan aangevoer word dat vroue sonder hierdie operasie publieke skande en selfs fisiese skade in die oë staan. Mediese dokters is hierin 'n tweestryd betrokke, omdat hulle enersyds deel vorm van 'n komplot wat die maagdelikheidsreël verder verhef in die gemeenskap, en andersyds indirek verantwoordelik is as 'n vrou skade sou opdoen as gevolg daarvan dat die operasie nie uitgevoer is nie.

Toleransie ten opsigte van die bogenoemde kontroversiële aspekte is moeilik om te peil, omdat (spesifiek in die geval van die maagdevlies-sjirurgie) toleransie van 'n kulturele daad kan lei tot skending van individuele regte. Sawitri Saharso (2003:23) sê die volgende oor feminisme aangaande die bogenoemde onderwerpe:

I would like to reveal how these debates challenged my idea of what it means to be a feminist scholar. When I began I was quite convinced that no matter how contextualized it might be, feminism constitutes a certain moral position. There may be different limits in different contexts, but surely there are also limits to what a feminist can accept. Now I am no longer sure.

Dieselfde kan van toleransie gesê word. Rigiede reëls van wat aanvaarbaar of onaanvaarbaar is word dikwels aan bande gelê wanneer die konteks deeglik beskou word. Dit herinner aan die paradokse van toleransie, waar toleransie self soms 'n daad van intoleransie word. Dit is belangrik om daarop te let dat die bogenoemde kwessies aktueel is, en daaglik in Nederland deur die *Commissie Gelijke Behandeling* gearbitreer word.

1.4 Die geskiedenis van toleransie in Suid-Afrika

'n Kritiese ondersoek na toleransie in die Suid-Afrikaanse samelewing bring ingrypende verskille met dié in Nederland aan die lig. Kultuur en geloof speel weereens 'n belangrike rol, maar die eerste register waarin 'n diskoers van toleransie gevoer word in Suid-Afrika, is velkleur. Die kwessie rondom velkleur hou histories met kolonialisme, en later met apartheid, verband.

Ross (2009:1) begin die inleiding van sy boek, *A concise history of South-Africa*, met die volgende:

South Africa is a single country. At one level this may seem to be an extremely banal statement, but at another it is highly contested. For many years, the

government of the country denied it. Even now, South Africans have to struggle to recognise it as correct. The African National Congress (ANC), which sees itself as the embodiment of the nation's unity, campaigned under the slogan 'One Nation, Many Cultures'. Archbishop Desmond Tutu writes of 'The Rainbow People of God'. The country has eleven recognised official languages. Its divisions are so great that, within South Africa, calling the country single is more of a routine statement, or a pious hope, than a statement of fact.

In teenstelling met Nederland het Suid-Afrika tradisioneel 'n geskiedenis van intoleransie – intoleransie ten opsigte van velkleur, kultuur, gender en geloof. Sosiale hiërargieë dra ook by tot die verdeeldheid en intoleransie van die land. Daar kan van die veronderstelling uitgegaan word dat hierdie kwessies aangaande toleransie begin het met die invloed van Europeërs in Suid-Afrika in die 1600's. Ross (2009:22) noem dat Suid-Afrika aan Europese verowering en vestiging blootgestel is vandat die Europeërs besef het dat hulle om die Kaap van Goeie Hoop na Asië kan vaar. Volgens Ross (2009:22, 23) was die aankoms van Van Riebeeck in 1652 gegrond op die intensie dat hulle slegs 'n handelstasie sou begin, maar hulle het gou tot die besef gekom dat hulle 'n volledige kolonie sal moet skep as gevolg van die aanvraag na vleis, brood, groente en wyn, wat die plaaslike Khoi-Khoi nie aan hulle kon voorsien nie. Die wit Europeërs het hulself outomaties in 'n verhewe posisie geplaas ten opsigte van die inheemse swart mense wat reeds hier gevestig was, en het gewelddadig beslag gelê op die land van die Khoisan.

Die inheemse mense van Afrika, die San en die Khoi-Khoi, was vry om te boer en uit die rykdom van die aarde te put, maar met die aankoms van die Europeërs is van hulle stelselmatig gedegradeer tot slawe. Ross (2009:23) wys daarop dat die Khoisan egter nie hierdie kolonialisasie as vanselfsprekend aanvaar het nie. Die San-leier, Koerikei, het byvoorbeeld aan die Europese boere gevra: "What are you doing in my land? You have taken all the places where the eland and other game live. Why did you not stay where the sun goes down, where you first came from?" (Ross, 2009:23).

Vanaf die aankoms van die Europeërs aan die suidpunt van Afrika het daar spoedig 'n koloniale periode ontstaan, met die ruilhandeltransaksies wat kort voor lank in

oorlogvoering ontaard het. Slawe is ook ingevoer vanaf Oos-Afrika, Madagaskar en Oos-Indië om op die wyn- of koringplase te kom werk wat aan die setlaars gegee is. Vanaf 1795 ondervind die koloniale 'n verskuiwing. Ross (2009:37) stel dat die Britte die Kaap beset het, en dit as 'n strategiese basis teen die Franse gebruik het. Dit is egter hier waar slawehandel tot 'n einde gekom het as gevolg van donker tye in die wynbedryf. Volgens Ross (2009:40) het die beëindiging van die slawehandel 'n ongelykheid in getalle tussen mans en vroue laat ontstaan, met die mans wat by verre in die meerderheid was. Die slawe en Khoisan-bediendes was nou vry, maar het steeds hul agterlike bestaan voortgesit omdat die ekonomie stadigaan ontwikkel het na 'n loongebaseerde stelsel. Ross (2009:40) bevestig die laasgenoemde: "New possibilities for complaint were also introduced, but in general the condition of the labourers on the Cape farms changed scarcely, if at all." Hulle het geweldige diskriminasie ervaar oor hulle rasse-identiteit en hulle sosio-ekonomiese status as werkersklas.

Tot en met die aankoms van die Britte, was die kolonie en die inheemse Afrikaners in 'n redelik gebalanseerde (ewewigtige) oorlog vasgevang, maar Ross (2009:41) noem dat die Xhosa nie by die tegnieke en voorraad van die Britte kon kersvashou nie: "The British were thus able to win their wars by reducing the amaXhosa to poverty, burning their fields and huts and driving off their cattle."

In die 1800's het groot groepe van die oorspronklike kolonialiste, wat teen hierdie tyd as die Boere bekendgestaan het, die Groot Trek na die Noorde begin. Ross (2009:42) stel: "The result of the Great Trek was a massive increase in the extent of that proportion of modern South Africa dominated by people of European descent. It was thus one of the crucial events in South Africa's formation."

Teen die laat negentiende eeu het die minerale ontdekkings ook 'n meer geharde houding teenoor verskillende rasse ontlok, en Ross (2009:59) erken dat die mynbedryf van hier af 'n sentrale deel van Suid-Afrikaanse ekonomiese, sosiale en politieke lewe uitmaak. 'n Substansiële hoeveelheid swart landbewoners (*peasants*) het ontstaan as gevolg hiervan, omdat daar 'n groot tekort aan goedkoop arbeid was, en weereens was die wit

man in die posisie van mag. Ross (2009:60) noem dat bykans 50 000 swart mans per jaar in Kimberley gaan werk soek het.

Apartheid as beleid is in 1948 deur die Nasionale Party ingestel en het geduur tot die demokratiese verkiesing in 1994. Apartheid in Suid-Afrika was gebaseer op die hiërargiese onderskeid van rasse. Ross (2009:124) argumenteer: “There was, of course, an undertone of intense racism within Apartheid, but in strict theory, the National Party ideologues always emphasised the importance of ethnicity, seeing the various nations of South-Africa as God-created entities, on the model of their own image of Afrikanerdom.”

In 1994 het die African National Congress, onder leiding van Nelson Mandela, die demokratiese verkiesing gewen en is apartheid afgeskaf. Die brandende gevolge van apartheid was onder andere interne geweld en sanksies van ander lande. Selfs in die demokratiese Suid-Afrika van vandag speel die geskiedenis van apartheid steeds 'n rol. In die buiteland word daar selde na Suid-Afrika verwys sonder dat die stigma van apartheid steeds 'n rol in die agtergrond speel.

Waar die geskiedenis van Suid-Afrika ná 1948 ter sprake kom, word daar meestal gefokus op apartheid en “die rol van die ideologie van Afrikanernasionalisme” (Degenaar, 2000). Johan Degenaar (2000) maak dit egter duidelik dat die kompleksiteit van die Afrikaner-kultuur nie hierdeur tot sy reg kom nie. Taal, kultuur, kuns, moraliteit, religie, politiek en letterkunde is belangrike aspekte van die Afrikanerkultuur wat met die terugblik na die geskiedenis van Suid-Afrika in die algemeen nie in ag geneem word nie. Die blanke Afrikaner se gebrek aan toleransie verkry voorkeur in die geskiedskrywing oor Suid-Afrika, en as gevolg hiervan vervaag aspekte soos die bogenoemde in die herinnering aan die land se geskiedenis.

1.5 Postapartheid Suid-Afrika

Negentien jaar binne die nuwe demokratiese bedeling, met apartheid as iets van die verlede, is daar steeds die verskynsel dat sekere individue en/of groepe mekaar slegs

verdra ter wille van politieke korrektheid. Rassisme en xenofobie broei onder die oppervlak, en dit kan gesien word in reaksies van mense aangaande sekulêre uitlatings. Bok van Blerk het byvoorbeeld groot opskudding veroorsaak met sy liedjie “De la Rey” in 2009. Die liedjie maak gebruik van historiese teenwoordige tyd om die stryd tussen die Afrikaners en die Engelse gedurende die Anglo-Boere-oorlog uit te beeld. Ten spyte van hierdie gerigtheid van die lied, het dit nie aantygings van rassisme vrygespring nie. Daar is beweer dat die Britte in die lied slegs as masker optree vir swart Suid-Afrikaners, en dat “De la Rey” die begin is van ’n opstand teen swart mense.

Antjie Krog (2009) beskryf hierdie wanopvatting as: “an object of what can only be described as obsessive attention locally as well as internationally.” Sy is daarmee eens dat die lied verkeerd geïnterpreteer is, en sy argumenteer dat daar geen tekens van frustrasie of rassisme ter sprake is nie, maar eerder ’n strewe na ’n onseker maar eerbare toekoms. Die afleiding kan gemaak word dat grense ten opsigte van ras en kleurskeidslyne prominent is in Suid-Afrika. Die waninterpretasie van hierdie lied bewys dat daar steeds intolerante ingesteldhede onder die oppervlak heers in Suid-Afrika. Intoleransie is ook ’n gewilde onderwerp vir politieke spotprenttekenaars soos Zapiro en Jeremy Nell.

Politikus Julius Malema, gewese leier van die ANC se jeugliga, is ook, net soos die Nederlandse Geert Wilders en Pim Fortuyn, soms verregs met sy uitlatinge wanneer dit kom by rassisme en intoleransie. Hy is bekend vir die “kill the boer, kill the farmer”-debakel wat ’n ruk gelede geheers het, en wat steeds nie finaal uitgewoed het nie. Die hofsaak tussen AfriForum en Julius Malema het gehandel oor die liedjie wat Malema, as ’n publieke en gewese politieke figuur, saam met sy aanhangers sing met die woorde “kill the boer, kill the farmer”. Grootes (2011) stel dat Malema ook dreigemente aan Ernst Roets, AfriForum se jeugleier, gemaak het dat hy hulle sou doodmaak as hulle sou protes maak by die Luthuli-huis.

Dit val nie binne die reikwydte van hierdie studie om verder uit te brei rondom die debat oor die twee liedere nie, maar talle ander voorbeelde uit die politiek van die dag sou voorgehou kon word. Deur slegs die sosiaal-gekonstrueerde aard van twee

uiteenlopende kulturele uitinge, soos Bok van Blerk en Malema se liedere, op die voorgrond te plaas, is dit duidelik dat *toleransie* en *intoleransie* terme is wat ingebed in die Suid-Afrikaanse samelewing is. Politici asook politieke partye speel 'n onmiskenbare rol in die siening en uitleef van toleransie al dan nie. Die uiteenlopende beleving en uitleef van toleransie in beide Suid-Afrika en Nederland loop egter uit op dieselfde toestand van geweld, onverdraagsaamheid, rassisme en xenofobie. Suid-Afrika, wat histories en tradisioneel nie tolerant teenoor ras en kultuur is nie, kom daagliks voor hierdie probleme te staan, en Nederland, wat tradisioneel alombekend is vir sy tolerante aard, moet ook nou met hierdie kwessies worstel. Dit bring vrae na vore oor die rooskleurigheid van toleransie in Nederland, maar ook in 'n groter wêreldverband met die toenemende globalisering van die aarde.

Ross (2009:222) maak ten slotte die volgende stelling:

South Africa still has to reckon with it's history. [...] The division and malformations of apartheid, the continuing racism of some whites (though, remarkably, far fewer blacks), the sexism of males (both white and black), were all too obvious, and came out of the past. Memories could not be cleared, and psyches had been scarred.

Soos reeds genoem, is toleransie in 'n mate afhanklik van verwerping. Sonder verwerping kan toleransie nie plaasvind nie. Die uiterste vorm van verwerping, naamlik abjeksie, word vervolgens bespreek.

2. Abjeksie

“Although the subject must exclude the abject, the abject must, nevertheless, be tolerated for that which threatens to destroy life also helps to define life.” (Creed, 1993:9)

2.1 Definisie en kontekstualisering van die begrip *abjeksie*

Waar toleransie te make het met verdraagsaamheid, verwerp abjeksie eksplisiet en sonder meer. Hoewel abjeksie en toleransie nie gebaseer is op 'n bestendige logika met 'n vaspenbare inhoud nie, kan sekere ooreenstemmende aspekte geïdentifiseer word. Daarom redeneer Van Schalkwyk (2009) dat toleransie en abjeksie (of verwerping) as twee kante van dieselfde munt beskou kan word. Aan die een kant word daar verdra, terwyl daar aan die ander kant verwerp word. Die dubbelsinnige aard van abjeksie manifesteer in afsku en verwerping, en dan ook in die onvermydelike aantrekkingskrag daarvan. Die verwerplike word egter geduld omdat die subjek daarvolgens sy grense bevestig. Toleransie ontstaan wanneer daar afkeuring teenwoordig is ten opsigte van byvoorbeeld gedrag of waardes.

[W]ithin the concept of tolerance there resides an awareness not only of the (threatening) other as potential challenger to the structures and values of those who believe themselves tolerant, but also of the power wielded by the granter(s) of tolerance. (Van Schalkwyk, 2009:85-86)

Creed (1993:3) se stelling in die motto bring ook abjeksie en toleransie met mekaar in verband, en stel verwerping as die gemene deler. Daar is reeds vroeër in die hoofstuk op verwerping as deel van toleransie ingegaan. Die saak word hier uitgebrei deur die verwerpingselement aan abjeksie te koppel.

Volgens die Merriam-Webster aanlynwoordeboek, is die woord *abjek* afkomstig van die Latyn *abjectus*, meer spesifiek die komponente *ab-* ("to cast off") en *jacere* ("to throw"). Dit het dus te doen met verwerping, afkeur en afstootlikheid. Die Franse linguïst en psigoanalist Julia Kristeva het in 1982 die term *abjeksie* gemunt in haar baanbrekerboek, *Powers of Horror: An essay on Abjection*. Sy is in Bulgarye gebore, en word gesien as een van die invloedrykste kontemporêre Franse teoretici. Haar sieninge oor die afwykende is meestal gegrond op die werk van Mary Douglas (2006), 'n Britse antropoloog.

Julia Kristeva (1982:10) begin haar boek, *Power of Horrors*, met die volgende beskrywing van abjeksie: “There looms, within abjection, one of those violent, dark revolts of being, directed against a threat that seems to emanate from an exorbitant outside or inside, ejected beyond the scope of the possible, the tolerable, the thinkable.” Herbst (1999:16) sluit by Kristeva aan en definieer die abjekte as:

The process of abjecting [an operation to abject] is an active one in which one party rejects, banishes, degrades or in some way denigrates another party; the state of being abject [a condition to be abject] is what follows an act of abjection: it is a disposition, a place of exclusion. There is, thus, a politics and a power play to abjection [...] Without exception, the party that does the abjecting is the one in a position of power [...] while the one degraded is robbed of power and the right to societal inclusion.

Die onderskeid wat Herbst maak ten opsigte van die *proses* en die *toestand* van abjeksie is belangrik ten opsigte van die ontleding van 'n teks. Die proses van verwerping waar die subjek 'n eksterne element verwerp, is anders as die toestand van abjeksie, waar die subjek self as abjek beskou word. Net soos wat daar by toleransie altyd magsverhoudinge ter sprake is, kan dieselfde gesê word van abjeksie. Die persoon of groep wat verdra of verwerp, besit die mag, terwyl diegene wat verdra of verwerp word van mag beroof is. Hulle word dan gemarginaliseer as gevolg van hulle toestand van magteloosheid. Die term *abjek* verwys juis inherent na iets wat vanuit die sentrum na die marge geskuif word. Vanaf binne, waar dit aanvaarbaar is, na buite, met 'n spesifieke grensoorskrydingsdaad as die dryfveer. Dit is insiggewend om daarop te let dat beide die toestand en proses van abjeksie individueel, asook kollektief ervaar of uitgevoer kan word, en dat abjeksie intrinsiek dubbelsinnig is. Kristeva se argumentasie ten opsigte van abjeksie hou veral verband met die konflik met die moeder, die liggaam, ruimte en grense.

2.2 Abjeksie en die konflik met die moeder

Moederskap is een van die sentrale temas rakende abjeksie. Akademici het verskillende sieninge van hierdie aspek. Kristeva, byvoorbeeld, het gevolg in die spore van Jacques Lacan met sy teorieë aangaande die simboliese en semiotiese ordes. Kristeva assosieer die vroulike liggaam “met verontreiniging en besoedeling”, en die menstruerende liggaam word gesien as ’n objek wat die sosiale orde versteur (Crous, 2008:44). Teoretici wat krities staan teenoor hierdie beheptheid met moederskap, soos Doane & Hodges, asook Olivier, (soos aangehaal deur Crous, 2008:45) is egter van mening dat dit ’n terugslag is vir vroue wat daarna streef om hulle grondgebied na buite die begrensing van die huis uit te brei.

Die semiotiese word geassosieer met nie-verbale aanduidende sisteme, terwyl die simboliese verwys na natuurlike taal waarmee mense met mekaar kommunikeer. Olivier (1998) verduidelik dat die semiotiese “rhythms, tones, and movement of signifying practices” insluit, die eerste vorm van kommunikasie wat enige persoon binne die moederlike liggaam ervaar. Dit gaan hier om die “chora”.

Die metaforiese vader gaan saam met die simboliese orde, waar hy die taak as “outeur van die Wet” vervul, met grammatika en struktuur. Die wet waarna hier verwys word, is taal, wat metafores aan die vader verbind word. Indien ’n kind aanvaarbaar wil wees vir die vader, moet alle bande met die moederlike verbreek word. Om uit die semiotiese, wat dan die moederlike entiteit betrek, na die simboliese sisteem van die vader te beweeg, moet enige houvas van die moederlike verbreek word. Kristeva (1982) is dan van mening dat die proses van losmaking die abjekte betrek deurdat die moeder met die abjekte geassosieer word, en dan verwerp word sodat die subjek ’n aanvaarbare identiteit kan ontwikkel in die orde van die simboliese.

Om signifikasie moontlik te maak, is daar egter elemente van beide die semiotiese en die simboliese nodig. Kelly Oliver (1998) verduidelik dit soos volg (eie parafrasering): Die simboliese element maak verwysing moontlik. Woorde kan verwys as gevolg van die simboliese struktuur van taal. Maar, woorde gee ook betekenis aan lewe deur middel

van die semiotiese inhoud wat hulle besit. Sonder die simboliese, sal alle betekenis onsin wees, en sonder die semiotiese, sal alle aanduiding van geen belang wees vir ons lewens nie. Aanduiding benodig beide die semiotiese en die simboliese; daar is geen aanduiding sonder 'n kombinasie van albei nie. Vergelyk ook Felluga se uitspraak in hierdie verband:

On the level of our individual psychosexual development, the abject marks the moment when we separated ourselves from the mother, when we began to recognize a boundary between “me” and other, between “me” and “(m)other.” (Felluga, 2010)

Binne die Suid-Afrikaanse poëtiese konteks is daar 'n aantal digters wat van die abjekte gebruik maak om sekere boodskappe oor te dra. Antjie Krog gebruik deurgaans byvoorbeeld verskeie temas, soos die abjekte vroulike liggaam, monsteragtige vroue, menstruasie, vomering, defekasie, sweet, seminale vloeistof en kos om 'n aantal dinge te bereik. Volgens Louise Viljoen (2009:220) gebruik Krog hierdie voorstellings om onder andere die afwykende siening wat die samelewing van die vroulike liggaam het, te satiriseer. Die uitbeeldings van die verwerplike vroulike liggaam wat afgewissel word met die oordrewe komiese verwysing na die abjekte elemente van die vroulike liggaam, dui op die emosionele worsteling tussen haar jeug en begeerlikheid aan die een kant, en haar verouderende vroulike liggaam aan die ander kant.

Volgens Patricia MacCormack (2006) word die vroulike liggaam tradisioneel verbind met al die aspekte van die abjekte:

[S]he has no object of desire, but she may exhibit unbound desire; she leaks, grows and changes her body; she is ambiguous, she is more-than-one; she is defined by her flesh rather than in spite of it. Her flesh stops signifying and becomes a glaring visual object of the abject. While male subjects have their bodies only in order to signify with them – the eyes of knowledge, the head of reason, the hands of practise – woman is horror because of her failure to signify anything but her flesh.

Genderrolle binne 'n kulturele en sosiale verband speel hier 'n groot rol in die proses en beleving van abjeksie. Kristeva fokus in haar skrywe byvoorbeeld op die manlike kind. Patricia MacCormack (2006) stel 'n moontlike rede hiervoor: omdat die manlike liggaam nie abjek is nie, maar slegs op die voorgrond daarvan manifesteer. Vir 'n vrou om voor die abjekte te staan te kom en dit te identifiseer, is ironies omdat dominante kulture die abjekte as gesitueer binne haar beskou. MacCormack (2006) is ook van mening: "She does not need to locate the abject; conceptually it is already in her."

Die enigste manier vir die manlike kind om dan uiteindelik as 'n man gesien te word, is wanneer hy finaal wegbreek van die moederlike. Die wegbreek na die patriargale aspek van taal word moontlik gemaak deur die abjekte. Die moederlike liggaam is uit die aard van die saak vir Kristeva dan 'n liminale grenspos, 'n tipe filter of drempel.

Judith Butler (1993:3) skryf ook in hierdie verband dat gender bepaal word deur die identifikasie met 'n genderrol:

The forming of a subject requires an identification with the normative phantasm of "sex", and this identification takes place through a repudiation which produces a domain of abjection, a repudiation without which the subject cannot emerge. This is a repudiation which creates the valence of "abjection" and its status for the subject as a threatening spectre.

2.3 Abjeksie en die liggaam

Abjeksie manifesteer op verskillende maniere waar dit met die liggaam verband hou; onder andere het dit betrekking op kos, uitskeidings, die gestorwe liggaam, liggaamlike afwykings en rassisme. Wanneer die liggaam deur die bril van abjeksie beskou word, word die dubbelsinnigheid en verwerplikheid van abjeksie sinoniem daarmee. Liggaamlike afwykings of uitskeidings bedreig die subjek, wat die besef van die broosheid van lewe aanwakker.

Die walging of verwerping wat abjeksie meebring, word nie geïnisieer deur 'n gebrek aan higiëne of gesondheid nie, maar deur dinge wat identiteit, sisteem en orde omvergooi. Dinge wat nie grense, posisies of reëls respekteer nie. Die abjekte is altyd dubbelsinnig en liminaal. Die abjekte is verwant aan perversie in die sin dat dit nooit opgee of 'n verbod aanneem nie. Reëls en wette word deur abjeksie verlei, bederf, gebruik en misbruik sodat hulle ontken kan word.

Kristeva (1982:75) is van mening dat die walging van kos, vuilheid, afval of liggaamlike uitskeidings seker die mees elementêre voorbeeld van abjeksie is wat die liggaam bedreig. Die spasmas in die maag wat die naarheid meebring, beskerm byvoorbeeld teen dit wat jou menswees bedreig. Wanneer kos gewalg word, word die self verstoot, in die sin dat die liggaam daarteen veg om 'n "ander", of abjek, te word. Sy maak dit duidelik dat kos egter slegs as abjek beskou word wanneer daar 'n definitiewe skeiding tussen twee entiteite of gebiede bestaan. Wanneer daar 'n grenslyn tussen natuur en kultuur, of mens en nie-mens is, is daar 'n walging van kos.

Liggaamlike uitskeidings skep 'n walging by die mens. Die liggaam probeer homself teen ekskrementele soos stoelgang en uriene beskerm deur dit uit die liggaam te werp, net soos wat walglike kos uit die liggaam gewerp word:

Such wastes drop so that I might live, until, from loss to loss, nothing remains in me and my entire body falls beyond the limit – cadere, cadaver. If dung signifies the other side of the border, the place where I am not and which permits me to be, the corpse, the most sickening of wastes, is a border that has encroached upon everything. It is no longer I who expel. "I" is expelled. (Kristeva, 1982:3-4)

Volgens Kristeva is die uiterste vorm van die abjekte liggaam dan die lyk. Die lyk is 'n aanduiding van die dood, en dit ontstel as gevolg van die besef van die broosheid van lewe. Wanneer 'n lyk gewaar word, word die "Ek" na die grenslyn van menswees geskuif. Die liggaam, as 'n lewende wese, probeer homself bevry van daardie grens. Elke mens is bewus van die broosheid van die lewe, en wanneer 'n persoon met 'n lyk gekonfronteer word, word daardie besef op 'n ontstellende wyse na die voorgrond gedwing. Hierdie

grens wat die lyk vorendag bring, word as't ware 'n objek. Die "Ek" is dan nie meer die een wat walg of verstoot nie, maar die "Ek" word die een wat verban word. Die "Ek" kan nie verstaan hoe dit sal wees as daar nie meer grense is nie, aan die ander kant van die grenslyn, naamlik die dood.

Die lyk word dus by uitstek met abjeksie geassosieer. Felluga (2010) stel dit soos volg: Die lyk breek die onderskeid tussen subjek en objek af, wat kritiek is vir enige mens se vestiging van identiteit. Dit is juis hierdie vestiging van 'n eie identiteit wat ons die simboliese orde laat binnegaan. Wanneer 'n persoon die trauma ondervind wat gepaard gaan met die sien van 'n lyk (veral dié van 'n geliefde), word die onafwendbare realiteit van daardie persoon se eie dood gematerialiseer. Creed (1993:10) verduidelik op haar beurt hierdie opposisiepaar, aantrekkingskrag en verwerping, soos volg: Abjeksie beklemtoon die broosheid van die "wet" wat die lewende subjek skei van dit wat sy lewe bedreig. Die subjek voel egter nooit vry van hierdie bedreiging nie, en dit is 'n konstante entiteit wat die subjek nader wink om die plek van abjeksie in te neem – juis op hierdie plek verval betekenis.

Binne 'n Bybelse konteks simboliseer die kadaver 'n baie basiese vorm van besoedeling: die liggaam sonder 'n siel. In alle godsdienste is die siel van 'n mens sy/haar belangrikste fokuspunt, en die liggaamlike word gesien as iets sterflik, iets wat verbygaan. Die liggaamlike staan teenoor die siel, wat fokus op die ewige en die onsterflike.

Mense met liggaamlike afwykings word soms ook as abjek gekategoriseer en word gesien as entiteite wat sisteem en orde omvergooi. Mense met natuurfratse (*freaks*) word as gevolg van hul afwykings gemarginaliseer en beskou as buite die grense van die normale samelewing. Dieselfde geld vir slagoffers van siekte, geweld of oorlog en gemutileerde of geskende liggame. Diegene word vermy en verwerp juis as gevolg van die invloed wat hul abjekte toestande op hul medemens het. Die paradoks van aantrekking en verwerping is hier net soveel van toepassing. Ons eie Sarah Baartman is 'n voorbeeld hiervan, sy was in Europa uitgestal en bespot as gevolg van haar

“liggaamlike afwykings” (sy was in der waarheid ’n normale Khoivrou). Dié “afwykings” kan dus gesien word deur die lens van bepaalde Westerse kulturele en estetiese norme.

Rassisme kan ook verband hou met die abjekte, afhangende van hoe magsverhoudinge en politieke motiewe sekere rasse benader. Die woord *ras* is egter ’n komplekse term, en Codell (2007:213) beklemtoon dat dit nie soseer deur biologie gedefinieer word nie, maar eerder deur politiek, geskiedenis, vrees en sosiale hiërargieë. Hook (2004, 2006) lewer noemenswaardige kommentaar aangaande die onderwerp van ras, en sê dat rassisme psigologies verklaar kan word vanuit die abjekte soos deur Kristeva beredeneer:

Based as it is on a constitutive kind of fear, on a form of horror that is at the same time a kind of incoherence and dissolution, the notion of abjection enables us to think a theory of racism that is based on boundary threats, on threats to the physical, psychological and symbolic integrity of the racist subject. (Hook, 2006:15)

Hook (2006:9) interpreteer die term dieper as slegs magsverhoudinge en politiek, en maak die stelling dat rassisme net so psigologies is as wat dit politiek is, ewe logies as emosioneel, ewe subjektief as ideologies. Claudia Benthien (2002) fokus in haar interdisiplinêre navorsing op menslike vel. Sy beaam, in aansluiting by Hook, dat daar ’n hiërargie en waarde-oordeel gepaard gaan met velkleur (Benthien, 2002:vii). Sy redeneer ook dat ’n persoon se vel identiteit bepaal, en dinge soos ouderdom, ras, sosiale status, ensovoorts gegewens is wat uiteraard deur vel sigbaar gemaak word (Benthien, 2002:viii). Benthien (2002:11) is van mening dat die uitwerking wat jou vel op jou identiteit het, egter veranderlik is; dit word herhaaldelik geïnterpreteer, gelees, gevul of ontnem van semantiese betekenis, geneutraliseer en gestileer. Benthien gee die voorbeeld van ’n ligte vel wat nog in die negentiende eeu gesien is as verfynd en edel, maar meer onlangs is dit merendeels geassosieer met ongesondheid en nie-atletiese mense. Die oppervlak van die liggaam word gebruik om ’n klassifikasie te maak, en hierdie klassifikasie word verander na ’n algemene betekenisstelsel wat as betroubaar beskou word.

Daar bestaan twee maniere hoe abjeksie ervaar kan word: deur liggaamlike funksies soos reeds bespreek, of op 'n simboliese of religieuse vlak. Dit is op die simboliese vlak waar die reiniging van abjeksie ook manifesteer. Die enigste manier van reiniging vir die abjekte begin by die geskiedenis van godsdienste, en eindig by die *catharsis par excellence* genaamd kuns, beide aan die ver en naby kant van religie.

Kelly Oliver (1998) bring ook abjeksie met identiteit in verband, en sy maak die stelling dat subjektiewe identiteit en groepsidentiteit gevorm word deur enige iets wat 'n mens of 'n groep se eie grense bedreig. Abjeksie as konsep het ook baie te doen met toleransie van die self, soos Patricia MacCormack (2006) dit stel: "Abjection describes conditions of the flesh beyond the tolerance of our psyches toward that who we are". Abjeksie het met ander woorde te doen met die uitwerping van dinge wat vir die subjek walglik is, maar dit het tot 'n groot mate ook te make met die abjeksie in onself, hoe abjeksie die bewustheid van identiteit en sterflikheid verskerp.

2.4 Ruimte en abjeksie

Ruimte speel 'n noemenswaardige rol wanneer die abjekte ter sprake kom, en sekere ruimtes kan as abjek beleef of beskryf word. Die term *space of abjection* word somtyds gebruik om te verwys na ruimte wat bewoon word deur abjekte dinge of wesens. Kristeva verduidelik dat die een deur wie die abjekte bestaan, deurgaans gemoeid is met die vraag "waar?": "Instead of sounding himself as to his 'being', he does so concerning his place. 'Where am I?' instead of 'Who am I?' For the space that engrosses the deject, the excluded, is never *one*, not *homogenous*, nor *totalizable*, but essentially devisable, foldable, and catastrophic" (1982:8). (Kristeva se nadruk.)

Die liggaam staan altyd in verhouding met die ruimte en sosiale strukture van die omgewing waarbinne hy funksioneer, is onafgebroke teenwoordig binne 'n spesifieke ruimte wat 'n belangrike uitwerking op hom het, en is ook onteenseglik verbonde aan die ruimte. Elizabeth Grosz (2003:507) maak dit baie duidelik dat liggame 'n sosiokulturele

konstruk is, en dat die liggaam en sy omgewing mekaar bou. “The body and its environment, rather, produce each other as forms of the hyperreal, as modes of simulation which have overtaken and transformed whatever reality each may have had into the image of the other [...]” (Grosz, 2003:55). Die liggaam is dus nie slegs teenwoordig in ’n ruimte nie, maar word deur die ruimte beïnvloed, net soos wat die liggaam ruimte om dit beïnvloed:

The one by whom the abject exists is thus a *deject* who places (himself), separates (himself), situates (himself), and therefore *strays* instead of getting his bearings, desiring, belonging, or refusing. (Kristeva, 1982:17) (Kristeva se nadruk.)

Die belangrike vraag wat hier gevra word, is dus nie: “wie is ek?” nie, maar eerder: “waar is ek?” (Kristeva, 1982:8).

Kristeva (1982:17) betrek beweeglike subjekte soos swerwers en nomades by abjeksie as gevolg van die feit dat hulle nêrens hoort nie – omdat hulle geen spesifieke plek hulle tuiste kan noem nie, ervaar hulle ruimte as abjek. Die ruimte wat hulle beleef, is nooit gelyksoortig of berekenbaar nie, maar voubaar, skeibaar en katastrofies. Dit is as gevolg van die feit dat die beweeglike subjek nooit ophou om sy/haar heelal af te baken nie. Hulle kan verskillende dinge genoem word, naamlik migrante, swerwers of nomades, maar dit kom neer op die verhouding wat beleef word tussen die subjek en die ruimtes waar hy/sy hom/haar bevind. Die ruimte het egter nie slegs op hierdie swerwers ’n noemenswaardige uitwerking nie, maar inderdaad op enige liggaam en sy sosiokulturele status.

Die beweeglike subjek is altyd op reis, hy is ’n verdwaalde swerwer. Gevaar vergesel hom en hy kan dit nie verhelp om risiko’s te neem nie. Hoe meer hy swerf, hoe meer voel hy ontredde. Die gevolg van hierdie swerwersbestaan is dat die *deject*, soos Kristeva dit noem, gemarginaliseer word. Die persoon het geen werklike tuiste nie, en as gevolg hiervan word migrasie en reiskonsepte belangrik. Die dinamiese ruimtes wat die beweeglike subjek beleef, word nooit afgebaken nie, en die grense daarvan word gedurig

aangepas. Dit is dus nie slegs die ruimte wat dinamies en veranderlik is nie, maar ook die grense daarvan.

Abjekte ruimtes kom voorts ook tot stand waar sekere gemarginaliseerde groepe, soos homoseksuele mense, prostitute, armes en gestremdes (wat as abjek beskou word omdat hulle manier van bestaan buite die normale sfere van die samelewing val) teenwoordig is. Philip Hubbard (Cresswell, 2004:108) se navorsing wys byvoorbeeld dat prostitusie as “out-of-place” gesien word in sekere plekke, maar meer aanvaarbaar is in ander plekke. Cresswell (2004:103) verduidelik hierdie konsep as volg: “When something or someone has been judged to be ‘out-of-place’ they have committed a transgression. Transgression simply means ‘crossing a line’ [...] Often, when people, things and practises are seen as ‘out-of-place’ they are described as pollution and dirt.”

Cresswell (2004:108) is van mening dat rooiligdistrikte verdra word sodat praktyke soos prostitusie tot slegs sekere ruimtes beperk word en sodoende dus ook “gereguleer” word: “Thus places of abjection are created and tolerated on the margins of city centres.” Abjekte ruimtes word gevorm waar sekere praktyke meer toelaatbaar is as op ander plekke, en Cresswell se teorie aangaande *in plek* / in orde (“in place”) en *buite plek* / buite orde (“out of place”) beskryf hoe plek of ruimte ’n invloed kan hê op beide toleransie en abjeksie. Afwykende seksualiteit ten opsigte van wat normaal en abnormaal, asook van wat as sosiokultureel aanvaarbaar en onaanvaarbaar beskou word, manifesteer in abjekte ruimtes waar daar meer toleransie teenoor sulke praktyke gehandhaaf word. Perversie en bloedskande val ook in hierdie kategorie, alhoewel dit by uitstek as taboe bestempel word. Cresswell (2004:103) noem dinge wat in die verkeerde plek, of “out-of-place” is, *anachorisme*. Hy verduidelik dit soos volg: “When people, things and practices are seen as ‘out-of-place’ they are described as pollution and dirt. [...] The stronger the spatial classification – the greater the desire to expel and exclude – the easier it is to upset those who invest on existing order”.

2.5 Abjeksie en grense

It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. (Kristeva, 1982:13)

Abjeksie en grense en/of grenservarings het alles met mekaar in gemeen. Grense en begrensing is belangrike konsepte in hierdie verband, maar die dubbelsinnige aard daarvan moet nooit uit die oog verloor word nie. Wanneer 'n grens oorskry word, word die ander kant nooit totaal afgesny nie – dit bly 'n entiteit wat bedreig, en deur abjeksie word daar erken dat daar 'n ewigduende gevaar teenwoordig is:

The abject exists through borders, definitions, rigid seals and hermeneutic boundaries. It exists by virtue of what it transgresses yet always depending on that which it transgresses in order to be. All borders of filth, from faeces to the corpse, exist at “the place where I am not and which permits me to be”. (MacCormack, 2006)

Die abjekte persoon word ontnem van mag en die reg om by sosiale strukture ingesluit te word. Dit stem ooreen met Herbst (1999) se definisie van abjeksie wat vroeër genoem is. Die *deject* word gemarginaliseer. As gevolg hiervan het hierdie persoon geen werklike tuiste nie, en word migrasie en reiskonsepte van belang. Grense word uiteraard hierby betrek, vanaf geografiese tot psigologiese grense.

Die toestand van abjeksie veroorsaak dat grense uit die aard van die saak betrek word. Kristeva wys pertinent daarop dat abjeksie inderdaad 'n grenservaring is. Hook (2006:17) is selfs van mening dat abjeksie op sigself as grensang (*border-anxiety*) beskryf kan word. Herbst (1999:115-116) maak die volgende stelling:

Abjection is based on exclusion. What is excluded is abject. [...] You can exclude it, but you cannot erase it. [...] This means that prohibited things, abject things, have a certain revolutionary power, whether real or imagined, and as such they challenge the ordering formation.

Uit die bostaande aanhaling is dit duidelik dat die grense wat by abjeksie betrek word nie altyd oorskry kan word nie. Die proses van abjeksie verstoot die abjekte tot buite die grenslyn, terwyl die toestand van abjeksie 'n keermuur (*barrier*) daarstel wat die abjekte totaal beperk en taboe maak. Die daarstelling van grense, grensoorskryding en begrensing kan onderskeidelik 'n impak op die grenservaring van abjeksie hê.

Daar kan verskillende tipes grense geïdentifiseer word waar abjeksie ter sprake kom. Grense tussen binne en buite, menslik en nie-menslik, asook die grens tussen die skoon, behoorlike liggaam en die abjekte liggaam. Vrees is 'n belangrike grens wat te make het met beide die proses en toestand van abjeksie, in Herbst se terme. Herbst (1999:16) verduidelik dat grenslyne wat gevorm word binne die kader van abjeksie dinge soos goed en sleg, lig en donker, skoon en vuil, rein en onrein, sondeloos en sondig insluit: “[T]hey are dependent on each other, and appear less as austere, divided and isolated binaries than as intermingled tendencies or imbricated sets, where the most diagnostic attributes of their relation appear at the point of overlap, in the threshold.”

2.6 Die funksie van abjeksie

Die vraag kan ten slotte gevra word: hoekom is abjeksie belangrik, of selfs teenwoordig? Abjeksie word herken as gevolg van die beskermings- of oorlewingsdrang van elke individu op aarde. Dit is die mees basiese drang van elke persoon om te oorleef, en die abjekte is elemente wat die grense van elke persoon se oorlewingsdrang toets en bedreig. Die subjek beskerm homself deur die herkenning van abjeksie, en dan die verwerping daarvan. Kristeva (1982:2) sê: “abject and abjection are my safegaurds”. Die subjek beskerm homself deur 'n voorwerp of element as abjek te beskou, met ander woorde: om dit uit te sluit of as taboe te verklaar.

Die abjekte kan egter 'n katarsis ondergaan om dit te suiwer. Volgens Kristeva het godsdienste of religie nog altyd die reiniging van die abjekte as funksie gehad, maar dit het stadigaan verskuif na kuns as ‘*catharsis par excellence*’. Creed (1993:14) is van mening

dat hierdie doel byvoorbeeld met die gruwelrolprent bereik word; deur die reiniging van die abjekte word daar afgedaal na die fondasies van die simboliese konstruk. Met ander woorde, die gruwelfilm lok 'n konfrontasie met die abjekte uit, sodat dit uiteindelik finaal verwerp kan word en die grense van mens en nie-mens weer herontwerp kan word. Ander filmgenres wat ook met die abjekte geassosieer kan word, is wetenskapsfiksie, en ook sekere komedies van 'n minder ernstige aard. Creed skryf in hierdie geval spesifiek oor film, maar dieselfde kan gesê word vir alle vorme van kuns. Talle voorbeelde hiervan sal uit die beeldende kuns gegee kan word. Michael Herbst skryf byvoorbeeld in sy doktorale proefskrif oor abjeksie en groteske ten opsigte van Goya se *Caprichos*, *Desastres de la Guerra* en *Los Disparates*. Abjeksie vergesel alle religieuse strukture in verskillende vorme en maskers, maar almal met die doel van reiniging.

3. Samevatting

Die terme toleransie en abjeksie kan as twee kante van dieselfde munt gesien word. Enersyds word iets verwerpliks as gevolg van sekere redes verdra, en andersyds word sekere elemente walglik bevind en eksplisiet verwerp.

Uit die historiese agtergrond van die term toleransie, sowel as die kontekstualisering van hierdie term in beide Nederland en Suid-Afrika, is dit duidelik dat toleransie 'n belangrike en aktuele term in die hedendaagse konteks is. Die kontekstualisering van beide lande bring ook die belangrikheid van ruimte na vore. Alhoewel toleransie word op verskillende maniere ervaar en uitgevoer word in verskillende ruimtes, bly die gevolge daarvan dieselfde ongeag van die ruimte.

Vrees, verwerping en identiteit is uitgewys as struikelblokke ten opsigte van toleransie. Al drie hierdie struikelblokke hou in 'n mate verband met abjeksie, wat bewys dat abjeksie 'n belangrike deel van toleransie uitmaak. Toleransie het te make met verdraagsaamheid, terwyl abjeksie eksplisiet verwerp. Abjeksie word gesien in manifestasies van afsku en verwerping, en as gevolg daarvan dat sekere verwerplikhede geduld moet word, is

verwerping dus 'n noodsaaklike element van toleransie. By die afwesigheid van verwerping kan verdraagsaamheid nie plaasvind nie.

Hoofstuk 3: Abjeksie en toleransie in *Santa Gamka* deur Eben Venter

1. Inleiding

Die teoretiese begrippe *toleransie* en *abjeksie* het in die voorafgaande hoofstukke aandag geniet. Die begrippe is omskryf, 'n uiteensetting van die belangrikste kenmerke is gegee, sowel as 'n uiteensetting van die ontwikkeling van die begrippe in beide 'n literêre en sosiale konteks. Daar is onder meer gevind dat beide toleransie en abjeksie veelvlakkige en verwikkelde konsepte is, en dat die twee konsepte inderwaarheid as twee kante van dieselfde munt beskou kan word. Binne die raamwerk wat deur die vorige hoofstukke geskets is, kan die roman *Santa Gamka* deur Eben Venter ten opsigte van die bogenoemde aspekte ontleed word. Alhoewel die terme *toleransie* en *abjeksie* volledig teoreties bespreek is, gaan daar verdere aandag geskenk word aan dié relevante literêre begrippe soos dit in die analise van die roman aan die lig kom. Die hoofstuk fokus dus op die manifestasie van abjeksie en toleransie in hulle verskillende verskyningsvorme.

Die analise van *Santa Gamka* word gegrond op die teorie wat die ontleding voorafgaan, en sentreer om drie aspekte wat ten nouste met toleransie en abjeksie geassosieer word, naamlik: ruimte, grense en die liggaam. Hierdie drie sake word met ander woorde in hierdie hoofstuk onder die sambreel van toleransie en abjeksie beskou. Vervolgens word daar eers 'n agtergrond van Eben Venter se oeuvre, algemene kenmerke daarvan, sowel as die plasing van *Santa Gamka* daarbinne gegee.

2. Die oeuvre van Eben Venter

Ebenhaezer (Eben) Venter is op 29 September 1954 in Burgersdorp gebore. Hy het by Grey College in Bloemfontein gematrikuleer, en behaal later sy BA Honneurs by RAU, en 'n MA graad in filosofie by die Universiteit van Pretoria. Hy voer tans 'n nomadiese

bestaan tussen Suid-Afrika en Australië. Hy het net na die verskyning in 1986 van sy eerste bundel kortverhale (*Witblitz*) Suid-Afrika verlaat as gevolg van die politieke worstelinge van daardie tyd. Hy keer telkens terug na Suid-Afrika om te kom skryf, of om sy boeke te kom bemark.

2.1 Algemene Kenmerke

Henriette Roos (2006:43-100) identifiseer 'n aantal kenmerke van die Afrikaanse prosa in die tydperk 1997 tot 2002. Onder meer figureer identiteit, homoseksualiteit, manlikheid en dominansie, ruimte, ballingskap en historiese identiteit as toonaangewende temas waarmee talle skrywers, insluitende Eben Venter, in gesprek tree. Die politieke situasie word op talle maniere in Venter se oeuvre betrek en hiermee saam gaan geweld en magsverhoudinge.

Venter publiseer sy debuut kortverhaalbundel, *Witblitz*, in 1986. Politieke geweld in die Suid-Afrika van die sewentiger- en tagtigerjare word, volgens Kannemeyer (2005:666), rou realisties en met kru taal in *Witblitz* weergegee. Volgens Johan van Wyk (1995:150) is hierdie kortverhaalbundel een van die mees onderskatte kortverhaalbundels in Afrikaans. *Foxtrot van die vleiseters*, Venter se eerste roman, verskyn in 1993. Kannemeyer (2005:666) sê dat die tema van die “struggle” en politieke onluste verder geneem word, maar meer op die periferie van die gebeure figureer. Hy erken ook dat die verhaal die leser aanvanklik baie aan 'n plaasroman herinner, maar 'n plaasroman waarvan die “tradisionele stutte van dié soort verhaal nog nouliks agterhaalbaar is”. Afrikaanse tradisie staan sentraal in die verhaal, en Venter se terugkerende tema van 'n land op die rand van verandering, met gepaardgaande geweld, manifesteer deurlopend. Wasserman (1997:5) maak die stelling dat Venter deur middel van sy “bytende satire” hier 'n ommekeer in die tradisionele plaasroman bring. Kannemeyer (2005:667) wys daarop dat die verhaal van *Foxtrot van die vleiseters* plek-plek aan Etienne Leroux se

Na'va herinner as gevolg van die falankse figure en die verband tussen die komiese en die bisarre.

Venter se volgende roman, *Ek stamel ek sterwe*, skryf hy binne drie maande in 1996. Malan (1997:26) wys daarop dat hierdie werk onder andere beskryf word as “ontstellend”, “ysingswekkend vaardig” en ook as ’n besondere literêre prestasie. Kritici beskou dit as ’n klassieke werk in Afrikaans. Oor sewe hoofstukke heen word die verhaal van Konstant Wasserman vertel. Kannemeyer (2005:668) som die storielyn soos volg op: Hy immigreer na Australië en sy aanpassing in die nuwe land en sy kennismaking met die kulinêre kuns is slegs voorlopers tot die onthulling wat sy hele lewe oorheers in die laaste derde van die roman: Konstant se siekte met afgryslike, toenemende simptome en die afstuur op ’n noodlottige einde. Die siekte word nêrens eksplisiet by die naam genoem nie, maar deur die afleidings wat gemaak word, besef die leser dat Konstant se simptome Vigs-verwant is. Volgens Burger (2006:7) herinner die deurlopende tema van die dood die leser aan “eindigheid, aan ons liggaamlikheid, aan die vlugtige aard van ons bestaan”.

My simpatie, Cerise volg in 1999 en word redelik kil ontvang. Venter (2000:48) noem self dat sy boek treurig verkoop het omdat die boek as soetkoek bestempel was: “’n Draad wat dwarsdeur my skrywerstoer loop: lesers draai telkens om, weg van *My simpatie, Cerise* wat ek so graag wil bemark, na my vorige roman. Na die kwessie van die dood, kwessies net voor die dood”. Venter vleg hierdie “draad” telkens in sy komende werke in. Die roman handel oor Robert Mackie, wat vir ’n tydperk as ’n tuinier van ’n Australiese magnaat en sy vrou, Cerise werk. Smith (1999:6) identifiseer die temas as onder andere, ontheemding (ont-aarding, of verwydering van die aarde/aardse), sinlikheid en die seksuele. Willie Burger (1999:7) wys ook op gesinsverhoudinge as ’n belangrike tema wat vanaf sy vorige werke al prominent is. Volgens Smith (1999:6) kan lewe en dood ook in *My simpatie, Cerise* as tema gesien word, maar: “[i]n teenstelling met Venter se vorige roman, *Ek stamel ek sterwe*, word die raaisel hier as’t ware deur ’n spieël betrag. Die sterwensproses word hier deels verhul agter die sinnespel van simboliek.” Die verskeie lae van betekenis word deur Smith (1999:6) as ondeurdringbaar beskryf, wat moontlik die rede kan wees waarom die lesers nie soveel aanklank by die roman gevind het nie. Wille

Burger (1999:7) beaam ook die komplekse aard van betekenis wat in hierdie roman gevind kan word: “Dit is egter ook ’n roman wat met ’n versigtiger lees steeds meer moontlikhede inhou weens fyner suggesties en verwysings wat jou laat besef dat jy met ’n fyn netwerk te doen het, waarin elke oënskynlik onbenullige verwysing vele duidings het.”

Die bundel *Twaalf* verskyn in 2000. Volgens Kannemeyer (2005:669) sluit Venter aan by die tradisie van Abraham De Vries en Hennie Aucamp deur sy vermoë om ’n karakter te bou, tesame met sy skerp waarnemingsvermoë.

In 2003 verskyn *Begeerte*, die verhaal van die verhouding tussen Madelein en Bill Scheiffer. Die begeerte verwys eers na Bill wat nie vervulling kan vind in ’n monogame huwelik nie, maar word dan oorgeskuif na Madelein wat selfs ná Bill se dood steeds meegevoer word deur die herinneringe aan sy lyflikheid. Worstelinge met politieke strukture word in die roman aangewakker wanneer Madelein Bill se kind, wat hy by ’n ander vrou (Girlie) verwek het, aanneem. Kannemeyer (2005:670) verduidelik dat die familie en die gemeenskap haar teëstaan, en dat politieke magte wat deur die roman slegs indirek aangeraak is, aan die einde geaktiveer word wat Madelein, selfs meer as Bill, die draer van begeerte maak. Die begeerte wat in die roman na vore kom, het egter vele fasette, en verwys nie slegs na manlike en vroulike seksualiteit nie. Viljoen (2003:11) merk op dat wanneer Madelein vir Tommie inneem, die leser besef “hoe die ingewikkelde politiek binne families hier ingebed is binne die groter politiek van die land”. Die feit dat Madelein haar ontroue man se minnares se kind as haar eie grootmaak, wys op haar geweldige tolerante ingesteldheid. Viljoen (2003:11) benadruk ook dat Venter weereens in *Begeerte*, “sy vinger presies op die pols van die menigte kontradiksies in die Suid-Afrikaanse geskiedenis” het. Joan Hambidge (2003:7) beskryf die roman as “’n roman oor verlies, die mens se soeke na geluk en die onbereikbaarheid daarvan.” Hierdie temas kom herhaaldelik in Venter se oeuvre voor, veral in *Santa Gamka* waar verlies en die soeke na geluk ook prominent is.

Horrelpoot (2006) vertel van ’n apokaliptiese toekomstige Suid-Afrika in ’n intertekstuele gesprek met *Heart of Darkness* deur Joseph Conrad. Marlouw, die hoofkarakter, moet

sy suster se seun (Koert) gaan soek in Suid-Afrika. Die ruimte van Suid-Afrika is oorweldig deur MIV/Vigs, armoede, geweld en korrupsie, infrastruktuur ontbreek geheel en al en die populasie bestaan hoofsaaklik uit sterwende swart mense. Volgens De Vries (2006) is die wit mense wat oorgebly het mal, korrupt of desperaat. Postma & Slabbert (2008:48) stel: “*Horrelpoot* deur Eben Venter pas in die kategorie van Afrikaanse postapartheid letterkunde wat gemoeid is met die verskillende fasette van herinnering, geskiedenis en skuld”. Irma du Plessis (2010:14) beskryf *Horrelpoot* as “’n apokaliptiese postkoloniale riller oor ’n wêreld anderkant verlies en ’n plaas verby hoop.” Danie Marais (2006:82) laat ook hoor: “Dit is ’n literêre nagmerrierit, een van dié nagmerrieritte, tot in die duister hart van wit vrees en die Afrikaner-psige; ’n boek wat jou aan die strot gryp en 323 bladsye later, bewerig en verward, donkernag in die middel van die pad aflaaie.” Alhoewel daar baie debat en verdeling ten opsigte van *Horrelpoot* ontstaan het, bevestig dit Venter as een van die voorste Afrikaanse skrywers. Van Schalkwyk (2009:85) noem ook: “Afrikaans novelist Eben Venter’s (2006) *Horrelpoot* (Clubfoot) is not only a remarkable retake on Joseph Conrad’s *Heart of darkness* (1902), but also responds to the various forms of degeneration in present-day South Africa, taking it to the extreme and, indeed, right to the deepest heart of (white) fear. It is an exploration of reciprocity, (self-) acceptance, and, by implication, of tolerance.”

Venter se romans is al vertaal na Engels, Duits en Nederlands, en hy het die WA Hofmeyr prys vir vier van sy publikasies (*Foxtrot van die vleiseters*, *Ek stamel ek sterwe*, *Begeerte* en *Santa Gamka*) ontvang. *Santa Gamka* verskyn in 2009 op die rakke, wen ook die M-Net Prys vir Prosa in 2010.

Venter se nuutste roman, *Wolf, wolf*, word vrygestel in Maart 2013. Human (2013) beskryf die roman as ’n “diepsnydende ondersoek na die verhouding tussen pa en seun.” Die storielyn handel oor ’n homoseksuele seun, Mattheüs, en sy pa, Benjamin Duiker, wat sterwend is aan kanker. Mattheüs is verslaaf aan pornografie, en neem ook sy minnaar, Jack, teen sy pa se goedkeuring of medewete, by hulle aan huis. Steinmair (2013) berig dat Venter hierdie roman, net soos *Ek stamel ek sterwe*, as die naaste aan sy eie ervaring beskou, en dat hy sekere temas, soos pornografieverslawing en die vader-seun-

verhouding, dieper wou ontgin en oopskryf. Volgens Human (2013) gaan die distopie wat in *Horrelpoot* die vooruitsig was, in vervulling in *Wolf, wolf*: “Daar is ’n uitgesproke pessimisme en ontnugtering met die maatskaplike probleme wat die land tans teister.” Die tema van toleransie jeens seksualiteit kom weereens na vore, maar anders as in *Santa Gamka*, gaan dit in dié roman oor die gebrek aan toleransie weens die vader se houding teenoor sy seun se seksualiteit. Die toleransie word in ’n privater sfeer geplaas, die van die familie, waar dit in *Santa Gamka* die hele gemeenskap betrek het.

Die kompleksiteit van Venter se werk word deurgaans aan die lig gebring deur onder meer resensente en boekbesprekings. Tog is daar leemtes ten opsigte van navorsing en ondersoek van Venter se oeuvre, veral wanneer sy vroeëre werke ter sprake kom. Heyns (2006:3) is van mening dat die navorser ’n teoretiese raamwerk of leesstrategie nodig het om die diggeweefde betekenis van Venter se romans doeltreffend te ondersoek. Die filosofie van eksistensialisme, Sigmund Freud en Jacques Lacan se teorieë oor die psigoanalise en strukturalisme, sowel as Mikhail Bakhtin se groteske realisme word deur Heyns voorgestel as moontlike raamwerke waarvolgens Venter se werk ontleed en nagevors kan word.

2.2 Waar pas *Santa Gamka* in?

’n Hele aantal van Venter se terugkerende temas word in *Santa Gamka* verder gevoer. Ná *Horrelpoot* se apokaliptiese weergawe van Suid-Afrika se toekoms het *Santa Gamka* groot skoen gehad om vol te staan. Venter het self in ’n onderhoud erken dat hy met *Santa Gamka* wou kompenseer vir die somberheid in *Horrelpoot*: “Ek het probeer om myself te herskep met hierdie roman ná *Horrelpoot*. Ek het probeer om iets heeltemal anders te doen” (La Vita, 2009). Human (2009) is van mening dat Venter met *Santa Gamka* doelbewus ’n nuwe fase in sy prosa betree. Volgens Human (2009) is die karakter die sentrale fokuspunt eerder as die groter politieke doek. Lyflikheid en begeerte (selfs oor die kleurgrens), wat in *Begeerte* aan bod gestel is, word verder ontgin.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat hoewel *Santa Gamka* totaal verskil van *Horrelpoot* ten opsigte van die somber visie van Suid-Afrika, is Venter se gefokusde blik op die maatskaplike omstandighede in Suid-Afrika steeds sterk aanwesig. Human (2009) erken dat die aanslag ligter is, maar geensins ligsinnig nie.

Terugskouend kan die stelling gemaak word dat die oeuvre van Eben Venter as oorgangsliteratuur bestempel kan word. In *Horrelpoot*, byvoorbeeld, speel hy met die vrees van die karakters, wat kontekstueel dui op die uiterste vrees van die mense in Suid-Afrika. Deur sy intertekstuele gesprek met *Heart of Darkness* skep hy die toekomstige Suid-Afrika wat almal vrees. Die toonaard van *Horrelpoot* is heeltemal anders as dié van *Santa Gamka*, en met *Santa Gamka* bring hy postapokalipties die oorgang weer terug na die normale sferes van die mense in 'n klein dorpie. Sy skryfwerk fokus op verskillende tipes oorgange, en betrek by implikasie grense van verskillende soorte. Benewens oorgange is verplasing en migrasie, met die klem somtyds op transnasionisme, kenmerkend van Venter se oeuvre.

Venter het in die laat 1980's na Australië geïmmigreer, maar kom gereeld terug na sy huis in Prins Albert in die Karoo. Hy het *Santa Gamka* geskryf vanuit die Karoo, en dit gee hom 'n unieke bifokale¹ perspektief op die Suid-Afrikaanse situasie. Hy kyk van buite af na Suid-Afrika, en sien dinge raak vanuit 'n verwyderde perspektief wat Suid-Afrikaners somtyds mis omdat ons te na aan die situasie leef, maar dan kom sit hy ook in die hartjie daarvan om die naby perspektief te beleef. In sy latere skryfwerk speel hy met hierdie afwisselende perspektiewe, veral ten opsigte van die postapartheid era en politieke aspekte wat ook in *Santa Gamka* na vore tree. In *Santa Gamka* word die oorgangsliteratuur egter op 'n nuwe manier aangepak, naamlik deur te fokus op die eerste geslag na die oorgang na apartheid.

¹ Die HAT (2005:92) definieer die woord soos volg: "met twee fokusse of brandpunte".

2.3 Resepsie

Santa Gamka is oorwegend positief ontvang. Etienne van Heerden laat selfs vir Eben Venter op sy webtuiste (<http://ebenventer.com/af/>)² weet: “Jy weet die ‘woord op die strate’/die riemtelegram is baie positief oor hierdie boek van jou.” Die karakterbou en vertellerstem van Lucky as hoofkarakter word as uniek beskou. Human (2009) is van mening dat Venter daarin slaag om ’n onthoubare en oortuigende “stem” aan Lucky te gee sonder om te sentimentaliseer of te stereotipeer: “Dit is ’n vertellerstem wat nog lank in die Afrikaanse prosa sal eggo”. Neil Cochrane (2010) beskou *Santa Gamka* as “’n lewenskragtige toevoeging tot ’n andersins bra verbeeldinglose 2009-oesjaar in die Afrikaanse prosa.”

Annemarié van Niekerk (2009) verwys na die roman as ’n “belangrike bydrae tot die literêre diskoers rondom postapartheid en die representasie van hierdie nog gestalte-genererende sosiopolitieke ruimte”. Sy sê egter ook dat alhoewel die interpretasiemoontlikhede van *Santa Gamka* ryk is, sy dit nie onder Venter se beste werke klassifiseer nie. Louise Viljoen (2009a) verskil van die bogenoemde stelling en noem die roman ’n “waardige toevoeging tot Venter se reeds indrukwekkende oeuvre”.

3. *Santa Gamka* – Fabula en konteks

Santa Gamka is ’n roman wat handel oor die lief en leed van Lucky Marais, ’n bruin man en prostituut in die nuwe Suid-Afrika, wat gebore is en grootgeword het in die Karoodorpie Santa Gamka. Lucky Marais is anders as andere van sy generasie en sy ma spog altyd dat hy van suiwer herkoms is, soveel so dat sy pa selfs wonder of Lucky werklik sy kind is. Die verhaal handel oor Lucky se sewe kliënte, die ekstra myl wat hy loop om hulle tevrede te stel, die kruipende besef dat sy besigheidsake nie vir altyd so vlot kan verloop

² Hierdie webtuiste is tans nie meer aanlyn nie.

nie, en die uiteindelijke gewelddadige poging tot moord op Lucky as gevolg van 'n verkragting van 'n gesiene mevrou in die dorp.

Sy kliënte bestaan uit: mevrou Kristiena-Theresa, wat haar seun Danie in 'n tragiese motorongeluk verloor het; die ryk meneer Bradley se vrou, Nita; sy voormalige Engelse onderwyser Mister D'Oliviera; die munisipale bestuurder Jolene September; Rooiboer, oftewel meneer Kobus; antie Yvette (wat hom seksueel ingelyf het) en Cloëtte.

Eddy & Eamonn is Lucky se swerwersvriende wat hy ontmoet wanneer hulle vir 'n ruk lank op Santa Gamka gaan woon. By hulle is die enigste plek waar Lucky werklik homself kan wees, waar hy niemand tevrede hoef te stel nie, en dit is hier waar hy byna die antwoord vind op die vraag waarna hy regdeur die roman soek: "Wat is liefde?".

Die verhaal vertel van Lucky se herinneringe aan sy lewe terwyl hy in die hede binne 'n oond sit. Mense wat teen hom gedraai het as gevolg van sy beroep het hom aangerand en in een van sy kliënte se pottebakkersoond gestop om só 'n einde aan hom te maak. Die uitwerking wat Lucky se dade gehad het op verskillende mense, asook die impak wat dit op die dorp gehad het, word op die voorgrond gestel. Lucky ontsnap wonderbaarlik uit die vuuroond. Hy probeer deurgaans weggom van sy omstandighede en breek uiteindelik weg deur saam met Eddy & Eamonn op 'n vliegtuig te klim Amerika toe. Die verhaal eindig oop met Lucky wat agtergehou word vir ondervraging oor 'n misverstand op die vliegtuig, en Eddy & Eamonn wat wegloop en hom weer alleen laat om vir homself te sorg.

Die subtitel van die roman is: "Sewe kliënte in die hemel; sewe minute in die hel." Die getal sewe tree dadelik op die voorgrond. Ferber (1999:142) beklemtoon dat nommers van die vroegste tye af meer betekenis gehad het as bloot hul numeriese waarde. Volgens hom is die getal sewe van uiterste belang: dit is die aantal dae in 'n Hebreeuse week en dui op die struktuur van die eerste hoofstuk van die boek Genesis, asook Openbaring. In die oorspronklike sin is daar ook sewe sigbare planete. Die betekenis van hierdie getal is heilig en volmaak. Volgens Cirlot (1971:233) dui die getal op perfeksie, en is dit ook 'n simbool van pyn. Dit wat heilig en volmaak behoort te wees,

word egter deur Lucky bevraagteken. In die begin van die roman sien ons egter ook 'n aftel vanaf sewe. Sewe minute in die pottebakkersoond is genoeg vir Lucky om sy hele lewensverhaal te deurdink en dus ook aan die leser oor te dra. Hemel en hel word ook in die subtitel teenoor mekaar gestel, wat 'n worsteling of opposisie tussen goed en sleg impliseer. Goed en sleg is egter nie so onderskeibaar soos wat Lucky se ma hom waarsku nie: "As jy begin deurmekaar raak oor wat goed is en wat kwaad is, van daai dag gaan dit nie meer voorspoedig met jou nie, dan val jy om" (Venter, 2009:257).

Sentrale aspekte wat deurgaans in *Santa Gamka* aandag geniet, is dinge soos liefde(loosheid), menseverhoudinge, geld en trots. Verplasing en migrasie word 'n belangrike tema as gevolg van Lucky se ruimtelike ekspansie. Sy beroep as *rentboy* stel gender, liggaamlikheid en seksualiteit ook aan bod. Herinnering en tydsbeleving tree op die voorgrond as gevolg van die pottebakkersoond waarin Lucky hom bevind aan die begin van die roman. Deur die roman is daar terugverwysings na Lucky wat in die oond sit en die minute aftel voor sy dood. Tyd is vir hom belangrik in die oond, omdat dit miskien die laaste oomblikke van sy lewe kan wees. Lucky se ingestemdheid op die temporele blyk egter ook uit sy fokus daarop om nooit laat te wees nie.

Lucky se generasie het apartheid nie aan die lyf gevoel nie, en die dinge waarmee hierdie geslag worstel, verskil totaal van die worstelinge van hulle voorvaders. Thys Human (2009) beskryf Lucky goed as "n jong bruin man vir wie die skerpste tekens van apartheid die stert-tussen-die-beengeit van sy plaaswerkouers is". Tussen apartheid en 'n nuwe toekoms wat vir Lucky wink, is daar 'n liminale grenssone waarin Lucky vasgevang sit. Enersyds is daar grense wat Lucky beperk en hom buite hou, maar andersyds gaan grense vir hom oop en word hy toegelaat om hulle oor te steek. Hierdie grensoorskryding laat Lucky egter in 'n abjekte uitsonderingstoestand waar hy 'n gebrek aan toleransie ervaar.

Lucky is bruin en, soos Annemarie van Niekerk (2009) tereg uitwys, is hy 'n verteenwoordiger van die eerste geslag na apartheid – die postapartheidgeslag. Sy ras laat egter steeds ruimte vir diskriminasie as gevolg van die spesifieke tyd en ruimte waar hy hom bevind, soos bevestig word deur Sara Ahmed (2002:46) se stelling: "Racialization

is a process that takes place in time and space: 'race' is an effect of this process, rather than it's origin or cause". Dit, tesame met die feit dat hy 'n manlike prostituut is, iemand wat normaalweg nie as aanvaarbaar beskou word nie en selfs meer marginaal is as vroulike prostitute, werp lig op abjeksie in die roman, asook die gebrek aan toleransie.

Die eerste aspek van die roman wat aandag gaan geniet is ruimte en die effek wat dit op Lucky het, spesifiek ten opsigte van toleransie en abjeksie.

4. Ruimte

Waar toleransie en abjeksie ter sprake is, word ruimte by uitstek betrek. Kristeva (1982:8) noem tereg dat die vraag "Waar is ek?" belangriker word as "Wie is ek?". Sien in hierdie verband 2.4 in hoofstuk twee: Ruimte en abjeksie. Ruimte en sosiale strukture het 'n onteenseglike invloed op diegene wat daarbinne funksioneer. Die mens is onafgebroke teenwoordig in 'n bepaalde ruimte, wat 'n bepaalde uitwerking op hom het, en hy is ook onlosmaaklik verbonde aan die ruimte waarin hy hom op 'n gegewe tydstip bevind. 'n Persoon is egter nie slegs teenwoordig binne 'n ruimte nie, maar die ruimte beïnvloed die persoon op verskeie vlakke. Helene de Kock (2011:24) verduidelik die bogenoemde soos volg: "Dit gaan tog nie net om konkrete ruimte of die blote plek of 'agtergrond' nie, maar ook om die talle abstraksies van ruimte. Onder hierdie abstraksies val onder meer die karakters se kultuur, politiek, religie, hul psige en 'n duisternis ander abstraksies." 'n Goeie skrywer het, volgens haar, 'n goeie sin vir plek, wat 'n intieme wisselwerking tussen innerlike en uiterlike omgewing bewerkstellig. Sy noem dat ruimte 'n onmisbare komponent van die mens in die werklikheid is, dit is daarom van uiterse belang vir karakters in 'n roman. Soja (1990) se opvatting oor ruimtelikheid is veral ook relevant, en werp lig op De Kock se voorgenoemde stelling. Hy is van mening dat sosiale en ruimtelike strukture dialekties ineengevleg is, en nie maar slegs saam gekarteer is in die sosiale lewe nie. Ruimte is gevolglik gelyktydig 'n sosiale uitkoms én 'n vormende medium in die sosiale omgang. Die ruimte waar die karakter homself bevind het 'n onteenseglike

invloed op die vorming van sosiale strukture en identiteit, sowel as aspekte soos toleransie en abjeksie wat hier ter sprake is.

Die term *ruimte* sluit verskillende betekenisse in, maar, volgens Crang & Thrift (2000:1) is dit nie die wesenlike problem nie: “The problem is not so much that space means very different things – what concepts do not – but that it is used with such abandon that its meanings run into each other before they have been properly interrogated.” *Ruimte* en *plek* is interdisiplinêre terme wat in geografie, antropologie, mediateorie, sosiologie en letterkunde gebruik word. Alhoewel dit verskillende betekenisse in die onderskeie dissiplines het, identifiseer Crang & Thrift (2000:1) die gemeenskaplike kenmerk: dat ruimte ’n weergewende strategie (*representational strategy*) is.

Soja (2006:xvi) wys daarop dat *ruimte* as navorsingsveld vanaf die 1990’s uitgebrei het vanaf die oorspronklike dissiplines van geografie, argitektuur en studies rondom die stad tot ander velde soos kunsgeskiedenis, literatuur, literatuurkritiek, antropologie en filmstudies. Van Nierop (1998: 123-130) gee die volgende betekenisse met betrekking tot ruimte in film (maar dit kan ook op enige geskrewe narratief van toepassing gemaak word): ruimte kan verskillende betekenisse hê binne ’n narratief, naamlik ruimte as ’n verlenging van ’n karakter se gemoedstemming; as direkte invloed op sosiale gedrag; as weerspieëling van ’n karakter; as nabootsing van die werklikheid; as gelaai met simboliese betekenis; as refleksie van ’n periode en as estetiese of dekoratiewe faktor.

Soos reeds genoem, word ons era gekenmerk deur beweeglikheid en dinamiese ruimtes. Henri Lefebvre se teorieë beklemtoon die dinamiese aard van ruimte: “space is never empty: it always embodies a meaning” (soos aangehaal deur Thacker, 2003:17). Lefebvre dring daarop aan dat ruimte nie slegs ’n vakuum is wat objekte en praktyke besit nie. Michel de Certeau (2002) sluit in ’n mate hierby aan met sy konsep van *spatial stories*. Volgens hom is elke storie (of literêre teks) ’n reisverhaal wat ruimtes deurkruis, organiseer en *saambind*.

Lucky bevind hom in die loop van die roman in verskillende ruimtes, naamlik die pottbakkersoond, die plaas, die dorp, die lughawe en die stad. Sy belewing van dié

onderskeie ruimtes verskil uiteraard, asook die mate van (in)toleransie wat hy in elkeen ervaar. Hy beweeg van een ruimte na die volgende in sy soeke na 'n beter lewe vir homself. Die abjekte elemente waarmee hy in die verskillende ruimtes gekonfronteer word, bly ook nie konstant nie, en die verwerplike dinge waarvan Lucky wil wegkom spoor terselfdertyd ook sy ruimtelike verplasing aan. Die eerste leidraad wat die leser ontvang ten opsigte van die belangrike rol wat ruimte speel in *Santa Gamka*, is die titel van die roman.

4.1 Titel en ruimte

Die titel van die roman stel reeds die dorpsruimte waarin die roman grotendeels afspeel op die voorgrond. Santa Gamka is die Karoodorp waar Lucky Marais woon. Die ruimte omvat nie net die gebeure in die verhaal nie, maar gee ook tot 'n groot mate aanleiding tot die gebeure. Volgens Soja se argument is Santa Gamka dus tegelyk die produk van die karakters se handeling, én die vormende krag wat die onderskeie karakters se handeling, sowel as die gebeure bepaal.

Thys Human (2009) is van mening dat die Karooruimte in *Santa Gamka* anders benader word as in ander Afrikaanse romans. Die normale nostalgiese en mitiese element wat in die Karoo as ruimte verkry word, word in *Santa Gamka* ontmasker sodat die werklikheid van rassisme, armoede, droogte en geweld met gepaardgaande abjeksie en (in)toleransie na die oppervlak kan rys.

Die grootste gedeelte van die verhaal word deur Lucky vertel terwyl hy in die pottebakkersoond sit. Die feit dat hy daarin gegooi is deur diegene wat hom kwaad wou aandoen, sowel as die herinneringe wat by hom opkom daarbinne, maak dit 'n betekenisgewende ruimte.

4.2 Die ruimte van die pottebakkersoond

Dit is binne die pottebakkersoond waar Lucky op sy dood wag, en die herinneringe van sy lewe aan die leser oordra. Hy tel die minute af totdat hy veronderstel is om dood te wees, maar word wonderbaarlik gered.

Sekere aspekte van Dante se *Divina Commedia* kan herken word in Lucky se ervaring in die oond. Die getal sewe, wat prominent teenwoordig is in die *Divina Commedia*, is ook deel van die subtitel van *Santa Gamka*: “Sewe kliënte in die hemel, sewe minute in die hel.” Volgens Bouwman (2008) word die getal sewe verbind met die sewe doodsondes, wat terselfdertyd verband hou met geperverteerde liefde. Oordrewe liefde soos wellus, gulsigheid en begeerte, sowel as ontoereikende liefde en kwaadwillige liefde soos woede, jaloesie en trots manifesteer in hierdie verhale. Talle bogenoemde aspekte kan in *Santa Gamka* gesien word. Lucky se beroep as *rentboy* is afhanklik van sy kliënte se wellus en begeerte, terwyl sy trots die oorsaak is dat hy ’n beter lewe vir homself probeer oopveg.

As gevolg van die geslote, eng ruimte wat die pottebakkersoond bied, tesame met die naderende verbranding wat Lucky in die gesig staar, word dit ’n tyd en ruimte waar Lucky totaal eerlik met homself kan wees oor sy emosies, sy foute, sy herinneringe. Hy sien as’t ware sy lewe voor hom verbyflits, en herinner homself aan alles wat vir hom belangrik was. Uit hierdie oogpunt kan hy homself ook evalueer. Net soos wat hy fisies sy nakende liggaam van nader bekyk, en sien hoe broos hy werklik is, net so sien hy homself, sy identiteit en verhoudings met ander karakters ook duideliker en eerliker.

Die pottebakkersoond is ’n besliste abjekte ruimte. Lucky bevind hom teen sy sin daar, en is dus ’n gevangene van sy omstandighede. Sy subjektiwiteit word bedreig omdat hy ’n gruwelike dood in die oë staar. Dood, sowel as die lyk, is by uitstek abjek, en Lucky word in die oond hiermee gekonfronteer. Hy is nie in hierdie situasie as gevolg van sy eie toedoen nie, maar as gevolg van magstrukture wat deur sy beroep as *rentboy* ondermyn is. Dit gaan dus om intoleransie van diegene wat hul in ’n magsposisie bevind. Die

intoleransie wat hy voorheen slegs by implikasie ervaar het, word 'n fisiese manifestasie binne die vuuroond.

Nadat Lucky sy ondervinding in die oond oorleef het, betree hy fisies ongedeerd, maar psigies en emosioneel verander, weer die normale sferes van die wêreld. Die verskillende ruimtes waar Lucky beweeg begin histories op Rooibos se plaas. Dit kring egter soos konsentriese sirkels uit wanneer hy na die dorp verhuis, en uiteindelik in die grote New York sit aan die einde van die roman. Die invloed van hierdie ruimtelike beweging op Lucky as hoofkarakter is noemenswaardig. Die eerste ruimte wat Lucky as karakter vorm, is die plaas waar hy grootgeword het.

4.3 Plaasroman

In 'n onderhoud wat Sonja Loots (2003:17) met Venter gevoer het, sê hy:

Ek is nog nie klaar met die plaasroman nie. Ek dink daar kort nog één, ten minste uit my oogpunt. Die heel eerste uitdrukkings wat ek aangeleer het, hou verband met daai plaas en daai grond waar ek grootgeword het. Ek gaan nooit daarvan ontslae raak nie en ek wil ook nie – dalk wou ek vroeër, maar ek wil nie meer nie. Dis ingegraveer in my geheue en my onbewuste.

Na aanleiding van Venter se uitspraak kan die stelling gemaak word dat *Santa Gamka* aanleun by die tradisie van die plaasroman, maar dit terselfdertyd ook herskryf. Die vraag ontstaan dus op watter wyse die plaas in *Santa Gamka* ontluister word, en hoe dit bydra tot die betekenis van die ruimte uit die perspektief van 'n bruin man in die postapartheidsera. Alvorens daar na die plaas gekyk kan word deur die bril van analise, moet die agtergrond van hierdie noemenswaardige narratief in die Suid-Afrikaanse letterkunde eers kortliks hersien word.

'n Roman waarin die plaas sentraal staan, word volgens Ampie Coetzee (2000:xiv) gesien as 'n plaasroman. Coetzee (2000:xiv) toon aan dat aspekte soos onder meer erfpag,

opeenvolging van geslagte, die natuur, arbeid en afskeid van die plaas deel van die diskoers rondom grond en grondbesit vorm, wat baie belangrik is in die plaasnarratief. Volgens Coetzee (2000:2) kom die verskynsel van die plaasroman al sedert die negentiende eeu in Suid-Afrikaanse letterkunde voor, maar vanaf die twintigerjare tot en met die veertigerjare vorm dit inderwaarheid 'n afsonderlike genre. Die plaasnarratief kom terugkerend voor tot en met die een en twintigste eeu waarin ons lewe.

Onderskeidende kenmerke van die plaasroman sluit in: die plaas wat uitgebeeld word as 'n geslote eenheid, 'n vreedsame, selfonderhoudende wêreld waar dreigemente, van veral sosiale aard, redelik maklik van buite afgeweer kan word. Hierdie veilige eenheid word aanvanklik geromantiseer in die ontstaan van die plaasnarratief. Reeds wanneer daar na die bogenoemde onderskeidende kenmerke gekyk word, kom 'n noemenswaardige verskil tussen die tradisionele plaas en die plaas in *Santa Gamka* na vore. Die enigste element van die plaas wat geromantiseer word, is die natuur waarvoor Lucky so lief is. Rooiboer se plaas is allermens 'n veilige, vreedsame ruimte, veral vanuit die perspektief van Lucky en sy ouers as arbeiders op die plaas.

Die geslote eenheid van die plaas word tradisioneel ruimtelik hanteer asof die plaas self die bron van konflik is. Coetzee (2000:11) stel dat die arbeid en die natuur konflik veroorsaak. Arbeid word verheerlik en die mag van die natuur word telkens beklemtoon. Die plaas, natuur en grond het betekenis gehad, in duidelike teenstelling met die stad. Coetzee (2000:12) sê ook dat die plaas uitgebeeld word as 'n konstante, absolute ruimte, onder beheer van die patriarg, wat op sy beurt al die sekerhede van die plaas aan sy seun sou toevertrou.

Die plaas waar Lucky grootword het wel sekere elemente van die geslote eenheid. Dit is ruimtelik afgesonder, en het nie die komplekse sosiale strukture van die dorp of stad nie, maar is ook nie fisies 'n bron van konflik nie. Konflik in *Santa Gamka* spruit eerder voort uit situasies wat met sosiale en maatskaplike kwessies te make het. Die perspektief van die verteller in die roman veroorsaak dat verhoudings tussen karakters en faktore soos geld en trots die oorsaak van konflik is. Dit is belangrik om daarop te let dat teorie oor die plaasroman hoofsaaklik vanuit 'n blanke perspektief geskryf is, met 'n wit grondeienaar

as karakter of fokus. *Santa Gamka* verskil hiervan, deurdat 'n bruin arbeider se seun die fokale fokuspunt is. Deur die bril van die gemarginaliseerde verkry die grond ander betekenis. Die oorsprong van konflik is dus nie meer die plaas self nie, as gevolg van die feit dat grondbesit en die finansiële voortbestaan van die plaas nie op die leer van belangrikheidskwessies vir die arbeider is nie. Dus skuif die fokus na sosiale faktore. Ten spyte daarvan dat hy geen erfreg of grondbesit het nie, en ten spyte van die abjekte toestand/ruimte waarin hy en sy ouers hul bevind, is die liefde vir die grond en die natuur steeds prominent teenwoordig. Begrensing van die plaas is ook noemenswaardig ten opsigte van dit wat daardeur in- of uitgesluit word. Coetzee (2000:13) beklemtoon dat die gemarginaliseerdes (wat nie altyd slegs swart mense was nie) meestal die arbeiders was. Die grond en grondbesit van die plaasnarratief vorm ook deel van 'n groter diskoers van politieke mag, en 'n konstruksie van hegemonie.

J.M. Coetzee het in 1988 reeds die stelling gemaak dat die plaasruimte mitologiese proporsies besit gesien uit die oogpunt van die Afrikaner (soos aangehaal deur Van Coller, 2006:97). Van Coller (2006:98) toon aan: "Dit is 'n duidelik afgebakende ruimte (met grense) waar indringing nie geduld word nie, waar die eienaar se woord wet is, eie wette geld en 'n bestaan in relatiewe vryheid nog moontlik is". Rooiboer se plaas, Bethesda, is steeds 'n sprekende voorbeeld hiervan. Hy regeer op sy plaas en die demokratiese, gelyke wette wat saam met Nelson Mandela gekom het, traak hom nie veel nie. Slegs hy bepaal wat geduld word op die plaas, en niemand anders nie. Herman Wasserman (2002:2) som die plaasroman in die letterkunde soos volg op:

Die plaas in die Afrikaanse literatuur en in die psige van die Afrikaner is gevul met 'n ideologiese inhoud – dit verteenwoordig 'n hele stel waardes. In die ouer Afrikaanse letterkunde is die plaas die plek waar 'n kombinasie van Christelike godsdiens, Afrikaner-nasionalisme en patriargie gekoester is. In die Afrikaanse letterkunde vanaf die vyftigerjare van die 20ste eeu hou die deromantisering van die plaas verband met die ondermyning van hierdie kombinasie waardes. Die ontluistering van die plaas is deel van die einde van 'n era, die noodwendige afskeid voordat die opbou van 'n nuwe tydperk kan begin.

Volgens Van Coller (2006:98) beskryf teoretici die tradisionele plaasroman as 'n singewende en idilliese ruimte wat hiërargies rondom klas en ras gestruktureer word. Die plaas in *Santa Gamka* is wel hiërargies gestruktureer rondom klas en ras, met die ryk, blanke grondeienaar as patriarg, en die armoedige arbeiders daarteenoor as minderwaardig. Rooiboer se patriargale beheer word egter totaal ondermyn wanneer sy seksuele fantasieë aangaande dominansie en kastyding aan die lig kom. Alhoewel dit nie fisies met die strukture van die plaas verband hou nie, is dit duidelik dat die gewysigde fokuspunt vanaf die grond na verhoudings vele aspekte aanraak.

In die moderne plaasroman word baie van die sentrale aspekte van die tradisionele plaasroman geparodieer, en met 'n vars blik bekyk. Van Coller (2006:99) wys daarop dat aspekte soos die idilliese ruimte van die plaas, erfopvolging, asook die patriargale aspekte van die plaas nou ondermyn word. Die plaasroman word dikwels aangewend om die sosiale en politieke werklikheid krities te beskou, wat juis die geval is in *Santa Gamka*. Net soos *Agaat* van Marlene van Niekerk, word *Santa Gamka* 'n kritiese ontleding van magsverhoudinge binne die Suid-Afrikaanse geskiedenis en hede. Alhoewel Eben Venter in *Horrelpoot* die plaasroman heeltemal herskryf het, leun *Santa Gamka* meer aan by die tradisionele plaasroman. Rooiboer, die eienaar van die plaas waar Lucky grootgeword het, besit baie van die tradisionele karaktereienskappe soos wat dit van die ouer plaasroman verwag word. Onder andere volg hy in sy pa se voetspore in die sin van gewelddadigheid teenoor anderskleuriges. Hy openbaar egter sekere afwykings, soos sy seksuele fantasieë wat Lucky leer ken vanweë die aard van sy werk. Rooiboer oorskry hiermee die grens van tradisionele blanke grondeienaar, en leun aan by abjekte seksuele aspekte.

Ten opsigte van magsverhoudinge vervul Rooiboer oënskynlik vierkantig sy rol. Hy heers en oorheers op sy plaas, en reëls en wette wat andersins van krag sou wees, geld nie in die plaasruimte nie. Dit word beklemtoon deur Rooiboer se gebrek aan toleransie vir die plaaswerkers. Waar sy seksuele praktyke ter sprake kom is daar egter 'n teensy betrokke. Hy besit die mag op sy plaas en oorheers almal, maar fantaseer in die geheim juis die teenoorgestelde: om beheer en oorheers te word.

Van Coller (1995:23) skryf dat die plaasroman sonder uitsondering sterk, primitiewe figure uitbeeld, met aardse drifte, streng godsdienstigheid, 'n gebondenheid aan die seisoene en die aarde, asook 'n liefde vir die grond. Tradisioneel sal dit die boer en grondeienaar wees wat hierdie eienskappe besit. In *Santa Gamka* is dit egter nie Rooiboer nie, maar Lucky wat as 'n uitsonderlike sterk figuur uitstaan. Hy is die verteller in die roman, en die fokus word op sy perspektief geplaas. Sy ma is trots op die feit dat sy gelaatstrekke terugslaan na vorige generasies, wat 'n primitiewe trots by Lucky laat ontkiem. Aardse drifte is vir hom natuurlik, en hy het 'n soortgelyke liefde vir die natuur en die grond.

Dit is hierdie liefde vir die grond en die natuur wat in Lucky vassteek. Selfs wanneer hy dorp toe trek, ry hy gereeld uit veld toe, waar hy sy omgewing soos die palm van sy hand ken en op sy gemak is. Die enigste manier hoe hy ware liefde vir homself kan beskryf, is riviermodder wat deur jou tone druk, en 'n vol maag. Hy worstel regdeur die roman met die konsep van liefde, en al waarmee hy dit kan vereenselwig is die natuur. Hy maak juis sy wegbreek van 'n armoedige toekoms (soos die van sy ouers) deur van die natuur se primêre drifte gebruik te maak. Deur sy intellek en seksuele praktyke skep hy vir homself geleenthede, egter nie sonder die hulp van karakters soos Mister D'Oliviera en Eddy & Eamonn nie.

Die plaasruimte is geweldig belangrik vir Lucky omdat dit hom gewys het hoe hy nié wil wees nie. Die magsverhoudinge en intoleransie op die plaas, sowel as sy ouers se abjekte armoedige bestaan, het hom tot die besef gebring dat hy anders moet wees sodat hy sy drome waar kan maak. As gevolg van menseverhoudinge en sy sosiokulturele status, verwerp hy in 'n mate vele aspekte van die plaas. Die natuur en die grond bly egter deel van sy wese, en hy wend hom telkemale na die natuur wanneer hy dinge nie verstaan nie.

Die representasie van die plaas as ruimte in die roman is in vele opsigte kompleks. Dit het 'n tweeledige betekenis vir Lucky. Enersyds is die plaasruimte vir hom idillies, soos dit blyk uit sy liefde vir die grond en die natuur, maar andersyds is dit ook 'n verwerplike ruimte vir hom ten opsigte van sosiale strukture. Hy het dus 'n nostalgiese terugblik op die landelike leefwyse, ten spyte van die feit dat hy daarvan wil ontsnap. Hierdie

kontrasterende gevoelens van Lucky kan waarskynlik gedeeltelik verklaar word aan die hand van John Izod (2001:35) se opvatting oor wat hy noem die “simboliek van die pastorale mite”. Nel (2007:36) verduidelik dat dit uit die tuin van Eden spruit, wat verwys na die simboliek van die tuin (dus ook die ongeskonde natuur, die plaas, die wildernis, die woestyn) as dié geseënde plek, ’n paradys op aarde. Vir Izod kan die pastorale mite selfs geïnterpreteer word as ’n simbool van die geïdealiseerde self, en hy is van mening dat hierdie kollektiewe mite ’n totale geestesinstelling in die Westerse literatuur geword het. Lucky se kontrasterende gevoelens kan ook herlei word na abjeksie. Enersyds verwerp hy die landskap, maar andersyds behou hy ’n fassinasie daarmee waarvan hy nie ontslae wil raak nie. Selfs Eben Venter se uitspraak aangaande die plaas aan die begin van hierdie afdeling getuig van hierdie nostalgiese terugblik: die gedagte dat die plaas deel vorm van ’n persoon se menswees, van wie jy is en waar jy vandaan kom. Lucky streef ’n moderne leefwyse na, maar keer telkens terug na die natuur wanneer hy weer in voeling met homself wil kom.

Die feit dat Lucky se gesin onderdruk word, dra baie by tot die armoede wat hulle as gesin beleef. Die armoede is die oorsaak van die toestand van abjeksie wat hier manifesteer. Die modderhuisie waarin Lucky en sy ouers bly op die plaas het slegs twee vertrekke, en die kinders kan alle intieme gebeure in hul ouers se kamer hoor. Lucky vind dit baie steurend, veral wanneer hy puberteit begin bereik: “Hy’t gehinder op die matrassie gelê en sy gedagtes het hom geskaaf. Dan’t hy sommer opgevlieg en eerder buitekant gaan staan” (Venter, 2009:27). Sy ouers se intimiteit is vir Lucky verwerplik, maar die onvermydelike aantrekkingskrag wat gepaardgaan met abjeksie vuur later Lucky se nuuskierigheid aan, en dit word dan ook sy beroep – ’n prostituut.

Die intimiteit van sy ouers, sowel as sy pa se drankmisbruik, is vir Lucky verwerplik, maar hy koppel nooit hierdie abjeksie aan die plaasruimte nie. Die natuurskoon van die plaas bly deurgaans vir hom ’n konstante element in sy lewe, iets wat hom nooit in die steek sal laat nie. Al vestig hy hom op die dorp, bly die natuur van die plaas steeds vir Lucky wonderlik.

Herbst (1999:16) se onderskeid tussen die *proses* van abjeksie en die *toestand* van abjeksie is in hierdie verband ter sake. Op die plaas verwerp Lucky eksterne elemente rondom hom, wat hom binne die proses van abjeksie plaas. Sy ouers se intimiteit, sowel as hul armoede en onderdrukking, val onder die dinge wat Lucky eksplisiet verwerp. Dié abjeksie lok introspeksie ten opsigte van identiteit by Lucky uit. Mikhail Bakhtin (1984:287) beweer dat identiteit nie slegs aan een individu behoort nie, maar inderwaarheid deur 'n groep gedeel word – daar is dus sprake van individuele én kollektiewe identiteit. Dit is hier waar Lucky, deur middel van abjeksie, besef dat sy identiteit nie deur die magsverhoudinge op die plaas bepaal word nie. Sy eerste ruimtelike verplasing vanaf die plaas na die dorp is as gevolg van hierdie besef. Hy sny egter nooit die plaas totaal af nie, en kuier gereeld by sy ouers.

Alhoewel Lucky die plaas liefhet, ervaar hy dit steeds as abjek. Die funksie van abjeksie dwing dus in werklikheid vir Lucky om sy toestand van abjeksie (onder andere die armoede) te verlaat. Weereens dui dit op die dubbelsinnige aard van abjeksie. Lucky verwerp die plaas en verlaat dit, maar koester dit steeds in herinneringe. Kristeva (1982) se opvatting oor die moeder-kind verhouding kom hier by wyse van vergelyking aan bod. Die kind moet die moeder, wat hy liefhet, se liggaam verwerp en as abjek ervaar om ten einde as 'n subjek te ontwikkel.

Toleransie op die plaas Bethesda is afhanklik van die magsverhouding tussen Rooiboer en sy werkers. Rooiboer slaan sy werkers as hulle nie sy opdragte korrek uitvoer nie, en die bruin werkers buig voor hom. Vir hulle het die nuwe gelykheidswette wat met demokrasie gekom het geen nut nie, omdat die plaas 'n afgesonderde ruimte is. Hier geld Rooiboer se woord nog as wet. Ten spyte van die feit dat die wet na 1994 gelykheid gee aan alle Suid-Afrikaners, is onderdrukking steeds algemene praktyk op Rooiboer se plaas. Slegs dit wat hy toelaat, gebeur. Rooiboer is totaal intolerant teenoor enige aktiwiteite wat buite sy beheer geskied. Soos Martin de Haan (2005) dit stel, iemand wat tolerant is gaan nie oor tot die daad van geweld nie, maar geweld is alledaags op die plaas, en Rooiboer se werkers weet goed om hom te gehoorsaam as hulle nie openlik verneder en mishandel wil word nie.

Die twee aspekte van toleransie, naamlik toleransie teenoor enersyds 'n individu, of andersyds 'n groep, kom albei ter sprake in die plaasruimte. Die mees voor die hand liggende manifestasie van toleransie, of meer spesifiek – intoleransie, is die onderdrukking van die individu. Die werkers op die plaas, Lucky se ouers ingesluit, word verdra as gevolg van die arbeid wat hulle daar verrig, maar die intoleransie wat hulle beleef lê inderwaarheid gesetel in hul ras, en berus dus op die groepsgerigte toleransie. In Rooiboer se oë is hulle bloot objekte van kommoditeit. Hul waarde word slegs bepaal deur die arbeid wat hulle verrig, en die geld wat daaruit gemaak word. Arbeid word gevolglik waardevoller as menswaardigheid geag.

Volgens Forst (2007) moet die komponent van beswaar (“objection component”) teenwoordig wees vir toleransie om te bestaan. Daar moet 'n afkeurenswaardige element wees wat 'n sin van reg en verkeerd na die voorgrond dwing. Die element van beswaar op Bethesda is duidelik die onderwerp van rassisme, maar in stede daarvan dat toleransie beleef word, is dit juis intoleransie wat seëvier.

Daar is 'n aantal bepalende faktore wat die uitlewing van toleransie op die plaas verhoed. Die grootste struikelblok vir toleransie is vrees. Rooiboer sien die bruin mense op die plaas as 'n bedreiging. Deur die geskiedenis van Suid-Afrika was die wit man altyd in beheer en in besit van mag, terwyl anderskleuriges in dieselfde asem onderdruk was omdat hulle die magsposisie van die blankes kon bedreig. Rooiboer sien sy werkers steeds as 'n bedreiging, selfs nadat die landswet sy magsposisie ten opsigte van velkleur van hom af weggeneem het. Die vrees wat hy ontwikkel as gevolg van hierdie bedreiging projekteer hy gevolglik op die ander.

Die onverdraagsaamheid wat Rooiboer teenoor die bruin werkers openbaar, is vir Lucky onaanvaarbaar, en hy weier om dit sonder meer te aanvaar soos sy pa. Lucky se ma het wel vir haarself opgestaan en besluit om nie meer vir Rooiboer se vrou te werk nie, as gevolg van die manier waarop sy daar behandel is, maar hulle is steeds afhanklik van die plaas vir blyplek en 'n inkomste. Lucky het homself belowe dat hy nooit, soos sy pa, sal kruip voor enigiemand nie, daarvoor is hy te trots.

Die verwerping wat Lucky deur sy ouers se onderdrukking beleef, het 'n geweldige invloed op die manier hoe hy menseverhoudinge hanteer. Die verwerping van 'n groep gooi menseverhoudinge omver, en dit is daarom dat sy siening oor die lewe, en meer spesifiek sy mensekennis en vermoë om menseverhoudings te bou, hemelsbreed verskil van sy ouers. Ten spyte van die feit dat Rooiboer in 'n magsposisie is, is Lucky en sy idiosinkratiese teenwoordigheid outomaties 'n bedreiging vir die sosiale strukture van die plaas, sowel as die waardes wat die blanke boer probeer handhaaf. Lucky se lewensuitkyk en identiteit word deur dié verwerping gewysig.

Lucky se lewensuitkyk is ook nie beperk tot daaglikse oorlewing soos sy ouers nie. Hy het drome ontwikkel en is in staat om 'n groter prentjie in sy gedagtes te vorm. Inderwaarheid is hy ingestel op die "pursuit of happiness", soos wat Spoormans (1998:80) dit stel. Die strewe na dit wat vir elke persoon onderskeidelik meer geluk gaan bring, in Lucky se geval geld en trots, wysig die siening wat mense ten opsigte van hulle lewens koester. Die selfteenstrydige teorie ("Self-discrepancy") noem drie maniere hoe die mens homself sien (Riggle en Gouws, 2003:150). Die aktuele-self is hoe 'n mens in werklikheid voel. Dit is normaalweg teenstrydig met die ideale-self, wat bepaal hoe jy inderwaarheid sou wou voel. Albei die bogenoemde word dan vergelyk met die sosiale-self, wat ander mense van die subjek glo en dink.

In ooreenstemming met die voorgenoemde teoretiese uitsprake worstel Lucky deurgaans met sy aktuele en ideale self, maar hy is ook terselfdertyd baie gefokus op sy sosiale self, as gevolg van die aard van sy werk. Sy innerlike konflik is dus nie slegs op homself gerig nie, maar is ten nouste gekoppel aan dit wat ander mense van hom en sy optrede dink. Die worsteling met verskillende sieninge van homself begin op die plaas. Dit is hier waar hy besef waarheen hy nie wil gaan in sy lewe nie, maar die plaas is nie die ruimte wat nuwe moontlikhede vir hom oopmaak nie. Eers wanneer hy die dorpsruimte totaal en al aanvaar, besef hy wat hy moet doen om berusting binne homself te probeer vind, en ook om die geluk waarna hy streef, te vind.

Van Wyk Smith (2004:19) redeneer dat die ontwikkeling (evolusie) van die plaasroman (grootliks as gevolg van veranderings ten opsigte van die plaasruimte in politieke,

ekonomiese en sosiale opsigte) ook die betekenis en siening van die plaas verander het tot hoe ons dit vandag sien:

No longer a focus for a rural epistemology of passionate intensity, a timeless space of regeneration and harmony, it is now a war zone, a limbo of menace and insecurity. Its isolation, simplicity, unprotectedness, scanty population, once the very spars of its appeal, are now the very makings of its vulnerability and insecurity.

Chris van der Merwe (2004:183) is daarmee eens dat die plaas se vorige idilliese eienskappe nie meer geldig is nie:

The Farm in Afrikaans fiction, initially idealised, then depicted with good and bad points, then rejected and at last forgotten, reflects the rise and fall of an ideology associated with the farm – an interconnected system of values in which Christian religion, patriarchy, nationalism, racism, family ties and meaningful labour all play part.

Die volgende ruimte waarnatoe Lucky beweeg, is die dorpsruimte, waar die grootste gedeelte van die roman afspeel. Dit is ook die eerste ruimtelike oorgang wat Lucky ondergaan. Die ruimtes waarin Lucky beweeg kring soos konsentriese sirkels uit. Dit begin klein by die plaas, word groter na die dorp, en eindig internasionaal in die groot stad New York. Die ruimtes herinner aan Bart Nel waar die ruimte ook in konsentriese sirkels uitbeweeg, met die individu (Bart) wat hom deurgaans in die hart daarvan bevind. Van Schalkwyk, Du Plooy en Carstens (2002:213) som dit soos volg op in verwysing na *Bart Nel* en *Karolina Ferreira*: “[D]it wat in die buitenste sirkels gebeur, werk deur tot in die binneste ruimtelike hart, en wat in die sentrum gebeur, reverbereer deur al die omringende sirkels na buite.”³

³ Hierdie aanhaling word pertinent geskryf na aanleiding van ’n uitspraak van André Brink (1987:122).

4.4 Dorpsroman

Die grenslyne van die plaas is duidelik herkenbaar, en word meestal deur heinings of mure beklemtoon. Dit is 'n geïsoleerde ruimte, wat sy eie sosiale strukture en waardes het. Die dorp, daarenteen, is gevul met dubbelsinnighede. Terme soos *dorp* en *platteland* is teoreties onduidelik in vergelyking met *plaas*, wat as gevolg van die teoretiese onderbou van die plaasroman duidelik omskryf is. Van der Merwe & Saunders (2004:6) toon aan dat, vanuit 'n historiese oogpunt, ruimtelike benamings soos *platteland* en *stad* net so veel versteek as wat hulle onthul, omdat dit kategorieë is wat konstant verander: "It is by no means always clear where country 'ends' and city 'begins'". Lucky beskryf die dorp vanuit sy perspektief soos volg:

Soos hy St. Gamka sien, of Santa Gamka soos hulle hier in die Wes-Kaap sê, is dit simpel. Aan die bokant van die dorp in die groot, ryk huise met hulle wit gewels bly die rykste mense, buite en binne brand hulle ligte al vroeg in die aand, elektrisiteit is nie 'n kwessie nie. In die Onderdorp bly die res, seweduisend van sy mense en nog is op pad, party wag vir huise, party vir spoeltoilette in hulle huise. (Venter, 2009:48)

Volgens Van Coller (2006:103) worstel die tradisionele Afrikaanse dorpsroman veral met armblanke-problematiek. Vyandelike magte soos die ekonomie, kulturele of politieke aspekte word altyd tot nadeel van die Afrikaner uitgevoer. Van Coller (2006:105) sê dat verarming en beskrywings van banale daaglikse bedrywigheide van die dorp se omgewing dikwels op die voorgrond gestel word, sowel as ongeletterdheid, sedelike verval, geweld en drankmisbruik.

Santa Gamka breek weg van hierdie tradisionele siening van die dorpsroman in die sin dat hy nie slegs fokus op die blanke Afrikaner nie. Die temas van verarming, onsedelikheid, geweld en drankmisbruik word steeds op die voorgrond gestel, maar dit word gekanaliseer na die bruin gemeenskap van Santa Gamka. 'n Indirekte verband word

hier getrek tussen die arm blanke en bruin gemeenskappe as gevolg van die aard van hierdie dorpsroman.

Die armoede van die dorpsmense in die onderdorp raak ook aspekte van die abjekte aan:

In die onderdorp bly die res, seweduisend van sy mense en nog is op pad, party wag vir huise, party vir spoeltoilette in hulle huise. By die klomp in die hokke wil hy nooit wees nie. Die tydelike sinkplaathuisies wat die staat tydelik beskikbaar maak vir mense sonder huis, maar pasop, dit kan ook vir altyd wees, jy moet maar net wag en kyk. (Venter, 2009:48)

Lucky noem ook dat verkragting nie ongewoon is in die onderdorp nie, dit gebeur glo elke naweek. Hierdie verwerplike dinge is vir die onderdorpers alledaags, en dis 'n situasie waaruit hulle nouliks kan ontsnap. Buiten die fisiese vuilheid en die rioleringsprobleme, is dit ook menslike gedrag, soos drankmisbruik en huishoudelike geweld, wat as uiters abjek beleef word.

Saam met die genoemde armoede, gaan die weeklikse drankmisbruik. Elke Vrydag as die mense hulle lone ontvang, word die geld op sterk drank verkwis, somtyds op goedkoop witwyn as hulle niks anders kan bekostig nie. Lucky se besluit om anders te wees as sy ouers beïnvloed hom in verskeie opsigte. Sy drankgebruik is uiters gekontroleerd. Hy sal meeste van die tyd drank van die hand wys, en selfs sy "anties" respekteer hom daarvoor.

Die politieke en ekonomiese aspekte wat teen die Afrikaner werk in die tradisionele dorpsroman, werk op dieselfde manier teen die bruin gemeenskap van Santa Gamka. Hulle lone word sonder rede verminder, hulle word huise en spoeltoilette belowe, maar Lucky besef dat die tydelike uitweg van die staat, naamlik die sinkhuisies, meer permanent is as wat enigiemand wil erken.

Soos dit van 'n klein plaasdorpie verwag word, is daar 'n aantal klieke waaraan jy of outomaties behoort óf nooit die voorreg sal hê om te beleef nie. Die mense weet baie van mekaar se sake af, en beskerm ook hulle eie. Eddy & Eamonn dans byvoorbeeld nie na die pype van sekere mense in Santa Gamka nie. Die gevolg hiervan is dat hulle

nooit in die sosiale kringe aanvaar sal word nie, maar ook nie omgee daaroor nie, soos die volgende aanhaling aantoon: “Let’s get the fuck out of here. Bunch of halfwits.’ Opgestaan en uitgeloop. Onwelkom in Santa Gamka vir ewig en altyd. Kwessie van tyd, dan’s hulle weg.” (Venter, 2009:120). Die dorpenaars het ’n wantroue teenoor vreemdelinge, en Eddy & Eamonn is ongelukkig aan die verkeerde kant van die draad.

Selfs Lucky, wat deel van die dorp is en daar groot geword het, word as ’n buitestander beskou as gevolg van sy beroep. Wanneer dit meer aan die lig kom wat hy doen, en na die verkragting van die ou mevrou in die bodorp, word hy geskuif na buite die grense van dit wat die dorpsmense toelaat. Die rol van liminaliteit en grense kom dus hier ter sprake ten opsigte van die brose sosiale strukture, en die rol wat intoleransie in hierdie strukture speel.

Die klein dorpie, Santa Gamka, word vir hom ’n vreemde plek as gevolg van die meerderheid mense wat nie kan verdra wat hy doen nie. Hy ervaar intoleransie ten opsigte van sy seksuele praktyke as gevolg van die grense van die sosiale orde in die klein dorpie. Hulle val hom aan en gooi hom in ’n oond om hom te straf vir sy daad. Hy ervaar egter wel toleransie vanaf sy kliënte as gevolg van selfsugtige bevrediging. Dit is juis hier waar die verwikkelde problematiek van die roman ten opsigte van toleransie na vore kom. Dinge wat voorwaardelik of onvoorwaardelik verdra word, het geensins konstante waardes nie. Dit wat nou aanvaarbaar, en selfs snaaks kan wees, kan in ’n oogwink verander na iets verwerpliks. Dit is dus weereens ’n verwysing na die inherente dubbelsinnige aard van die abjekte. Die aard van Lucky se werk en die gepaardgaande intimiteite daarvan dra hiertoe by.

Santa Gamka as dorp kan bestempel word as ’n grenssone. Grenssones is gevaarlike ruimtes, en Lucky ondervind hierdie feit eerstehands. Alhoewel die dorp as ’n geheel nie noodwendig vir alle karakters ’n grenssone verteenwoordig nie, is dit ’n besliste grenssone vir Lucky. Grense kan nie sigself beperk tot lyne nie, soos Schimanski en Wolfe (2008f) beweer. Die grenssone kan die vorm aanneem van ’n gradiënt tussen verskillende gebiede, ’n disseminasie van die grens oor ’n ruimte, ’n hibriede, ambivalente ruimte of ’n tussenin derderuimte van onderhandeling. Omdat grenssones plekke van

onderhandeling en hibriede interpretasie is, kan dit ook kontaksones tussen die werklikheid en die verbeelde word. In menslike gemeenskappe kan grenssones “no man’s lands” en bewoonbare grenslande word.

Lucky verplaas homself weereens ruimtelik as gevolg van die gebrek aan toleransie wat hy ervaar, en tot ’n mate ook die groeiende aanwesigheid van abjekte elemente. Dit het ’n nomadiese bestaan tot gevolg, en Lucky verlaat Santa Gamka en gaan na New York, met die implikasie dat hy soos Eddy & Eamonn nooit op slegs een plek tuis sal wees nie.

4.5 Stad

Russel Kaschula (2004:83) maak die opmerking dat Suid-Afrikaanse letterkunde (nie slegs Afrikaanse letterkunde nie) onontwarbaar verbind is aan verstedeliking. Van Coller (2006:111) wys daarop dat die representasie van die stad in die Afrikaanse literatuur oorwegend negatief is. Hy erken dat dit geensins ’n ideale ruimte is nie, en moord, roof en verkragting blyk aan die orde van die dag te wees (Van Coller, 2006:110). Van Coller stel dat die stad baie selde as positief voorgestel word; intendeel is die implikasie dat die stad mense vernietig en van hulle waardes laat afsien. Volgens Van Coller (2006:113) is die enigste moontlike redding in die stad finansiëel van aard, maar selfs baie geld kan die mens nie van vervreemding en onthegting in die stad red nie. In Etienne Leroux se *Die mugu*, wen Gysbrecht byvoorbeeld die lotto, maar sy peregrinasie hou nie slegs positiewe gevolge in nie. Die geldelike aspekte van die stad hou soms ook onheil in, soos Wymand se finansiële misstap in C.M. van dan Heever se *Somer*, sowel as D.J. Opperman se verstedelike gestalte in “Ballade van die grysland”.

Die stad en die platteland staan nog altyd in opposisie met mekaar. Satyo (2004:109) kom tot die gevolgtrekking dat kolonisasie tot gevolg gehad het dat die lewens en lewenstyle van mense begin verander het, en dat opposisionele ruimtes aan die mens bekendgestel is. Satyo (2004:109) noem dat die ruimte tussen die platteland en die stad gekenmerk word deur eindeloosheid, andersheid en afstand. Hy is ook van mening dat

dit 'n eksterne krag is wat vreemd is vir die meerderheid mense (Satyo, 2004:109). Tesame met die paradigmaskuif wat verstedeliking in die Suid-Afrikaanse gemeenskap veroorsaak het, is daar ook verandering in die moraal van mense. Msimang (2004:121) noem hierdie verandering 'n toestand van disekwilibrium, wat onsekerheid, trauma, onstabiliteit en verwarring insluit. Dit is vir onderskeie rassegroepe waar, maar om verskillende redes. Veral vir die swart man was die migrasie na die stad vreesaanjaend. Msimang (2004:133) wys daarop dat alhoewel die plaaslewe ook vir hulle vreemd was ten opsigte van die sosiale en ekonomiese omgewing, was die land, die grond en die geografiese opset steeds bekend. Volgens Msimang (2004:133) verwyder die stad daardie bekendheid van die grond, en maak dit vreemd vir die swart man ten opsigte van kultuur en geografie.

Coetzee (2004:141) het bevind dat, spesifiek in die Afrikaans literatuur, die ontwikkeling van mense vanaf plattelandse bewoners na stadsmense sentraal staan. Hy wys daarop dat met resente, moderne plaasromans van onder andere Karel Schoeman, Etienne van Heerden, Alexander Strachan en Eben Venter, die aristokraat van die plaas nou die moderne teenbeeld van die ou plaaseienaar is (Coetzee, 2004:141). Soos Coetzee (2004:141) tereg sê word die vorige idilliese eienskappe van die plaasroman nou vervang met 'n apokaliptiese bewustheid.

Van der Merwe en Saunders (2004:2) merk op dat daar twee temas sterk na vore kom wanneer verstedeliking in Suid-Afrikaanse letterkunde ondersoek word. Die eerste tema wat aan verstedeliking gekoppel kan word is identiteit: "South African land has been a contested site for centuries, and identity values linked to place have been fiercely maintained because they have constantly been under the threat of assimilation, domination or extinction." Hul merk ook op dat die waardes wat aan ruimte gekoppel kan word dikwels baie broos is, en die beweging vanaf die platteland en die plaas na die stad het identiteite en waardesisteme herdefinieer (Van der Merwe & Saunders, 2004:3).

Die tweede belangrike tema wat Van der Merwe & Saunders (2004:3) noem is kolonisasie, 'n proses wat stad en platteland grondig beïnvloed en gevorm het. Van der Merwe & Saunders (2004:3) stel dat kolonisasie ten nouste verbonde aan die tema van

identiteit is omdat dit nie net daartoe gelei het dat die inheemse mense hul politieke en ekonomiese vryheid verloor het nie, maar ook hul sosiale waardes en tradisionele identiteit.

Stahle (2004:202) maak 'n belangrike opmerking aangaande die stad: "[...] the city is different things to different people, thereby underscoring its multiplicity." Vir sekere karakters kan die stad as utopiese ruimte optimisme en geleentheid inhou, terwyl ander karakters die distopiese stadsruimte dalk meer aanstootlik kan ervaar. Die kompleksiteit van die stad as ruimte hang af van die oogpunt van die karakter. Die stad het wel 'n sekere stemming as gevolg van die uitbeelding in 'n spesifieke teks, maar die karakters se ervaring hiervan verskil.

Easthope (1997) is van mening dat die stad as ruimte op een van drie maniere benader kan word. Die stad kan eerstens bloot as neutrale gebied as agtergrond dien vir gebeure wat plaasvind. Tweedens kan die stad as 'n ideale en utopiese ruimte uitgebeeld word, en laastens kan die stad as 'n teken, sowel as die realisasie van 'n distopia, verbeeld word. Ansell (2011) toon aan dat Jean Baudrillard se *Sites of simulation*, Michel Foucault se *Heterotopia* en Edward Soja se *Thirdspace* die pogings van filosowe verteenwoordig om 'n diskoers te vorm wat die stadskap se ongelyksoortigheid en kontrasterende ruimtes, temporele raamwerke en verskillende kulture uitbeeld.

Die stadsruimte wat in *Santa Gamka* voorgestel word, is in baie opsigte meer kompleks as die eenvoudige negatiewe representasie. Dit is juis in die representasie van die stad waar die kompleksiteit na vore kom. Lucky beleef nooit fisies die ruimte van die stad nie; intendeel is die leser onseker of Lucky enigsins toegelaat word om die stad binne te gaan. Alhoewel New York deurgaans 'n sterk invloed op Lucky het, is dit slegs in die hoedanigheid van 'n verbeelde ruimte.

New York word die lokus van begeerte vir Lucky, en manifesteer as 'n droomruimte as gevolg van 'n aantal redes. Die stad bied moontlike vryheid, wat in die dorp van Santa Gamka tot 'n mate vir Lucky as persoon ontbreek. Beloftes van moontlike ekonomiese bemagtiging en geleenthede lok Lucky, wat sy lewe lank onafhanklikheid nastreef. Die

intoleransie wat Lucky in die dorp beleef ten opsigte van sy keuse van beroep, maak New York ook aanloklik ten opsigte van die sosiale aanvaarding wat die stadsruimte impliseer. In die algemeen word die stad as 'n ruimte van toleransie en aanvaarding bestempel as gevolg van die massas mense wat daar leef. Dit verskil totaal van die intieme klieke van die dorp waar almal jou naam, sowel as jou doen en late ken.

Die verbeelde New York is vir Lucky 'n perfekte uitkoms, en dit word uiteraard vir hom 'n mite van die stad as perfeksie, en daarom ook 'n utopiese ruimte. *Santa Gamka* se oop einde van die verhaal veroorsaak dat die leser in die duister bly aangaande dit wat New York werklik vir Lucky inhou. Lucky se verbeelde stadsruimte word gekontrasteer met die stad as realiteit. Die gevare wat die stad uiteindelik inhou, maak dit gevolglik ook 'n distopiese ruimte.

Wat 'n verskil maak in die uitbeelding van die stad in *Santa Gamka* in vergelyking met die tradisionele uitbeelding van die stad in die Afrikaanse literatuur, is Lucky se siening daarvan. New York is vir Lucky 'n ontvlugting en 'n uitkoms. Op die dorp Santa Gamka het hy sy werk as *rentboy* ernstig opgeneem, omdat hy dit gesien het as sy kans tot 'n beter lewe. Die intoleransie wat hy daar ervaar het word egter uiteindelik vir hom lewensgevaarlik. As gevolg van die feit dat hulle hom in die pottebakkersoond gegooi het, maak die dorpsruimte amper net so gevaarlik as die stad vir Lucky as individu, met die verskil dat die mense wat hom kwaad wil aandoen, hom persoonlik ken.

Lucky droom daarvan om stad toe te gaan, en selfs sy kliënt, mevrou September, moet erken: "Jy't hierdie dorp ontgroeï [...]" (Venter, 2009:211). Die stad as verbeelde ruimte is vir Lucky 'n ontvlugting, maar die realiteit maak die ruimte egter eerder 'n uitdaging. Hy leer vinnig dat sy velkleur steeds teen hom tel ongeag die ruimte waarin hy homself bevind. Hy moet homself weer van voor af bewys as 'n meester van menseverhoudinge, en weer vertrouwe wen. Die idee wat hy gehad het van die stad as 'n plek waar hy onvoorwaardelik aanvaar sal word, verdwyn vinnig in die mis wanneer hy teruggehou word op die lughawe as gevolg van die misverstand op die vliegtuig. Intoleransie seëvier steeds, in teenstelling met sy drome en verwagtinge, net soos in die ruimtes van die dorp

en die plaas. Die ruimte van die lughawe speel dus 'n belangrike rol in Lucky se transnasionale reis.

4.6 Die lughawe as ruimte

In aansluiting by die klem wat in die een en twintigste eeu op transnasionisme en die sogenaamde mobiliteitsparadigma gelê word, word die aandag ook op die lughawe as ruimte gevestig. Die ruimte van die lughawe word veral geteoretiseer deur die geografie as vakgebied. Peter Adey (2006:438) beskryf hierdie ruimte soos volg:

Airports are gateways that differentiate. They sort people through the latest surveillance techniques of retina scanning biometric systems, algorithmic recognition and through passenger profiling software. Power is often focused upon these sites as they act as the contact point between people and the state.

Volgens Adey (2006:439) word lughawens, sosiologies beskou, bestempel as leë ruimtes met 'n gebrek aan opwinding en belangstelling; hierdie ruimtes word as abstrak, vervelig en selfs as plekloos beskou. Hy let ook daarop dat resente belangstelling in die navorsingsveld oor *mobilititeit* egter tot gevolg het dat lughawe-owerhede begin erken dat passasiers belangrik is, en belangrike fisiese en emosionele verhoudinge met die terminaal of gebou het: "Sites such as the airport facilitate and symbolically display the processes of international travel, migration, the mobility of capital and commodity" (Adey, 2006:439). Dit is belangrik om daarop te let dat alhoewel die lughawe sinoniem is met mobiliteit, sommige mense se mobiliteit deur die lughawe verbeter word, maar ander se mobiliteit weer beperk word. Die vryheid wat die lughawe as ruimte bied is dus tweeledig, wat enersyds geleenthede kan skep, maar ook andersyds beperkend kan optree. Die grenslyne wat oorskry kan word al dan nie, word hierdeur beklemtoon.

Aspekte soos sekuriteit en toesighouding tree op die voorgrond wanneer lughawens ter sprake is, veral na die terreuraanval van 9/11. Hannam, Sheller & Urry (2006:7)

argumenteer ook dat lughawesisteme deel vorm van 'n proses waardeur tyd en ruimte dramaties gebuig word, soos daar baie grafies gesien is met die gebeure van 11 September 2001. Hannam, Sheller & Urry (2006:7) is van mening dat wanneer burgerlike vliegtuie in wapens verander, tydruimtelike aspekte verdraai word soos wat nuwe komplekse opsette die wêreld globaal verklein:

Urban disasters bring to the fore the astounding fragility of complex mobility systems. The attack on the World Trade Center towers and their fiery collapse horrifically seared into global consciousness not only massive loss of human life, but also a vision of simultaneous destruction of multiple mobility systems and a disruption of the global discourse of unfettered mobility as a way of life.

Söderblom (2008:179) sien die lughawe as die sleutelingang vir diegene wat globale markte bemeester het, om die wêreld reis en vir internasionale geldvloei: "Control points, borders and security surveillance reflect the complex problem of access to the glittering and wealthy side of globalisation". Hy sien ook die ruimte van die lughawe as 'n plek van transito waardeur mense in 'n spesifieke en vooraf bepaalde orde moet beweeg sodat identifikasie, sekuriteitsprosedures en bevestiging van kaartjiehouers kan plaasvind (Söderblom, 2008:180). Volgens Söderblom (2008:180) bevorder die funksionele argitektuur van lughawens ook die kanalisering en filtrasie van mense om effektiewe beheer uit te oefen, wat beteken dat die ruimte self verdeel word in toeganklike en ontoeganklike dele na gelang van individuele status.

Drie teoretiese konsepte word deur Söderblom (2008, 182-186) geïdentifiseer wat direk met lughawens in verband gebring kan word. Die ruimtelike ambivalensie kan daardeur evalueer word in terme van die toegang of beperking van mobiliteit. Eerstens word Marc Augé se *Non-places* (nie-plekke) genoem. Volgens hom is 'n lughawe 'n *non-place* omdat daar geen spesifieke geskiedenis, identiteit of verhouding teenoor sy omgewing of mense is nie. 'n *Non-place* het 'n tussenin status waar niks stabiel en vasgestel is nie. Tyd en ruimte is vloeibaar, hibried en volg hul eie reëls. Plaaslike stabiliteit, oriëntasie en historiese opbou van identiteit blyk ook totaal te ontbreek. Alhoewel hierdie teorie vele kritiek ontvang het van teoretici wat uitwys dat lughawens wel historiese betekenis en

spesifieke identiteit kan besit, selfs al is dit baie spesifiek 'n transito geskiedenis en identiteit, is dit steeds belangrik ten opsigte van die analise van hierdie ruimte.

Michel Foucault se *Heterotopia* is Söderblom se tweede voorstel as teoretiese vertrekpunt. *Heterotopias* is anders in vergelyking met ander ruimtes. Hierdie plekke is egter beskerm, verbode, buite sig of buite bereik. Tyd gaan stadiger verby, of verdwyn totaal in hierdie ruimte, terwyl die lewe daar rondom normaal bly. Hulle kan as anti-ruimtes gesien word waar tyd, beweging en aksie verskillende reëls blyk te volg. In teenstelling met Augé se *non-places* is Foucault se refleksies nie beperk tot transito ruimtes nie. Hospitale, ouetehuse, begraafplase, tronke ens word ook as *heterotopias* beskou.

Die lughawe as gekontroleerde, beperkte en bewaakte ruimte staan in kontras teenoor die siening dat die lughawe 'n oop hek tot die wêreld is. Hierdie oop hek is die bron van talle mites, avontuurverhale, hoop en drome. In beide *non-places* en *heterotopias* word mobiliteit gereguleer, beheer en beperk tot diegene wat transito areas gebruik om weg te breek van die normale na "ander" plekke. Dus word mobiliteit gekoppel aan geld, kaartjies, paspoorte en die vermoë om vliegtuie vir private- of besigheidsredes te gebruik.

Die derde en laaste teorie is dié van Victor Turner aangaande deurgang en die proses van transito. Hy het rituele in verskeie stamme geobserveer, en het drie stappe identifiseer wat in almal ooreenstem: skeiding (*separation*), deurgang (*passage*) en heraansluiting (*reconnection*). Met verloop van tyd het hy hierdie drie stappe getransformeer na drie fases van deurgang in verskillende kulturele instellings in die Westerse, industriële wêreld. Die eerste fase (skeiding) by 'n lughawe dui op die verskeie beheerpunte waardeur daar beweeg moet word. Gedurende hierdie fase verlaat die persoon sy/haar privaat lewe, maar na die beheerpunte betree hulle 'n landskap met 'n totaal ander atmosfeer, ander reëls en taalkodes. Daarna volg die middelfase van deurgang. Status, besittings en identiteite geld nie hier nie, wat 'n ietwat vloeiende tyd en ruimte veroorsaak. Hierdie situasie kom slegs voor omdat die ruimte geraam, beheer en duidelik onderskei is van ander plekke. In hierdie sin pas die fase van deurgang met die beskrywings van *heterotopias* en *non-places*. Nadat die vliegtuig geland het, bagasie verkry is en paspoortbeheer toegepas is, word die derde en laaste fase betree, naamlik

die heraansluiting. Identiteit, status, persoonlike doelwitte en skedules val weer in plek soos wat die individu weer by sy/haar eie lewe aansluit. Wat belangrik is, is dat die individu met sy/haar persoonlike lewe in 'n veranderde vorm aansluit. Intoleransie en stereotipering kan betrek word by enige bespreking van die lughawe as ruimte. Die doel hiervan is beskerming van reëls en regulasies van die onderskeie lande wat betrokke is. Daar word gepoog om onwettige migrante, sowel as die handel van onwettige goedere, deur al die prosesse op die lughawens te kniehalter.

Lucky se droom van die utopiese, verbeelde ruimte van New York word op die periferie daarvan gewelddadig tot 'n distopiese ruimte geruk op die internasionale ruimte van die lughawe. Die feit dat Lucky met die laaste konsentriese sirkel van sy ruimtelike verplasing 'n ander kontinent betree, bring die intoleransie wat hy ervaar in 'n meer internasionale lig. Die gebeure van 9/11 word eksplisiet aangehaal, en Lucky vlieg ook op presies dieselfde roete as wat die terroriste gevlieg het. Die stelling kan dus gemaak word dat Lucky implisiet 'n vernietigende roete volg deur na Amerika te gaan. Lucky vlug weg van 'n intolerante dorp, met die idee dat hy in 'n groot stad vry kan wees van intoleransie. Die roete wat hy egter volg bring hom tot by die periferie van die stad, en die binnekant van die internasionale lughawe waar hy besef dat geen ruimte vry is van intoleransie nie.

Die implikasie is dus dat Lucky die roete van intoleransie vlieg. Enersyds kom die intoleransie van die Moslem fundamentaliste wat verantwoordelik was vir die aanvalle van 9/11 ter sprake, en andersyds die steeds volgehoue intoleransie van Amerika (Weste) teenoor die dreigende "ander". Hierdie "ander" sluit eerstens Islam in, maar tweedens by implikasie selfs vreemdelinge/migrante uit ander wêrelddele. Lucky ervaar dan ook hierdie intoleransie aan eie lyf op die lughawe.

Lucky se reis is dalk nie soseer vernietigend in die konkrete sin van die woord nie, maar die implikasie bly staan aan die einde van die verhaal dat Lucky nooit weer tuis sal wees op een plek nie, net soos Eddy & Eamonn. Edward Relph stel in sy seminale werk *Place and Placelessness* in 1976 die idee van eksistensiële buitestaanderskap of -nomadisme bekend (soos aangehaal deur Pallasmaa, 2008:144): "Existential outsidership involves a selfconscious and reflective uninvolvedness, an alienation from people and places, a

homelessness, a sense of the unreality of the world, and of not belonging.” Lucky kan dus met reg ’n eksistensiële buitestaander genoem word. Hy pas nêrens in nie, en verplaas homself ruimtelik as moontlike oplossing vir die intoleransie wat hy beleef.

Volgens Human (2009) sou ’n mens die slot van die roman kon interpreteer as ’n tipe volwassenheid wat Lucky bereik het, en ook ’n bevestiging dat hy met sy vroeëre weë breek. Indien hierdie interpretasie juis is, is die implikasie weereens dat die funksie van abjeksie en toleransie in die vroeëre ruimtes was om sy wording as volwassene en subjek te bewerkstellig. Hy is wel totaal selfversekerd, iets waarna hy gestreef het, maar die vryheid waarna hy gesoek het op Santa Gamka, is ook nie in Amerika te vinde nie. Vryheid is slegs ’n illusie, en vooroordele en wantroue strek oor landsgrense heen. Al wat Lucky nou te doen staan, is om homself vir oulaas te wend na die universele taal van die lyf; dit wat Lucky so goed bemeester het.

Lucky se belewenis in die lughawe kan in sekere opsigte vergelyk word met sy ondervaring. Hy word deur Eddy & Eamonn agtergelaat op die lughawe, en het weereens, net soos in die oond, ’n totale onsekerheid oor die uitkoms van sy situasie. Sy ontsnapping uit die oond was pure geluk, maar ’n ontsnapping uit sy situasie in die lughawe gaan meer as net geluk vereis. In die oond was Lucky egter passief ten opsigte van sy uitkoms en is hy gered deur faktore buite sy beheer. ’n Ander dimensie word nou geopen, met die suggestie dat Lucky hom dalk uit hierdie situasie sal moet flanker. In die lughawe moet hy meer effektief te werk gaan om sy vryheid te herwin. Hy is dus afhanklik van sy vaardighede wat hy as *rentboy* geleer het om hom te red, net soos wat dit hom uit die kloue van die toestand van abjeksie en gepaardgaande intoleransie gered het. Lucky moet dus insgelyks weereens terugval op abjekte gedrag om die intoleransie van diegene in ’n magsgesposisie te troef en homself van ondergang te red.

Lucky se verbeelde en utopiese drome van New York word ontnugter wanneer hy die koue werklikheid van die lughawe ervaar. Net soos wat hy ten alle koste gespaar het vir sy Volkswagen Chico om weg mee te ry, en die ideaal gekoester het dat dit al sy probleme sal oplos, is hy ook naïef wanneer dit by die stad kom. Die ruimte van die stad impliseer geen oplossing of vryheid nie, en Lucky besef dit op die lughawe van New York.

Die slot laat uiteraard vir Lucky in 'n uitsonderingstoestand. In die uitsonderingstoestand staan die persoon bekend as 'n *Homo sacer*. Van Schalkwyk (2011:205) verduidelik dat, volgens die antieke Romeinse reg, dit 'n persoon is wat eenkant geskuif word, uitgewerp word, en wat nie eens waardig genoeg geag word om as deel van 'n ritueel geoffer te word nie. Die persoon mag egter, met 'n tydelike opheffing van die wet, vermoor word sonder dat die daad as moord geklassifiseer word. Van Schalkwyk (2011) klassifiseer Lucky by uitstek as *homo sacer*. Die feit dat hy in 'n pottebakkersoond gegooi word om te verbrand, sowel as die uitsondering op die lughawe, is tekens hiervan. Van Schalkwyk (2011:208) erken dat alhoewel daar verskeie gevalle van uitsondering in die roman na vore kom, dit egter nie almal direk met die *homo sacer* teorie te make nie. Die manifestasie van die verskillende vorme van uitsondering vestig egter die aandag direk daarop.

Die slot van die verhaal, in New York, laat Lucky met 'n finale uitsondering. Soos Van Schalkwyk (2011:208) dit beredeneer, behels dit 'n opsluiting en uitsluiting gesetel binne die konteks van 'n breë internasionale problematiek. Hierdie toestand van uitsondering is nie vir Lucky ongewoon nie, maar dit is op die lughawe waar dit sy toppunt bereik, en waar Lucky die komplekse intrige van migrasie en ruimtelike verplasing in die gesig staar.

Die pottebakkersoond is die ruimte waar Lucky beland as gevolg van sy seksuele praktyke op die dorp, en die lughawe is die ruimte waar Lucky teruggehou word as gevolg van die misverstand op die vliegtuig. Albei hierdie insidente spreek van intoleransie, en word 'n fisiese vergestaltung daarvan in die roman. In albei gevalle gaan dit oor 'n spesifieke beperking wat aan Lucky opgedwing word; dit gaan dus oor grense as inperking. Die beperking tussen grense word dan juis ook 'n teken van intoleransie.

Lucky se migrasie na New York maak hom onlosmaaklik deel van die wêreldwye ekonomiese kompetisie wat onderliggend is aan globalisering. Söderblom (2008:179) wys daarop dat moderne kapitalistiese kolonisasie, insluitend kultuurbotsings en toenemende migrasie, gevolglik aan bod kom. Söderblom (2008:179) noem dat die lughawe amper as 'n tipe sleutelingang gesien kan word vir diegene wat die globale markte, wêreldreise en internasionale geldvloei bemeester het. Daar is egter ook 'n

negatiewe kant aan hierdie ekonomiese kompetisie, soos wat Söderblom (2008:179) dit tereg artikuleer: “Control points, borders and security surveillance reflect the complex problem of access to the glittering and wealthy side of globalisation.” Lucky word dus nou deel van die problematiek aangaande kapitalistiese kolonisasie. Die feit dat hy nie deur die lughawe kan beweeg sonder probleme nie, maak hom as voorheen gemarginaliseerde weereens ’n slagoffer. By implikasie word hy dan ook betrek by die problematiek van kulturele botsings en ontheemding wat migrasie inhou.

4.7 Migrasie

Eben Venter het al telkemale sy opinie oor die situasie van migrante weergegee, omdat hy self ’n Suid-Afrikaner is wat in Australië woon: “Tog is my blik op die Australiese leefwyse ook dié van ’n immigrant. Ek voel nie soos ’n Australiër nie, ek praat ook nie soos een nie. Sodra ek my mond daar oopmaak, word ek onmiddellik geëien as nie ’n *mate* nie” (Van Zyl, 1999:9). Dit gaan met ander woorde om ’n transnasionale leefwyse.

Roos (2006:86) maak die relevante stelling: “Die metafore van marginalisering, ballingskap en vervreemding kom herhaaldelik en op meerdere vlakke in die resente prosa voor”. Die tema van migrasie in *Santa Gamka* word voorgestel deur die karakters Eddy & Eamonn, wat hul vir ’n tyd lank in *Santa Gamka* kom vestig het. Die deurlopende vloei van toeriste deur die dorp, vestig die aandag op reis en migrasie. Die Karoodorp is ’n plek van deurgang juis as gevolg van sy topografiese ligging⁴. Toeriste oornag in Karoodorpie op pad na hulle bestemming, en die vloei van reisigers is ’n konstante element. Dit was juis ’n toeris wat Lucky laat besluit het om sy studies op universiteit te staak, sodat hy sy werk as *rentboy* kon begin.

⁴ In Etienne van Heerden se roman *In stede van die liefde* speel die vloei van toeriste deur die Karoo ook ’n sentrale rol, en gee aanleiding tot die intrige van die roman.

Die belangrikste element van migrasie in die roman is egter Lucky se vermoë om buite die grense van Suid-Afrika te dink. Dit handel dus om migrasie op 'n konseptuele vlak. Hy beplan deurgaans hoe om homself te handhaaf buite sy fisiese omgewing en omstandighede. Hy droom daarvan om eendag Amerika toe te gaan, en kry dit dan ook reg om saam met Eddy & Eamonn op 'n vlug na New York te kom. Lucky verlaat die land, maar besef dat hy in die vreemde land geheel en al op sy eie sal moet funksioneer.

Alhoewel Lucky se fisiese migrasie aan die einde van die verhaal plaasvind, was daar regdeur die roman 'n opbou hierheen. Eddy & Eamonn leer hom sekere dinge, maar maak hom ten einde ook los sodat hy sy eie voete kan vind. Die einde is aanvanklik vir die leser oop en onafgeslote, soos ook vir Lucky. Sy toekoms is vir hom onbekend, en in 'n nuwe land kan hy net sekere dinge gebruik wat hy by sy kliënte geleer het. Dit wat Lucky onkant vang in Amerika is die feit dat mense dit regkry om jou te verwerp nog voordat hulle enigiets met jou te doen gehad het: "Dit gebeur met 'n woestheid wat Lucky onkant vang: Jy's klaar tot vyand gemaak nog voordat hulle jou in die oog gekyk het." (Venter, 2009:275). Hier tree die verskil in ruimtes duidelik na vore. Lucky is gewoond aan die klieke van die dorpsruimte, maar besef uit die staanspoor dat die stadsruimte heeltemal anders funksioneer. In die stad is jy net 'n nommer, slegs een van die massas mense wat daar leef, anders as in Santa Gamka waar die kleiner dingetjies saak maak.

Lucky besef vroeg reeds dat Eddy & Eamonn net vir 'n rukkie in sy lewe gaan wees: "Naby Eamonn kan niks sleg met hom gebeur nie, het hy geglo, al het hy geweet hulle is nog net 'n rukkie daar op Santa Gamka. Swerwers, jy kan hulle nie op hok hou nie." (Venter, 2009:118). Dit is ook juis hierdie transnasionale leefwyse van Eddy & Eamonn, die swerwersgees wat hulle besit, wat maak dat hulle nooit inpas in die gemeenskap op Santa Gamka nie. Die implikasie ontstaan egter dat hulle nêrens werklik tuis is nie. Roos (2006:85) maak ook die volgende stelling in hierdie verband: "Hierdie verskynsel – die belewenis van 'n soort globale plekloosheid – staan [...] nie los van die wyse waar die rol van die Afrikaner in die postkoloniale Suid-Afrika narratologies voorgestel word nie". Wanneer hulle saam met Lucky gesien word, sal die dorpenaars nie vir Lucky groet nie, net omdat hy hom met hulle assosieer: "Hy het gegroet soos mens maak in Santa Gamka

en minstens twee het darem teruggegroet, maar die res het hom ge-oog omdat hy saam met Eddy & Eamonn was, vreemdelinge, inwaaiers. Die woord is wantroue, dit kom vanself.” (Venter, 2009:119). Wantroue het in sigself ’n gebrek aan toleransie tot gevolg. Iemand wat nie vertrou kan word nie, word nie verdra nie. Alhoewel die vreemdelinge in hierdie geval niks spesifiek gedoen het om die wantroue te verdien nie, word hulle steeds as onbetroubaar gesien, en in dieselfde sin word hulle verwerp. Die klein dorpie met sy klieke aanvaar nie sommer iemand van buite nie juis as gevolg van die toeriste wat kom en gaan. Terwyl die inwoners hulle gang gaan, funksioneer die toeriste marginaal op die kantlyne. Eddy & Eamonn se volgehoue ruimtelike verplasing vestig die aandag op die mobiele paradigma en transnasiona­lisme, wat migrasie en verplasing insluit. Hulle is beweeglike subjekte en het geen plek wat hulle hul vaste tuiste kan noem nie. Dit gaan dus om eksistensiële nomadisme wat dikwels tipies is van die een en twintigste eeu se leefstyl. Juis omdat hulle nêrens hoort nie, word hulle, volgens Kristeva se opvatting, betrek by die abjekte. Ander karakters verwerp hulle eksplisiet, ongeag hul persoonlikhede. Ruimte is nooit vir hulle gelyksoortig of berekenbaar nie, maar voubaar, skeibaar en katastrofies, dus abjek. Dit is as gevolg van die feit dat die beweeglike subjek nooit ophou om sy/haar heelal af te baken nie. Hulle kan verskillende dinge genoem word, naamlik migrante, swerwers of nomades, maar dit kom steeds neer op die verhouding wat beleef word tussen die karakter en die ruimtes waar hy/sy hom/haar bevind. Die ruimte het egter nie slegs op hierdie swerwers ’n noemenswaardige uitwerking nie, maar inderdaad op enige liggaam en sy sosio-kulturele status.

Annemarie van Niekerk (2009) sien Lucky se migrasie ná sy redding uit die vuuroond as ’n tipe opstandingsvlug of hemelvaart. Volgens haar omskep dit Lucky as ’n postapartheid Jesus-figuur en sy kliënte as dissipels wat hulle heil “nie spiritueel nie, maar seksueel ontdek”. Myns insiens moet Lucky se migrasie nie as ’n hemelvaart gesien word nie, maar eerder as ’n terugkeer vanaf die hel (vuuroond) na die normale sfeer van die lewe. Die katabatiese tema kan hiermee in verband gebring word. Die begrip *katabasis* is deur die Grieke gebruik om te verwys na ’n verhaal van ’n persoon wat “ter helle neergedaal” het, en dan teruggekeer het (Falconer, 2005:2). Belangrik is egter dat dit hier nie gaan oor die hel as plek of ruimte nie, maar oor die reis daarheen en terug. Fisiek ongedeerd,

maar psigies en emosioneel getransformeer, betree die karakter daarna weer die normale sfere van die wêreld met 'n lewensles om aan die mensdom te vertel.

Falconer (2005) beskryf die hel in katabatiese verhale na 1945 as immanent en 'n moontlikheid wat enige tyd kan manifesteer. Hierdie narratiewe het ten doel om te wys dat ons reeds die einde bereik het, en begin dikwels met die held wat reeds in die hel is. *Santa Gamka* begin met Lucky wat in die pottebakkersoond sit. Sy sewe minute tel af na sy dood, maar wonderbaarlik word sy tyd verleng en hy spring die dood vry. Van Schalkwyk (2011:213) bestempel hom as 'n ontsnappingskunstenaar as gevolg van sy dramatiese oorlewing van die vuuroond, asook deur die manier waarop hy sy abjekte armoedige omstandighede oorkom het deur sy beroepskeuse.

Lucky se migrasie en verplasing aan die einde van die roman stel uiteraard fisiese grense aan bod, naamlik landsgrense wat oorskry moet word, asook kulturele, sosiale en politieke grense wat daarmee gepaardgaan. Dit is egter nie ál grense wat in *Santa Gamka* aangeraak word nie, en omdat elk van hierdie grense 'n belangrike rol in die roman speel, word daar vervolgens op al die verskillende tipes grense gefokus.

5. Grense

Grense en *grensoorskryding* is terme wat belangrik is waar mobiliteit en migrasie ter sprake kom, om die ooglopende rede dat fisiese geografiese grense oorskry word met die migrasieproses. Fisiese grense is egter nie die enigste grense waarvoor migrante beweeg nie. Grense is ook nie altyd beperk tot 'n geografiese lyn nie, dit kan ook 'n grenssone ("border zone") wees. Volgens Johan Schimanski en Stephen Wolfe (2007:9) word die idee van die grens as 'n vorm van wettige of nasionale identiteit vanuit verskeie perspektiewe betwis. Nuwe, meer inklusiewe, sienings van grense kom op die plaaslike en globale terrein te voorskyn.

Sven Erik Larsen (2007) beklemtoon op sy beurt dat enige persoon wat voor 'n grens te staan kom, onvermydelik met 'n keuse gekonfronteer word: mag die grens oorskry word

(en hoe) of nie? Hy sê ook dat die grenssone 'n struikelblok is, want die grens self kan enersyds 'n skeidsmuur of versperring verteenwoordig wat geen oorskryding toelaat nie, of andersyds 'n hek of opening wat oorskryding moontlik maak (Larsen, 2007:98). Larsen (2007:99) erken dat hierdie interpretasie van die grens as grensoorskrydend al dan nie, verander kan word deur interaksie. Volgens Larsen (2007:98), produseer enige grens betekenis: “No boundary is anything in itself – it is never an autonomous or absolute phenomenon – but is always determined by what is placed on either side of it, two domains which in turn substantiate and specify the meaning it produces.” Larsen (2007:99) beklemtoon dat grense nooit net eenvoudig daar is nie, maar dit kom voor wanneer die omstandighede gunstig is om betekenis te genereer. Volgens Larsen (2007:113) kan grense in teorie en analise benader word, maar die feit bly staan dat grense nie 'n ding (*thing*) is nie, maar 'n teken (*sign*).

Lucky se beroep as manlike prostituut bring reeds grense ter sprake. Dit is vir Lucky 'n daaglikse ervaring om oor en weer die grenslyne van die samelewing te beweeg. Trek hy die kamerdeur agter hom toe, trap hy oor die drempel van sosio-ekonomiese status, velkleur en ook gender. Mary Douglas (2006:141) se opvatting oor die samelewing is verhelderend in hierdie verband; sy beskryf die idee van 'n gemeenskap as 'n sterk simbool wat in eie reg mense beheer of tot aksie dwing: “This image has form; it has external boundaries; margins, internal structure. It's outlines contain power to reward conformity and repulse attack. There is energy in its margins and unstructured areas”. Lucky bevind hom in 'n grenssone waar hy voortdurend grense moet takseer as hetsy 'n moontlike begrensing of 'n moontlike opening. Hy moet weet wat taboe is vir 'n sekere persoon, terwyl dit dalk aanvaarbaar vir 'n ander persoon kan wees. Hy moet inderwaarheid elke persoon afsonderlik lees om daardie persoon se unieke en spesifieke grenslyne te identifiseer. Wanneer hy dink iemand stuur seine uit, moet hy ook sy reaksie haarfyn beplan, soos blyk uit die volgende: “En hy dog hy sien Mister D'Oliviera kyk vir hom op 'n manier” (Venter, 2009:37). Sy reaksie kan óf die verlangde óf baie gevaarlike gevolge inhou. Hy word dus elke dag met grense gekonfronteer. Die probleem is egter dat hierdie grense deurgaans aan die verander is. Die liminale grenssones waardeur Lucky moet beweeg word in die volgende passasie tekstueel goed verwoord: “En as hy

oor daai kosyn trap en hy's in sy kliënt se huis, gedra hy hom professional.” (Venter, 2009:50). Lucky erken dus dat elke keer wanneer hy by 'n kliënt is, hy 'n nuwe grenssone betrek sodra hy oor die kosyn trap.

Die grens tussen ryk en arm is baie prominent in hierdie roman. 'n Goeie voorbeeld hiervan uit die teks is waar meneer Bradley vir Lucky vra hoeveel suiker hy in sy koffie drink:

Lucky het nog nooit gehoor van 'n man wat net een suiker in sy koffie vat nie en dit het hom verder laat tob totdat hy seer was. ‘Hoeveel suiker in jou koffie?’ Dit was 'n toets wat hy nie kon slaag nie: Meneer Bradley het klaar die antwoord geweet. Hoe armer, hoe meer suiker in jou koffie. Vier fokken suiker en jy't jouself weggegee, jy is die arm man wat bang is vir die maer en bitter, jy gryp na 'n laaste bietjie soet. (Venter, 2009:82)

Lucky wil nie arm wees nie, en met sy werk bevind hy hom in 'n situasie waar hy redelik baie geld vir iemand van sy ouderdom, klas en rassegroep verdien. Dit is egter nie genoeg vir Lucky nie. Sy grense word gevolglik regdeur die roman gedurig uitgebrei en vernuwe, veral ten opsigte van sy sewe kliënte. Verskillende soorte grense waarmee hy gekonfronteer word, word vervolgens bespreek aan die hand van Johan Schimanski en Stephen Wolfe (2007) se werk aangaande die poëtika van grense.

5.1 Die poëtika van grense

Johan Schimanski en Stephen Wolfe doen uitvoerige navorsing in die veld van die poëtika van grense, en onderskei vyf tipes grense, naamlik: topografiese, tekstuele, epistemologiese, simboliese en temporele grense.

5.1.1 Topografiese grense

Volgens Schimanski en Wolfe (2008b) is topografiese grense grense wat manifesteer op 'n topografiese of ruimtelike vlak. Hulle noem dat mensgemaakte grense tipies na nasionale en ander territoriale grense verwys, maar dat daar ook na argitektoniese verdeling, en die grense van die liggaam verwys kan word onder die sambreelterm van *topografiese grense*.

Schimanski en Wolfe (2008b) verduidelik dat topografiese grense altyd 'n simboliese grens betrek. Hulle gebruik die voorbeeld van nasionale grense, wat gesien kan word as ruimtelike grense, maar ook as grense tussen die simboliese verskille tussen lande. Schimanski en Wolfe (2008b) is van mening dat topografiese grense gevolglik as 'n onderafdeling van simboliese grense gesien word.

Soos onder die afdeling *ruimte* bespreek, moet in gedagte gehou word dat die ruimte 'n deurslaggewende rol in Lucky se ontwikkeling as karakter speel. Die beweging vanaf die plaas, na die dorp, en uiteindelik die stad word as konsentriese sirkels uitgebeeld met definitiewe skeidslyne of grense tussen die spesifieke ruimtes. Elke ruimte het onderskeidelik sy eie voor- en nadele, en ook 'n unieke benadering uit Lucky se oogpunt.

Die topografiese grense tussen hierdie ruimtes skei ook eksplisiet sosiale en kulturele aspekte ten opsigte van die karakters. Op die plaas is die grense tussen baas en werker prominent, asook grense ten opsigte van sosiale status. Diegene met geld en status verkry mag en is in beheer. In die stad word individualiteit in 'n mate verruil vir 'n nommer, as gevolg van die menigte mense wat daar woon. Soos reeds bespreek hou topografiese grense ook verband met abjeksie en toleransie.

5.1.2 Tekstuele grense

Schimanski en Wolfe (2008a) onderskei verskillende tekstuele grense wat in 'n teks kan voorkom: linguistiese, stilistiese, narratologiese, tematiese of komposisionele vlakke van die teks. Verder onderskei hulle ook tussen teksinterne en tekseksterne elemente, verskillende tipografiese verdeelde seksies van die teks (soos onder meer hoofstukke, paragrawe, lyne en sinne). Schimanski en Wolfe (2008a) maak dit duidelik dat die grensoorskryder die leser is, en die tekstuele grens kan dus verbeel word as 'n tipe epistemologiese grens wat oorgesteek moet word deur interpretasie.

Tekstuele grense in hierdie roman manifesteer as epistemologiese grense, met ander woorde, die kennis van die leser word deurgaans uitgebrei deur die struktuur van die teks. Dit is ook, in die geval van *Santa Gamka*, onlosmaaklik verbind aan temporele grense. Die roman word verdeel in hoofstukke met onderafdelings. Tyd word achronologies gestruktureer, en spring temporeel tussen Lucky in die pottebakkersoond en gebeurtenisse in sy verlede. Die tekstuele grense sorg dat die leser stuk vir stuk ingelig word aangaande alles wat hy/sy van Lucky moet weet. Vanaf die opening in die pottebakkersoond, vind daar geleidelike onthulling plaas van gebeure in Lucky se verlede. 'n Patroon van verhulling en onthulling ontstaan dus. Deur die konstante bewustheid van Lucky in die oond, word die vertelde gebeure wat tot die gewelddadige aanval op Lucky gelei het, meer beklemtoon. Ten einde kom die leser voor 'n oop slot te staan. Hierdie oop einde is dan ook vir die leser 'n tekstuele, sowel as 'n epistemologiese grens. Deur die onsekerheid aangaande Lucky se toekoms kom die verhaal nie tot 'n definitiewe einde nie. Die einde van die roman plaas (in hierdie lig) die fokus op Lucky se ontwikkeling as karakter, maar beklemtoon ook die intoleransie wat deurgaans in die roman manifesteer.

5.1.3 Epistemologiese grense

Schimanski en Wolfe (2008e) verduidelik dat die epistemologiese grens op die vlak van kennis, met ander woorde, tussen die bekende en die onbekende, funksioneer. Iets wat aan die ander kant van 'n grens is, word dikwels as onbekend gesien (Schimanski & Wolfe, 2008e). Hulle noem ook dat die grens en die grenssone, vanweë sy hibriede, ambivalente status, ook as onbekend gesien kan word. Epistemologiese grense is, volgens Schimanski en Wolfe (2008e), konstant besig om uit te brei, maar hierdie uitbreiding kan ook teëgewerk word deur prosesse van vergeet.

Lucky se beroep as *rentboy* plaas hom in grenssones waar hy somtyds meer te wete kom van sy kliënte as wat hulle sou wou erken. Hy ken hulle swak plekke en ook hulle geheime. Intieme besonderhede wat hulle vrylik met hom deel, bly binne die ruimte van die slaapkamer. Sodra hy die kamer verlaat, verander die verhouding egter weer. Dit wat sy kliënte van hulself voor hom onthul, is somtyds taboe in die sosiale kringe van die dorp, en Lucky is die sentrale karakter wat hierdie dinge van almal weet. Hy is egter bewus van die feit dat hy sy kliënte se geheime nooit as hefboom sal kan gebruik in 'n uur van nood nie.

Die openbaring van Rooiboer se seksuele fantasieë, wat die ommekeer van magsrolle behels, skok vir Lucky omdat hy nooit so iets van Rooiboer sou verwag het nie. Daar is dus hier sprake van grensoorskryding omdat die epistemologiese grens opgehef word. Die openbaring van Rooiboer se geheim verskuif dan ook die sosiale grense wat tussen Lucky en Rooiboer bestaan. Die grense word verander, en daarmee saam sosiale aspekte. Lucky is die enigste persoon wat Rooiboer se geheim ken, en sou hy dit bekend maak, sal dit groot vernedering vir Rooiboer inhou. Rooiboer is bewus hiervan, en myns insiens is dit die dryfveer wat maak dat hy een van diegene is wat Lucky in die oond gooi. Die feit dat sy kliënte Lucky moet vertrou dat hy hulle intieme geheime wel geheim hou, plaas Lucky in 'n tipe magsposisie. Hy kan hierdie posisie egter nooit gebruik nie, want dit sal die einde van sy sosiale status, asook sy beroep beteken. Soos vroeër genoem, beklemtoon Larsen die keuse waarvoor 'n persoon te staan kom wanneer hy met 'n grens

gekonfronteer word. Hier moet Lucky besluit of hy die grens met betrekking tot kennis wil oorsteek. Hierdie grensoorskryding sal hom beïnvloed ongeag van die keuse wat hy maak. Die epistemologiese grens wat Lucky hier oorsteek het 'n ommekeer van magsverhoudings tot gevolg, en hierdeur word betekenis gegenereer. Lucky word nou die een met die hef in die hand, en hy kan besluit wat hy wil duld en verdra, en wat nie. Dit gaan dus ook om 'n ommekeer ten opsigte van toleransie. Dié ommekeer van magsverhoudings het nie net 'n invloed op die seksuele en erotiese aspekte wat Rooiboer vermag nie, maar die belangrikste invloed lê gesetel in die sosiale verhouding, en uiteindelik die verlies van mag aan Rooiboer se kant.

5.1.4 Simboliese grense

Schimanski en Wolfe (2008d) stel dat simboliese grense as konseptuele of abstrakte grense gesien kan word, wat deur metafore van grensoorskryding gereguleer word. Simboliese grense figureer volgens Schimanski en Wolfe (2008d) as binêre opposisies of limietwaardes (soos byvoorbeeld ryk/arm en manlik/vroulik) wat die wêreld van die literêre teks struktureer. Dit beteken dat hulle as gerepresenteerde grense, eerder as grense van representasie bestaan. Schimanski en Wolfe (2008d) verduidelik dat ander tipes grense dan ook gesien kan word as onderafdelings van simboliese grense: Temporele grense kan byvoorbeeld gesien word as simboliese opposisies tussen verskillende tydspanne, die epistemologiese grens kan gesien word as die simboliese opposisie tussen die bekende en die onbekende, en tekstuele grense kan gesien word as die grense tussen teks en nie-teks, of tussen verskillende style.

Die belangrikste simboliese grens waarvoor Lucky te staan kom, is die grense van sy kliënte se binnekamer. Die duidelike onderskeid tussen binne en buite word hier eksplisiet uitgebeeld. Wanneer hy by 'n kliënt is, is hy deel van daardie persoon se geheime, voorkeure en intiemste gedagtes. Vir die tyd wat hy saam met die kliënt is, word grense tydelik opgehef. Wanneer die kamerdeur toegetrek word, begin sekere reëls en

regulasies geld, maar sodra hy egter by die deur uitstap word hy weereens marginaal in die sosiale strukture van die gemeenskap. Die roman word dus 'n uitspeel van oënskynlike disparate situasies wat so spanning genereer.

Soos reeds genoem, is Lucky se lewe doelgerig gefokus daarop om sy trots te behou, en om finansiëel onafhanklik te wees. Die simboliese grens tussen ryk en arm word pertinent op die voorgrond gestel in hierdie roman. Dit is ook hier waar toleransie ter sprake kom. Terwyl die ryk mense luuks genoeg lewe om te kan besluit wat hulle wil aanvaar en verwerp, en daarmee dus hul eie grense stel, is dit moeiliker vir die arm mense om sekere verwerplike dinge uit te skakel. Hulle word deur hulle armoede en sosiale status begrens. Spoeltoilette word byvoorbeeld as 'n bevoorregte item gesien in die onderdorp, terwyl Meneer Bradley bekommerd is omdat hy nie soveel water vir sy olyfbome kan kry soos wat hy wil hê nie. Weereens word Larsen (2007:98) se opvatting betrek dat verskillende betekenis deur verskillende grense in die samelewing gegenereer word. Die grense waarvoor die onderdorpers elke dag staan is in meeste gevalle onoorkombaar, en dit bepaal die verloop van hul lewens sowel as hul lewenskwaliteit. Diegene wat wel daarin slaag om die grense van armoede en sosiale status te oorskry, soos Lucky, kom weer voor ander grense te staan wat dalk deur interaksie oorkom kan word. Die grense van spesifiek armoede en sosiale status is nie slegs teenwoordig en staties nie. Swaarkry staan aan die een kant van die grens, en voorspoed en geluk aan die ander kant. Daar word elke dag oor en weer hierdie grense geworstel en geveg, omdat oorlewing daarvan afhang.

Die skaarsheid van water in die dorp kan ook as 'n simboliese grens beskou word. Alhoewel dit 'n fisiese tekort is, word die gevolge van die watertekort op simboliese en abstrakte wyses beleef. Ryk mense soos meneer Bradley is nie bewus van die rampspoedige aard van die situasie nie, en dink hy kan meer water koop. Hy probeer met briewe en omkoopgeskenke sy sin kry, en kla by almal waar hy kom. Sy mensekennis, alhoewel goed in vele opsigte, blyk hom in die steek te laat as gevolg van die ernstige aard van die situasie.

5.1.4.1 Menseverhoudinge en simboliese grense

Sosiale aspekte soos menseverhoudinge kan uiteraard positief of negatief manifesteer, afhangend van die interne struktuur waarin dié verhoudings ingebed is. Douglas (2006:141) se opvatting aangaande die gemeenskap met sy eksterne grense en strukture word weer hier betrek. Negatiewe verhoudinge kan op verskillende maniere hanteer word. Enersyds kan dit verdra word, maar andersyds kan dit ook volstrek verwerp word. Intoleransie/toleransie en abjeksie word by verstek met mekaar in verband gebring in 'n bespreking van menseverhoudinge ten opsigte van Lucky Marais. Hy kan as 'n sosiale vlinder bestempel word wat heen en weer oor grenslyne spring om sy kliënte te bevredig. Mobiliteit is ingebed in Lucky se beweeglikheid: sy kliënte hoef nooit agter hom aan te loop nie, hý beweeg van kliënt na kliënt. Alhoewel sommiges voordeel trek uit sy sosiale ambivalensie, maak hy ook vyande wat sy doen en late nie kan verdra nie. Selfs die kroegman op Santa Gamka raak jaloers omdat hy weet hy sal nooit die dinge kan bekostig wat Lucky vir homself koop nie.

Wanneer Lucky by Eddy & Eamonn wil hoor wat liefde is, 'n konsep waaroor Lucky gedurig wonder, verwys hulle hom na die honde Rompie en Sarie: "Mense is nie anders nie. Ek praat van ritme. Rompie and Sarie are in tune with one another. As jy dit kan regkry, maak jy liefde" (Venter, 2009:142). Lucky verstaan eers aan die einde wat Eddy & Eamonn hiermee bedoel het. Die ritme is die manier hoe twee persone mekaar verstaan en by mekaar aansluit. Eddy & Eamonn is byvoorbeeld moeilik om uit mekaar te ken. Selfs die manier waarop hul name in die roman geskryf word, is 'n tekstuele bewys van die stelling wat hulle maak. Lucky verwoord dit soos volg aan die einde: "Dalk was die liefde die geheim wat tussen Eddy & Eamonn gebeur het. Een rug, een paar bene, twee ore aan een kop: Eddy of Eamonn? Dis nie een van hulle twee nie, dis al twee gelyk." (Venter, 2009:241).

Op semantiese vlak kan die ritme waarna Eddy & Eamonn verwys ook dui op mobiliteit. 'n Sekere dinamika ten opsigte van menseverhoudinge wat hulle bemeester het. Die enigste plek waar Lucky aanvaar word vir wie hy is, is by Eddy & Eamonn. Nie soos by

sy kliënte waar hy slegs aanvaar word vir die tydperk dat die kamerdeur toegetrek is nie. Die *tydelike* ophef van grense wat Lucky telkens by sy kliënte beleef, beperk die ontwikkeling van menseverhoudings. Dit is ook waarom hy in vele opsigte 'n meer persoonlike verhouding met Eddy & Eamonn het as met enige ander karakter, al word die seksuele nie hier betrek nie. Hy vind by hulle dit waarna hy so hunker: om te weet wat liefde werklik is. Hier hoef hy ook nie voor te gee soos by sy kliënte om hulle tevrede te stel nie. Soos wat Human (2009) dit stel: Eddy & Eamonn (tesame met Mister D'Oliviera) is Lucky se gidse en beskermhere. Hulle probeer hom inlywe in hulle geheim: 'n eie manier van lewe wat soos niemand s'n is nie en nêrens inskakel nie. Hulle leer hom wysshede, en laat hom dink aan nuwe idees en perspektiewe waaraan hy voorheen nie gewoond was nie. Hulle leer hom wat liefde kan wees én dwing hom om op sy eie bene te staan. Twee tipes aanvaarding kom hier dus na vore, naamlik voorwaardelik (soos by sy kliënte) en onvoorwaardelik (soos by Eddy & Eamonn). Sy kliënte tolereer hom net om hul eie selfsugtige redes, maar Eddy & Eamonn aanvaar hom geheel en al, sonder voorwaardes en reëls.

Die voorwaardelike aanvaarding wat hy by sy kliënte ontvang, ontstaan uit die aard van die saak uit vertrou. Hulle moet hom genoeg vertrou sodat hy nie hulle intieme verhale sal bekend maak nie. Hy sien dinge van sy kliënte wat niemand anders van hulle sien nie: “Hy sien sy kliënte op hulle gevoeligste. As hy in die magistraatshof oor hulle moet getuig, sal hy die rouste stories in die openbaar kan oopvlek.” (Venter, 2009:178).

Menseverhoudinge is een van die sentrale aspekte van Lucky se werk, en 'n belangrike simboliese grens. Hy doen ekstra moeite om te verseker dat sy kliënte altyd tevrede gestel word, byvoorbeeld: “Hy koop B&H Extra Mild vir geval sy ene vat. Hy dink aan alles, dis hy” (Venter, 2009:71). Dit veroorsaak ook egter dat hy nooit werklik homself is nie. Daar is altyd 'n rol wat hy moet speel sodat hy in die omgewing van sy kliënte inpas. Slegs by Eddy & Eamonn kan hy waarlik homself wees. Hy is nie tussen sy eie mense waar hy sy intellek moet wegsteek om by hulle in te pas nie. Hy is ook nie by een van sy kliënte waar hy 'n ander persoon op 'n aantal verskillende vlakke tevrede moet stel nie.

Op die stoep by Eddy & Eamonn kan hy grensloos uitleef wie hy is sonder om skaam te wees oor sy afkoms of sy huidige stand.

Namate die dorp as geheel geleidelik agterkom wat hy doen, aanvaar hul sy werk as *rentboy* solank dit niemand skade aandoen nie. Eers wanneer daar negatiewe verwikkelinge plaasvind, soos die mevrou wat verkrag word, verwerp hulle hom eksplisiet, al was hy onskuldig. Net die feit dat sy tipe werk in dieselfde lyn as die oortreding is, is vir Lucky se kwaaddoeners genoeg rede om die toleransie wat hulle vroeër gegee het om te keer na gewelddadige verwerping.

Daar is sekere dinge waarna Lucky oplet wat maak dat hy aanvanklik voorwaardelik aanvaar word in die gemeenskap, maar dit is dieselfde dinge wat maak dat hy uiteindelik verwerp word. Dinge soos geld en trots. Hy hou die toeriste dop om te sien wie geld het, en leer ook by Meneer Bradley oor sy manier van dinge doen en die manier hoe 'n besigheidsman moet praat. Hy leer by ander mense sonder dat hulle dit weet, en Mister D'Oliviera is ook 'n belangrike bron van Lucky se gesofistikeerde uitkyk op die lewe. Lucky weet wát hy wil hê, en hy weet ook hoé hy nie wil wees nie. Lucky glo: "Die pad loop maar altyd terug na geld toe. Geld en trots. Jy moet trots wees op die manier waarop jy geld maak" (Venter, 2009:100).

Dit is juis elemente soos geld en trots, waaroor Lucky so tob, wat aanvaarding of verwerping aanwakker, maar wat ook die wanbalans laat ontstaan ten opsigte van die gelykheid van mense in die dorp. Dit is simboliese grense wat die gemeenskap se interne strukture bepaal. Volgens Douglas (2006:141) kan die gemeenskap in eie reg mense tot aksie dwing, en dit is inderdaad wat hier gebeur. Geld en status of trots word deur die gemeenskap slegs aan sekere gegun, en dit het dan ook beperkende grense tot gevolg.

Lucky se begeerte na geld het twee uitvloeisels, naamlik: sy seksuele praktyke en sy migrasie na New York. Geld kan ook die fisiese manifestasie wees van Lucky se begeerte om beperkende grense op te hef. Lucky het besluit om 'n rentboy te word omdat hy daarmee genoeg geld kan verdien. Albei hierdie handeling het besliste gevolge wat Lucky se ervarings van intoleransie insluit, naamlik die krisissituasies in die

pottebakkersoond en op die lughawe. Sy migrasie na New York spruit ook in 'n mate uit finansiële oorwegings, omdat hy daarheen gaan op soek na geld, ekonomiese bemagtiging en vooruitgang. Lucky maak die keuse om oor die landsgrense te beweeg, en soos Larsen (2007) noem, word sodoende betekenis gegenereer. Tussen Lucky se vertrek vanaf die Suid-Afrikaanse lughawe en sy aankoms op die lughawe in die VSA, word daar op 'n simboliese vlak 'n bepalende grenssone gegenereer. Lucky gaan van die veronderstelling uit dat hierdie grens vir hom oorskrybaar is, maar die leser weet nie of dit wel die geval is nie. Hierdie grenssone waarin Lucky hom aan die einde bevind is 'n struikelblok, maar kan verander word deur interaksie, soos Larsen (2007) dit duidelik maak.

Lucky betree 'n nuwe gebied ten opsigte van grense. Dit is nie slegs topografiese grense wat hy moet oorkom nie, maar ook grense wat met menseverhoudinge te doen het. Hierdie menseverhoudinge, gebaseer op kulturele botsings en ontheemding, hou ook spesifiek verband met magsverhoudinge.

5.1.4.2 Magsverhoudinge en simboliese grense

Abjeksie het tot gevolg dat 'n subjek beroof word van mag, asook die reg om onvoorwaardelik by sosiale strukture ingesluit te word. Dit impliseer ook dat die maghebbende party, oftewel die party wat die ander verwerp, se ingesteldheid intolerant daar uitsien. Diegene wat die mag besit, kan besluit wat hulle as aanvaarbaar al dan nie beskou, terwyl diegene wat van mag beroof is as gevolg van 'n toestand van abjeksie, geen keuse in die verband het nie. Binne 'n poëtika van grense kom dit daarop neer dat die maghebbende party die grense bepaal, terwyl diegene wat geen mag het nie hulle binne die beperking van grense bevind.

Magsverhoudinge manifesteer op verskillende vlakke in *Santa Gamka*, en vorm 'n definitiewe simboliese grens tussen die maghebbendes en diegene sonder mag. Die postapartheid bruin man, wat weet hy het regte, word steeds in *Santa Gamka* onderdruk

deur die blanke man. Lucky se pa weet dat hy en Rooiboer dieselfde regte het, soos blyk uit sy verweer: “Jy sal my nie slaan nie, Meneer, ons het regte. Meneer Mandela het vir ons dieselfde regte laat kry as julle.” (Venter, 2009:21). Die situasie op die plaas het egter nie daadwerklik verander na 1994 nie, en so ook nie die magsverhoudinge wat daarmee gepaard gaan nie: “94 het nooit iets gemaak aan sy pa nie, hy’t nooit niks mag bygekry nie. Saterdaggaande gefok swaai hy sy bottel geelwyn voor hom en Dian se neuse: ‘Mandela het ons bruines deur sy gat getrek’.” (Venter, 2009:184).

Die nuwer generasie van Lucky se ouderdom toon ’n verandering in hierdie opsig. Hulle is meer bewus van die veelbesproke gelykheid van demokrasie, omdat hulle nie apartheid persoonlik beleef het nie. Selfs Rooiboer se dogter besef dat Lucky se ma respek verdien, al is sy arm: “En Rooiboer se dogter wat vakansies van die universiteit af terugkom en respekvol praat met sy ma asof sy ’n blankemens is. ’n Mens.” (Venter, 2009:26). Lucky was van kleins af anders en het homself nooit as minder geag nie. Selfs as kind kon hy met Rooiboer, die einste persoon voor wie sy pa kruip, maak wat hy wil: “[...] hy’t Rooiboer ore aangesit. Hy kan met Rooiboer skamper wees soos sy pa maar net kan probeer, dis wat hy daai dag uitgevind het.” (Venter, 2009:23).

Die besef dat almal gelyke regte het, maar dat magsverhoudinge steeds sy lewe bepaal, veroorsaak baie negatiwiteit by Lucky oor sy pa: “Kyk na sy pa op die plaas waar hy werk. Kyk na die agterbaksheid waarmee hy sy kruipery voor Rooiboer probeer wegsteek en die hele tyd weet die boer wat gaan aan. Sy pa haat Rooiboer, sy pa haat homself, sy pa haat homself voor Rooiboer.” (Venter, 2009:100). As gevolg van die era waarin Lucky se pa grootgeword het, sal hy nooit werklik die voordele van die demokrasie kan benut nie; ook die feit dat hy net eenvoudig nie genoeg geld het om sy stand in die gemeenskap te verander nie. Net om regte te hê verander niks aan die gelykheid van mense nie. Ander faktore soos geld het ’n enorme bydrae hier te lewer. Lucky se gesin sal nooit kan wegbreek van die magsverhoudinge op die plaas nie, omdat hulle nie ’n ander heenkome het nie. Hul bestaan en menseverhoudings word op ’n sekere vlak dus steeds as beperkend geklassifiseer, ongeag hulle regte.

Mister D'olivia sê aan Lucky: "Geld is al mag wat die blankemense uit die apartheidsjare oorgehou het [...]" (Venter, 2009:67). Geld gee mag aan die wat dit besit. Lucky, soos reeds genoem, weet vroeg reeds dat geld en trots baie belangrik is om uit te styg bo jou omstandighede. Op die dorp besef Lucky egter dat alle magsverhoudinge nie so eenvoudig is soos dié op Rooiboer se plaas nie. Daar geld dus ander grense op 'n simboliese vlak. Die blanke mense erken dat hulle nie meer mag het nie, alhoewel hulle desperaat daaraan probeer vashou:

Dis die probleem, alles word nou verdraai. Al die goed wat ons groot manne vermag het word onder die tafel ingevee en vertrap. Die wit mense het hierdie deel van Afrika mak gemaak. Ons het die beste infrastruktuur, beste ekonomie, beste van alles in Afrika. Nou het die hef uit ons hand geval. Opgetel deur ander, ek ken hulle nie. (Venter, 2009:246)

Op 'n meer persoonlike vlak begin Lucky besef dat hy in sy beroep baie subtiel besig is om mag te verkry, en dus om grense te versit: "Hy't begin mag kry oor haar, oor al sy kliënte, met elkeen op 'n ander manier." (Venter, 2009:256). Hy leer ken hulle grense en hulle intiemste geheime, en dit gee hom mag oor hulle. Nie slegs besit hy mag in terme van sy kliënte nie, maar daar word telkens verwys na die mag wat hy as jong bruin man het in die postapartheidsera, alhoewel Lucky hierdie mag slegs op 'n abstrakte vlak ervaar. In die werklikheid moet hy sy pad steeds oopveg. Roos (2006:63) beklemtoon dat die verlies van mag sosiale verhoudinge meer kompleks kan maak: "Magsverlies in terme van sowel politieke as geslagsrolle en die vraag na die persoonlike en kollektiewe skuld aan die vergrype van die apartheidsera ondermyn die stereotipiese persepsies van manlikheid en kompliseer die geykte aannames omtrent wie slagoffer en wie geweldenaar is."

Die geweldenaar is nie meer slegs die wit man, met die bruin man as slagoffer nie, maar die fokus verskuif eerder na intoleransie en die toestand en proses van abjeksie. Hierdie paradigmaskuif impliseer sosiale strukture wat bedreig kan word, en uiteraard word vrees, geweld en toleransie betrek.

5.1.4.3 Vrees, geweld en toleransie

Die dorpenaars se toleransie teenoor Lucky ontbreek die oomblik toe die ou mevrou in die bodorp verkrag is. Die verkragting is die lout wat die proses van abjeksie aanstig, sodat sekere mense in die gemeenskap gewelddadig begin optree. Hierdie proses van abjeksie betrek onder andere rasseverskille, soos Lucky besef: “Ma, daar word elke naweek meisies in die Onderdorp gerape en niemand kraai daaroor nie.” (Venter, 2009:258)

Vrees dryf Lucky se antagonist tot die gewelddadige poging tot moord op Lucky⁵. Daar is egter verskillende soorte vrees wat hier manifesteer. Vrees vir die inligting wat Lucky moontlik sal kan onthul van sy kliënte, vrees vir verandering van menseverhoudings op die dorp, en jaloesie gepaardgaande met vrees vir magsverhoudinge wat van balans af geruk kan word, is alles deel van die dryfveer agter die aanval op Lucky. Kortom, dit gaan hier om vrees vir die ophef van simboliese grense as beskerming vir die blanke bevoorregtes binne die gemeenskap.

Terwyl Lucky in die oond sit, deurdink hy sy lewe, en besef baie dinge van homself en sy identiteit in sy uur van nood. Die terugflitse na bepaalde oomblikke en gebeurtenisse in sy lewe, wys op die belangrikheid van temporele grense in die roman.

5.1.5 Temporele grense

Schimanski en Wolfe (2008c) verduidelik dat temporele grense op die vlak van tyd manifesteer, en dit dus in verskillende periodes verdeel. Hulle noem tipiese temporele grense vir die individu, onder meer geboorte, subjekformasie, inisiasie, trou, egskeiding, kindergeboorte, veranderings in ekonomiese toestande, gevangenskap, bevryding, ballingskap, tuiskoms en dood. Schimanski en Wolfe (2008c) wys ook daarop dat

⁵ Let hier ook op die verband tussen vrees en abjeksie soos uiteengesit in Hoofstuk 2, punt 2.5.

historiese gebeurtenisse soos nasionale ontwakings, oorloë, rewolusies, konstitusies, migrasies as kollektiewe temporele grense gesien kan word.

Volgens Schimanski en Wolfe (2008c) stem temporele grense dikwels ooreen met topografiese, simboliese, epistemologiese en tekstuele grense binne die teks. Elke grensoorskryding word dan gesien as 'n temporele grens wat tyd in 'n periode voor die oorskryding en na die oorskryding verdeel. Hulle sê ook dat temporele grense as 'n onderafdeling van simboliese grense beskou kan word, in die sin dat hulle ook as opposisies soos voor/na, getroud/ongetroud, kind/volwassene uitgedruk kan word (Schimanski & Wolfe, 2008c). Schimanski en Wolfe (2008c) stel dat die hede dan 'n grens en 'n grenssone tussen die verlede en die toekoms is, en omdat dit 'n sone is, kan daar ook gepraat word van 'n temporele grens tussen die hede en die verlede, of die huidige en die toekoms.

Belangrike persoonlike oomblikke is vir Lucky normale dinge soos onder meer sy geboorte, matriekafskeid en sy universiteitsdae. Daar is egter onkonvensionele historiese oomblikke wat somtyds vir hom van meer belang is, wat dus bepalende temporele grense insluit. Sy eerste kliënt, die toeris, is 'n voorbeeld hiervan. Sy ontmoeting met Eddy & Eamonn is 'n ook groot oomblik vir Lucky, of, volgens Larsen (2007) se terme, 'n betekenisgenererende grenservaring. Hy vind dadelik gerusstelling by hulle, en hulle word sy enigste ware vriende op die dorp. Alhoewel hulle net vir 'n sekere tydperk in Lucky se lewe is, is hulle die enigstes wat Lucky werklik aanvaar soos wat hy is, en belangstel in dit wat hy dink, droom en begeer.

Temporele grense wat tydperke in sy lewe uitbeeld, word ook in die roman aangeraak. Die ontmoeting met Eddy & Eamonn word dan die fisiese manifestasie van 'n temporele grens. Voordat hy hulle leer ken het, het hy sekere dinge gehad waarna hy streef, soos die blou Chico waarvoor hy gespaar het. Tydens sy vriendskap met hulle vertoef Lucky egter in 'n liminale grenssone waar hy probeer uitpluis wat dit is wat hy werklik wil hê.

5.2 Rassisme, toleransie en abjeksie

Die term *rassisme* betrek 'n ingesteldheid van verwerping en intoleransie. Die “ander” word op grond van hul velkleur eksplisiet verwerp. Claudia Benthien (2002:1) sien die menslike vel as die simboliese oppervlak tussen 'n persoon en die wêreld. Die manier hoe hierdie oppervlak beskou is, het egter deur die afgelope paar eeue drasties verander. As gevolg van die groot fokus wat daar hedendaags geplaas word op liggaamlike versierings soos tatoeëermerke en ringe, sowel as vel georiënteerde skoonheidsprosesse soos liposuiging en ontrimpeling is dit duidelik dat vel 'n belangrike rol speel in Westerse sosiale strukture. Bethien (2002:11) maak die volgende stelling: “The skin is constantly interpreted, read, invested with or emptied of semantic meaning, recoded, neutralized, and stylized”.

Volgens Bethien (2002:11) word velkleur uiteraard steeds as belangrik geag. Klassifikasies wat alleenlik op die oppervlak van die liggaam gegrond is, verander na sogenaamde betroubare tekensisteme. Sy is ook van mening dat een van die sentrale temas in die kulturele geskiedenis van vel is dat dit herhaaldelik gelees en geïnterpreteer word in alle sosiale situasies; ook dat die vel deur mense verstaan of misverstaan word. Die verwysing na rassisme in *Santa Gamka* is 'n grens wat prominent voor Lucky gestel word, maar dit is ook 'n grens wat Lucky vroeg reeds leer oorskry het ten opsigte van sy eie identiteit. Lucky laat gevolglik nie toe dat mense se vooroordele sy toekoms en besluite beïnvloed nie.

Lucky besef vroeg, terwyl hy hom in die plaasruimte bevind, dat sy velkleur 'n groot impak op sy lewe gaan hê. Coetzee (2000:83) maak die volgende stelling: “Die swart ‘ander’ word vir die eerste keer as 'n konstante teenwoordigheid in die Afrikaanse letterkunde geskep binne die konteks van arbeid – en spesifiek in die plaasnarratief”. Dit is ook so dat die plaaswerkers deurgaans gestereotipeer is. Volgens hom word die arbeider nooit uitgesluit uit die handeling en strukturering van die teks nie, en hul word dikwels betrek binne verhoudings wat parallel loop met dié van wit mense, veral liefdesverhoudings.

Derek Hook (2004:676) beskryf in sy artikel, “Racism as abjection: A psychoanalytic conceptualisation for a post-apartheid South Africa”, rassisme as “a set of phenomena that is *psychical* as it is political in nature, *affective* as it is discursive, *subjective* as it is ideological.” (Nadruk Hook.) Rassisme het, volgens Žižek (soos aangehaal deur Hook, 2004:677), ’n “uncanny logic of return” ten opsigte van groeiende vlakke van intoleransie, vyandelikheid en haat teenoor die minderheid, selfs in gemeenskappe waar gelykheid en demokrasie as politieke ideale verhef word.

Hook (2004) argumenteer dat vorige raamwerke wat aangewend is om rassisme te probeer verklaar te kort skiet in verskeie opsigte. Hy wend in die artikel abjeksie as ’n interpretasieraamwerk aan om rassisme beter toe te lig, en argumenteer dat abjeksie primêr te doen het met die grense van die ego, oftewel identiteit, en hoe hierdie grenslyne ontwig, verwar en uiteindelik deurdring word (Hook, 2004:685). Gevoelens van gruwel en afsku vergesel die ondervinding van abjeksie: “Abjection, as such, is a ‘border-anxiety’, an urgent response that arises in order to separate one’s self from a potentially overwhelming or contaminating external quality or entity.” (Hook, 2004:685).

Belangrik ten opsigte van rassisme, soos Hook (2004:686) dit stel, is: “The original and primary ‘surface’ of the abject’s realisation is the body itself”. Vir Hook (2004:692) bied die teorie van abjeksie ’n raamwerk vir rassisme waarin die rol van die liggaam streng na vore gebring word. Ook werp dit lig op die vrees vir liggaamlike nabyheid aan die ander, asook die intensiteit van emosies wat met rassisme gepaardgaan.

Volgens Brits (2012) verwys Jablonski na die swart vel wat vanaf die twaalfde en dertiende eeu met die borse, donkerte en die nag vereenselwig was, teenoor die goedheid, lig en dag van die wit vel. Toe die filosoof Immanuel Kant in 1760 die mens in ’n hiërargiese orde geplaas het, het hy dit duidelik gestel dat ’n donker vel op ’n lae intellektuele vermoë dui, asook swak morele karakter. Brits (2012) wys daarop dat die opvatting dat ’n donker vel dui op minderwaardigheid steeds in die moderne samelewing bestaan. ’n Persoon se velpigmentasie bepaal volgens Jablonski (soos aangehaal deur Brits, 2012) die etiket wat aan hom/haar gekoppel word: “’n Etiket wat aan iemand gegee

word, is meer as bloot 'n naam. Mense assosieer dit met sekere rolle en gedrag. Dit beïnvloed hoe mense oor hul eie potensiaal en toekoms dink.”

Toegepas op *Santa Gamka* is rassisme wel abjek, hoewel dit nie so eksplisiet uitgespel word nie. Ook is rassisme nie konstant abjek in die konteks van die roman nie. Lucky se velkleur word miskien in die algemeen as weersinwekkend beleef, maar Lucky as karakter vind maniere om hierdie grens te oorskry. Sy intelligensie, trots en vasberadenheid om 'n suksesvolle lewe te hê, maak vir hom deure oop waar ander van sy velkleur selde kan inkom.

Ten spyte van die rassistiese elemente in die roman, is Lucky se bruin vel steeds in vele opsigte vir hom 'n paspoort. Hy kry dinge reg wat hy nie andersins sou kon regkry nie, juis as gevolg van sy velkleur. Alhoewel dit tot sy voordeel tel in die postapartheid Suid-Afrika, weet Lucky dat dinge nooit net in sy skoot sal val nie: “Dit gaan altyd 'n stryd wees om te keer dat dit teen hom tel: sy bruin vel 'n paspoort. Maar net met baklei, kaalvuis, sonder handskoene.” (Venter, 2009:99).

Die grens tussen rasse word nie eksplisiet in hierdie roman beklemtoon nie, maar daar is wel talle subtiele verwysings na die onderliggende rassistiese elemente binne die samelewing. Lucky sê byvoorbeeld: “Die eerste ding wat 'n bruin man wil weet oor 'n blanke man se hond: Byt hy nie? Hulle sê altyd nee, maar jy weet mos nie. Hulle ook nie. Kyk daai tande.” (Venter, 2009:148). Rassisme word nie eksplisiet hier uitgebeeld nie, maar die leser wat hom/haar in die konteks van die huidige tydruimtelike omgewing in Suid-Afrika bevind, weet presies waarna daar verwys word: die onuitgesproke magsverhouding wat die wit man in 'n magsposisie plaas. Op 'n psigologiese, simboliese, politieke en fisiese vlak bedreig Lucky die strukture wat op die dorp gevestig is. Deurdat hy in en uit hierdie kringe beweeg sonder skade, ontketen hy vrees by sekere dorpenaars. Nie slegs die aard van sy werk veroorsaak die onderliggende vrees nie, maar ook die kleur van sy vel. Lucky is altyd bewus van sy disposisie as gevolg van sy velkleur, en hy weet ook dat hy harder moet werk om te kom waar hy wil wees.

Rooiboer maak dit geen geheim dat hy 'n bruin vel as minderwaardig beskou nie: "Ek kan mos sien jy't iets daarso. Julle klomp. Almal dieselfde. Word van kleins af geleer om te lieg." (Venter, 2009:17). Dit gaan hier presies om die etiket waarvan Jablonski (soos aangehaal deur Brits, 2012) praat: "Ons weet dit uit studies in sosiale sielkunde oor hoe etikette mense se gedrag verander. Om ontslae te raak daarvan vra bewustelike, herhaalde inspanning in elke huishouding.". Stereotipering en vooroordeel maak ook 'n groot deel hiervan uit. In die res van die roman is daar slegs implisiete verwysings daarna, soos Lucky wat agterkom dat Eddy hom dophou toe hy die eerste keer hulle goed in die huis help indra: "[...] en wonder toe of Eddy nog van die slegte wantroue van die blankes oorgehou het, al bly hy negentien jaar buite die land" (Venter, 2009:66). In *Santa Gamka* is daar geen bewyse dat die nuwe demokratiese bestel enige veranderinge aangebring het ten opsigte van die verhoudings tussen blankes en nie-blankes nie. Behalwe vir enkele gevalle, soos Mevrouw, een van Lucky se kliënte, wat oor velgrense heen van Lucky se dienste gebruik maak.

Dit is dus duidelik dat intoleransie op beide kollektiewe en individuele vlak in die roman ten opsigte van ras manifesteer, en Lucky beleef dit op beide vlakke. Kollektief is hy deel van 'n minderheidsgroep bruin mense wat regte het waarop hulle nie kan aanspraak maak nie as gevolg van die heersende magstrukture in die klein dorpie van Santa Gamka. Individueel oortree hy die sosiale reëls en word hy op die sosiale periferie van die dorpie geplaas as gevolg van sy seksuele praktyke. Die intoleransie wat Lucky ervaar, keer hom egter geensins om te doen en sê wat hy wil nie: "Waar kom 'n bruin seun nat agter die ore vandaan om so met hom te praat, met hóm. Wáár? Laat Lucky Marais vir julle sê: 'Ek kom van 'n nuwe geslag af en dis 'n geslag wat kan oorvat. Verstaan jy nou?'" (Venter, 2009:47).

Sy ras laat egter steeds ruimte vir diskriminasie as gevolg van die tyd en ruimte waar hy hom bevind, soos bevestig word deur Sara Ahmed (2002:46) se stelling: "Racialization is a process that takes place in time and space: 'race' is an effect of this process, rather than it's origin or cause".

5.3 Sewe kliënte

Lucky se kliënte is vir hom baie belangrik, en hy doen alles wat hy kan om hulle gelukkig te hou. Of dit beteken dat hy 'n ander tipe sigaret moet saamvat vir ingeval die kliënt een wil rook, of die teerste maniere van aanraking en ondersteuning, hy gaan tot die uiterste detail om seker te maak dat sy kliënte tevrede is wanneer hy daar uitstap. Hy tref selfs uitvoerige voorbereidings vir sommige kliënte, terwyl hy by ander agterna soos 'n dief in die nag moet verdwyn. Dit verskaf aan hom plesier dat hy presies weet wat elke kliënt se fynste voorkeure is, en doen alles wat hy moontlik kan om die ervaring vir elkeen meer as voldoende te maak.

Kliënt nommer een is Mevrouw Kristiena-Theresa. Sy het haar seun, Danie, op 'n jong ouderdom in 'n motorongeluk verloor. Sy verwag somtyds van Lucky om Danie se rol as die seun te vervul. Hy mag ook glad nie praat wanneer hy haar verlaat nie, sodat sy nog haar verbeelding kan gebruik en haarself indink dat Lucky werklik haar seun is. Die rolspel wat Lucky hier vervul, in die kader van sy werk as *rentboy*, kan as abjek beskou word alhoewel dit nie eksplisiet as verwerplik in die teks uitgebeeld word nie. Die feit dat hy spesifiek die rol van 'n afgestorwene speel, kan as abjek beskou word. Kristeva beskou die kadawer as die toppunt van abjeksie, en die assosiasie wat hier gemaak word van 'n dooie wat deur rolspel herleef, herinner aan gruwelverhale waarin die abjekte dikwels 'n rol speel. Die abjekte in hierdie geval lê ook gesetel in die oorskryding van die grense tussen waarheid en leuen. Lucky moet gedaanteverwisseling ondergaan, en ook baie sagkens met haar werk: “Hy vat haar hele arm tot by die velle-elmoog toe hulle by los sand kom en een keer slaan hy sy arm om haar lyf om te help stoot en te keer vir val.” (Venter, 2009:72).

Meneer Bradley, die ryk olyfboer en hoteleienaar op die dorp, se vrou Nieta is kliënt nommer twee. Sy is Lucky se gevaarlikste kliënt in die sin van vertroulikheid. As iemand moet uitvind van hulle verhouding sal Lucky in groot moeilikheid beland, en dit is waarom hy so ekstra versigtig is wanneer dit by Nieta kom. Hy sê ook self: “Van al sy kliënte moes Nieta sy diepste geheim bly.” (Venter, 2009:38). Sy is onvoorspelbaar en ook

gevaarlik, sy laat weet hom op die nippertjie met 'n teksboodskap as sy 'n afspraak wil hê. Al die spieëls moet toegemaak word wanneer hulle saam is, en woorde wat haar aan die Onderdorp laat dink is taboe. Nieta is egter die enigste kliënt wat Lucky emosioneel ook raak:

Tussen sy hand op haar blaai in suite 17, tussen daardie oomblik en die oomblik wanneer hy op straat kom en terugry en die kilte tussen sy eie blaai voel, gaan die kans dat die ding tussen hom en Nieta op liefde kon lyk, verlore. Dat dit miskien nog iets kon word soos jy eiers tot skuim kan opklop – nooit. Dis wat aan hom eet. (Venter, 2009:125)

Mister D'Oliviera is Lucky se voormalige Engelse onderwyser en Lucky se kliënt nommer drie. Lucky se kans om universiteit toe te gaan was te danke aan Mister D'Oliviera. Hy het Lucky se aanvoeling vir tale en letterkunde raakgesien, en hom aangemoedig om dit te benut. Al het hy, tot Mister D'Oliviera se bittere teleurstelling, sy studies gestaak, vergaan die band wat hulle gehad het nie. By sy voormalige onderwyser leer hy baie wysheide, en dit is ook hier waar hy sy intelligensie tot sy voordeel kan gebruik. Mister D'Oliviera aanvaar Lucky ongeag. Hy tree in die bres vir die bruin kinders by die skool en die fisiese gevolge van armoede in die gemeenskap ontstel hom geweldig. Mister D'Oliviera is bykans die enigste karakter wat nie vooroordele het nie en tolerant is. Hy aanvaar sonder om te vra, en is baie saggeaard en emosioneel.

Die munisipale bestuurder Jolene September is kliënt nommer vier. Lucky mag nooit saam met haar gesien word nie, en status is vir haar uiters belangrik. Van al Lucky se kliënte ervaar hy haar die passiefste, en hy moet weet hoe haar gemoed is en wanneer hy haar benader. Sy kies wanneer hy vir haar aanvaarbaar is, en dus by implikasie wanneer sy aan hom toleransie sal gun.

Meneer Kobus, of Rooiboer, word een van Lucky se onverwagse kliënte. Lucky is ook aan die begin baie skepties en skrikkerig vir Rooiboer se fantasieë. Antie Yvette is die tweede laaste kliënt, maar Lucky sien dit meer as 'n inlywingsproses. Sy het hom ingelyf by sekere intieme dinge, maar niks meer nie. Lucky weier ook lateraan om weer met

haar omgang te hê. By hierdie twee kliënte is daar abjekte aspekte wat betrek word. Die homoseksuele begeertes van Rooiboer, tesame met sy fantasieë om beheer te word, is abjek. Alhoewel Lucky se eerste kliënt manlik was, vind Lucky dit aanvanklik aanstootlik om Rooiboer in die lig van sy werk te sien. Die inlywing wat Antie Yvette aan Lucky bied is abjek, en sluit aan by die bloedskandelike seks waarvan Kristeva praat. Soos wat Lucky ouer word, besef hy in 'n mate dat hierdie tipe verhouding taboe is, en vermy enige verdere seksuele kontak met haar. 'n Grens wat hy vroeër oorskry het, stel hy nou weer op.

Die laaste kliënt is Cloëtte, Lucky se matriekafskeid metgesel, en die enigste kliënt van Lucky se ouderdom. Sy het 'n mooi lyf, en Lucky hou daarvan om haar somtyds bietjie te bederf net om vir haar te wys dat hy vooruitgaan in die lewe.

Al die verskillende karakters wat Lucky moet wees om sy werk tot die beste van sy vermoë te doen, maak hom 'n meester ten opsigte van menseverhoudinge en hoe om op te let na die fynere leidrade wat mense gee oor dit wat hulle aanvaar, verdra of heeltemal verwerp. Lucky se kennis van sy kliënte se voorkeure maak dit makliker vir hom om dit te doen wat sy werk werklik van hom verg, dit waarvoor hulle hom betaal – sy lyf. Lucky se liggaam is sy instrument tot die oorskryding van grense, maar bring hom in die proses tot sensitiewe situasies en ruimtes waar toleransie en abjeksie van belang is.

6. Die liggaam, toleransie en abjeksie

Die liggaam staan altyd in verhouding met die ruimte en sosiale strukture van die omgewing waarbinne hy funksioneer. Die liggaam is onafgebroke teenwoordig binne 'n spesifieke ruimte wat 'n belangrike uitwerking op hom het, en is insgelyks ook verbonde aan die ruimte. Elizabeth Grosz (2003:507) maak dit baie duidelik dat die liggaam 'n sosiokulturele konstruk is, en dat die liggaam en sy omgewing mekaar bou. Alhoewel die ruimte abjeksie en intoleransie op die liggaam kan projekteer, kan die liggaam ook

vanweë faktore soos velkleur (ras) en seksuele praktyke binne 'n bepaalde ruimte as abjek beskou word.

Die ruimte en grense waarmee die liggaam daaglik te make het, verbloem soms die komplekse aard van die liggaam self. Mary Douglas (2006:142) beskryf die liggaam as: “a model which can stand for any bounded system. It's boundaries can represent any boundaries which are threatened or precarious. The body is a complex structure.”

Grosz (2003:507) argumenteer dat die liggaam nie meer gesien moet word ten opsigte van opposisies soos binne en buite, of subjek en objek nie, maar eerder dat die liggaam self 'n “locus and site of inscription for specific modes of subjectivity” word. Grosz beklemtoon die spesifieke verband tussen die stad en liggaam, maar die stad kan ook vervang word met ruimte in die algemeen – dit gaan dus om die verhouding tussen ruimte en liggaam. Die liggaam en sy omgewing vorm mekaar: die liggaam moet byvoorbeeld gesien word as 'n aktiewe element in die produksie en transformasie van die ruimte/stad. Die liggaam en die ruimte/stad word egter nie slegs informeel aan mekaar verbind nie. Net soos wat die liggaam bydra tot die transformasie van die ruimte/stad, net so speel die ruimte/stad 'n rol in die verandering van die liggaam. Volgens Grosz (2003:510) is die liggaam en ruimte/stad dus twee konsepte wat mekaar wedersyds definieer. Sy redeneer: “Bodies are never simply human bodies or social bodies. The sex assigned to the body [...] makes a great deal of difference to the kind of social subject, and indeed the mode of corporeality assigned to the subject” (Grosz, 1995:84). Alhoewel Grosz hier spesifiek oor die stad as ruimte in verhouding met die liggaam skryf, word die begrip ruimte in hierdie afdeling in 'n wyer verband toegepas.

In *Santa Gamka* kan sekere ruimtes as abjek bestempel word. Mense in die onderdorp wag byvoorbeeld vir toilette en meisies word elke naweek daar verkrag. Die dorp as geheel kan ook as 'n intolerante ruimte beskou word. Liggame manifesteer binne hierdie ruimtes en word daardeur beïnvloed. Die liggaam en sy verhouding met die ruimte is bepalend vir die subjek se identiteit. Identiteit word beïnvloed deur verskeie faktore, onder andere deur abjeksie, asook die mobiliteit wat in die roman aan bod gestel word. Hierdie faktore aangaande identiteit word vervolgens bespreek.

6.1 Identiteit

Abjeksie en toleransie beïnvloed 'n subjek se identiteit. Wanneer mobiele terme soos *migrasie*, *verplasing*, *ontheemding*, *transnasionanisme* of *ontworteling* ter sprake is, word die kwessie van identiteit beide 'n persoonlike én 'n kollektiewe diskoers. Die implikasie van die mobiele paradigma van ons tyd is dat mense deurgaans mobiel is, en byna geroetineerd verplaas word. Tussen werk en huis, ontspanning en inkopies, vind daar konstante ruimtelike verplasing plaas. Omdat ruimte en identiteit alles in gemeen het, word identiteit dus ook mobiel en selfs veranderlik.

James Fearon (1999:2) beklemtoon in sy artikel, "What is identity (as we now use the word)?", dat die betekenis van die woord *identiteit* soos wat ons dit vandag verstaan, 'n redelike resente en meervlakkige sosiale konstruksie is. Volgens hom kan identiteit in twee hoofkategorieë geplaas word, naamlik sosiale identiteit en persoonlike identiteit. Fearon (1999:24) beskryf dit soos volg: persoonlike identiteit is daardie aspekte van jouself wat die basis van jou selfbeeld vorm, en sosiale identiteit het te doen met die "cultural politics of race, class, ethnicity, gender, sexuality, citizenship, and other social categories" (1999:36).

Volgens Coetzee (2000:18) word die kwessie van identiteit "in feitlik elke moderne plaasroman óf direk by name genoem óf implisiet betrek in die ontwikkeling van 'n karakter (of 'n volk)." Dieselfde geld dus ook vir *Santa Gamka*. Ten opsigte van Lucky spesifiek kan daar myns insiens ook bykomend gepraat word van gestigmatiseerde identiteit. Volgens Goffman (1990:9) ontstaan gestigmatiseerde identiteit wanneer 'n individu sosiale aanvaarding geweier of ontsê word. Taljard (2002:24) lig die woord *stigma* toe:

Die woord stigma is aan die Grieks ontleen waarin dit verwys na een of ander fisiese merk wat in die liggaam ingesny of ingebrand is as teken dat die draer daarvan 'n slaaf, 'n misdadiger, 'n verraaier of iets dergeliks is. Vandag verwys die woord meestal na een of ander onaanvaarbare eienskap van 'n persoon en nie noodwendig na 'n uiterlike teken nie.

Taljord (2002:24) wys daarop dat die gestigmatiseerde persoon as minderwaardig beskou word deur die res van die gemeenskap. Goffman (1990:14) noem verskeie redes vir die stigmatisering van 'n persoon, onder andere “fisiese afwykings, swak karaktertrekke soos oneerlikheid en verslaafdheid en lidmaatskap van 'n sekere ras, nasionaliteit, godsdiens of groep”. Die proses van stigmatisering bly egter konstant ongeag die rede daarvoor, en het tot gevolg dat iemand wat normaalweg maklik in 'n groep kon inpas, nou toegang tot daardie groep geweier word. Taljord (2002:24) argumenteer dat alhoewel die gestigmatiseerde persoon homself as normaal sien en dieselfde respek en behandeling verwag as enige ander “normale” persoon, dit geen invloed op die proses van stigmatisering het nie. Die wyse waarop die persoon homself sien en hoe hy deur ander gesien word, verskil duidelik. Taljord (2002:25) stel ook dat die gestigmatiseerde persoon dikwels 'n groot gedeelte van sy tyd spandeer om sy gebrek weg te steek.

Van Schalkwyk (2011:208) toon aan dat Lucky se voorkoms, optrede en aspirasies verskil van die arm gemeenskap in Santa Gamka. Hy is bruin, kordaat, fris gebou met unieke trekke sodat sy ma seker is dat hy van suiwer afkoms is, en al hierdie dinge plaas hom reeds eenkant. Buiten sy voorkoms is sy intelligensie, netheid en opvallende redenasievermoë ook elemente wat bydra tot sy toestand van uitsondering. Boonop kies hy 'n marginale beroep, wat hom as afwykend en verwerplik stempel. Van Schalkwyk (2011:208) stel dat Lucky deur sy beroep goed geld maak, en homself hierdeur onderskei van sy mense.

Lucky word op twee maniere gestigmatiseer in die roman. Eerstens is dit so dat Lucky uitstyg bo die arm gemeenskap van Santa Gamka ten opsigte van finansies, en, soos Van Schalkwyk tereg sê, onderskei dit hom van hulle. Tydens sy skooljare wys hy al tekens dat hy anders is omdat hy baie intelligent is, maar hy is nog steeds deel van die arm, bruin gemeenskap. Die arm bruin mense sien dat Lucky meer geld verdien en sommiges word ook jaloers op hom. Hier word hy gevolglik geskei van die arm gemeenskap. Die volgende stigma wat aan Lucky gekoppel word, is deur die toedoen van die ryker mense van die dorp. Alhoewel hy nie deur die ryker mense as gelyke gesien

word nie, skaar hulle hom ook nie heeltemal onder die groep van onderdorpers nie. Sy vermoë om te redeneer, asook die feit dat hy homself nie verlaag in die teenwoordigheid van ander nie, tesame met die beter status wat hy bereik met die geld wat sy beroep aan hom gee, maak hom 'n liminale figuur. Hy is nie deel van die een groep nie, maar allermins ook deel van die ander. Dit is waarom Lucky 'n toevlug vind by Eddy & Eamonn, wat ook liminale, gestigmatiseerde figure is wat moeilik by bepaalde groepe inpas.

Eddy & Eamonn het 'n groot invloed op die manier hoe Lucky homself beleef. Hulle is twee karakters wat nie afsonderlik kan funksioneer nie. Selfs nie eers tekstueel word hulle van mekaar geskei nie. Die & teken wys nie net dat hulle saam gesien behoort te word nie, maar inderwaarheid dat hulle onafskeidbaar is, selfs tot in die taalgebruik. Hulle word ook dikwels met mekaar verwar, wat hierdie onafskeidbaarheid selfs meer beklemtoon. Apart besit hul wel afsonderlike identiteite, maar het meestal ook 'n gesamentlike identiteit. Alhoewel hulle twee persone is, funksioneer hulle as een.

Lucky weet vanaf die staanspoor dat die swerwerspaar net tydelik in sy lewe gaan wees, en aan die einde van die roman is dit dan ook die geval. Hy funksioneer weer in die nuwe ruimte op sy eie, net soos wat hy op Santa Gamka moes oorleef. Volgens Annemarie van Niekerk (2009) verteenwoordig Eddy & Eamonn die samesmelting van bekende en vreemde, met ander woorde, van Afrika en elders. Eddy is byvoorbeeld van die dorp, maar Eamonn nie, sodat Eamonn alles uiteraard bevreemdend en afstandskeppend vind. Van Niekerk (2009) is van mening: "Dié afstandsblik help Lucky om dinge in perspektief te plaas." Lucky sien dinge in 'n ander lig wanneer Eddy & Eamonn daaroor praat, omdat hulle wêreldwyse swerwers is. Hulle is egter die enigste karakters, buiten mister D'Oliviera, wat 'n buitengewone belangstelling in Lucky het, genoeg om sy mentors, terapeute, vriende en uiteindelik begeleiers na Amerika te wees.

'n Meer konstante figuur in die vorming van Lucky se identiteit is mister D'Oliviera: "En wat Mister D'Oliviera vir hom gesê het wanneer hy hom leer kar bestuur, hoeveel maal, dit het hy gevat en sy triek gemaak:

Die belangrikste karakterbousteen is hoe jy oor jouself dink. Hoe oud was jy in vier en negentig? Ses, maar net ses. Hierdie land is nou joune, Lucky. Hoe gaan jy jou daarin oriënteer? Die antwoord is in die palm van jou hand. (Venter, 2009:32)

As 'n bruin man plaas dit Lucky in 'n unieke posisie binne die tydruimtelike konteks van Suid-Afrika. Adhikari (2004:45) sê die volgende aangaande die bruin man se sosiale identiteit:

Together, their marginality and intermediate position within the society resulted in ambiguities and unresolved contradictions within coloured identity and presented colourdes with a series of dilemmas and paradoxes in their day-to-day living[...]. The coloured people were marginal in the sense that they at no stage formed more than ten percent of the South-African population and that they lacked significant economic or political power. Their marginality also meant that coloureds had very little choice in the matter of accepting an inferior social status to whites [...].

Die Selfteenstrydige ("Self-descrepancy") teorie kom hier aan bod waar Lucky se aktuele-self in konflik is met beide sy ideale-self en sosiale-self. Lucky se aktuele-self, hoe hy in die werklikheid voel, is teenstrydig met sy ideale-self – hoe hy graag wil voel stem nie ooreen met hoe hy werklik voel nie. Lucky beskou homself as redelik suksesvol, maar is nie blind vir die tekortkominge wat hy steeds in sy lewe ervaar nie. Hy wil veiligheid en finansiële vooruitgang hê, maar wat hy tans beleef bestaan meer uit risiko's. Afgesien van die feit dat Lucky in 'n beter posisie is as sy familie, beide ten opsigte van sy finansies en innoverende denke, besef hy dat dit nie genoeg is om die plek van sy ideale-self te bereik nie.

Dit is egter nie die somtotaal van konflik wat Lucky beleef ten opsigte van sy identiteit nie. Lucky se sosiale-self is verskeur tussen dit wat sy kliënte van hom verwag en dit wat sy familie van hom verwag. Sy ma haat die feit dat Lucky tot prostitusie gekeer het om geld te maak, maar sy vind ook baat by sy verbeterde finansiële posisie en kla daarom nie te veel daaroor nie. Lucky se kliënte daarenteen verwag elk 'n ander stel waardes en

gevoelens by Lucky, wat sy sosiale-self selfs meer kompliseer. Dit staan ook in kontras met die idee wat die normale dorpsbewoners van Lucky koester. Op 'n manier slaag Lucky daarin om vir 'n tyd lank almal tevrede te stel, maar met die verkragting van die mevrou in die dorp vind daar 'n skuif in die verwagte sosiale waardes plaas, en Lucky beland in die moeilikheid.

Lucky laat egter nie toe dat sy sosiale en politieke status sy identiteit totaal negatief beïnvloed nie. Hy gebruik dit juis as hekkies wat hy oorkom om uiteindelik sy wenstreep te behaal. Oorwinning vir Lucky kom in die vorm van migrasie, en hoewel hy gou agterkom dat dit nie die gelukkige of utopiese einde gaan wees wat hy voorgestel het nie, het hy steeds gegroei en geleer tot op daardie punt. 'n Meer volwasse Lucky poog nou om homself weer as ontsnappingskunstenaar aan te wend en enige situasie tot sy voordeel te benut. 'n Uiteraard belangrike deel van Lucky se identiteit word bepaal deur die werk wat hy vir homself kies. Seksualiteit leer hom vaardighede aangaande sy eie persoonlikheid, asook die van ander, wat hy andersins nie sou kon aanleer nie. Mobiliteit gee met ander woorde aanleiding tot sy persoonlike transformasie.

6.2 Seksualiteit

Die seksuele praktyke van die hoofkarakter kan as “buite plek” of “out of place” bestempel word. Cresswell (2004:103) verduidelik hierdie konsep soos volg: “When something or someone has been judged to be ‘out-of-place’ they have committed a transgression. Transgression simply means ‘crossing a line’ [...] Often, when people, things and practises are seen as ‘out-of-place’ they are described as pollution and dirt.” Lucky se prostitusie word as “out-of-place” gesien, en hiermee saam sy liggaam. Prostitusie bedreig sosiale konstruksies en dit plaas Lucky op die periferie van sosiale aanvaarbaarheid as gevolg van sy liggaamlike optrede.

Binne 'n heteronormatiewe diskoers word homoseksualiteit meestal as negatief en onaanvaarbaar voorgestel. Die roman ondermyn egter dié opvatting, want Eddy & Eamonn se verhouding is die enigste verhouding in die teks wat as suiwer en eerlik

voorgestel word. Eddy & Eamonn verstaan mekaar, pas by mekaar aan en is onafskeidbaar tot in die tekstuele sin van die woord. Lucky pak seksualiteit egter baie versigtig aan. Sy eerste kliënt was 'n man, alhoewel die leser weet dat Lucky nie homoseksueel is nie. Mister D'Oliviera en Rooiboer is ook van sy manlike kliënte.

Vir Lucky was seksualiteit en liggaamlikheid van kleins af deel van sy bestaan. Hy het sy ma en pa in die kamer langsaan gehoor intiem verkeer, en hy het 'n ongeërgde houding daaroor ontwikkel:

En dis 'n gewone ding daai: by mekaar lê en in mekaar gaan. Dit staan nie los en onbekend van jou af nie, dis soos jou tong in jou mond. En later het hy – jy kan sê op automatic – daarvan werk gemaak. (Venter, 2009:14)

Sy antie Yvette het hom eerste ingelyf, soos hy sê “Met antie Yvette, sal hy sê, het hy sommer gou geskiet, tweede slag ook, gaan so as dit jou heel eerste keer is, maar toe met die derde slag val hy in. Toe trek hy nou die voordeel van vasbyt in die gym” (Venter, 2009:25). Lucky is in 'n mate dankbaar vir die inlywing en die paar dinge wat sy hom geleer het, maar skram weg van die wete hiervan af.

Liefde was dit ook nie met antie Yvette nie. Met sy eie ma se suster kon dit nie wees nie. Hy's ingelyf, dis maar al, en dit het haar gekos om hom die trieks te wys. Wat hy geleer het daardie middag was iets oor homself. Iets soos 'n sterkte wat hy het, wat ander mense by hom wil hê. (Venter, 2009:44)

Hy internaliseer ook hier reeds die seksuele daad en besef dat dit nie oor die ander persoon gaan nie, maar oor jouself, hoe jy oor jouself dink. Die belangrikheid van denke en die beheer wat jy daarmee kan uitoefen word weereens beklemtoon. “Ingelyf” impliseer ook 'n soort grensoorskryding. Hier het dit myns insiens 'n negatiewe konnotasie, vanweë die bloedskande wat gepleeg is. Dit is ook 'n liefdelose daad aangevuur deur die begeerte van 'n ouer vrou, en is dus by uitstek abjek.

Lucky het vroeg reeds 'n aanvoeling gehad vir die vroulike psige, soos die aand met sy matriekafskied:

Cloëtte weet glad nie waar is Swaziland of Dar es Salaam of enigiets nie, maar sy't sent aangespuit oral, en die goudgeel rok sonder skouers, aan die brand is sy en hy weet dis die aand wat die meisies wil hê kom wat wil dis wat hulle wil hê. (Venter, 2009:40)

Lucky weet dus hoe om liggaamlike/ seksuele begeerte te herken. Hy lees implisiete leidrade wat mense in hierdie verband gee telkens korrek.

'n Ander aspek van seksualiteit wat sterk op die voorgrond tree, is die deurlopende tema van liefde. Die soeke na liefde is vir Lucky 'n onverstaanbare en onverklaarbare tydverdryf. Selfs in sy ouerhuis het hy nie ware liefde geken nie. Hy weet byvoorbeeld selfs nie of hy sy pa liefgehad het nie: "Het hy sy pa liefgehad? Dis 'n onrustige ding om oor te wonder. Dis miskien binne sy vermoë om lief te hê, maar dit moet van al twee kante af kom. So maak, sal hy miskien nog eendag sien wat dit behels" (Venter, 2009:25). Liefde en seksualiteit het vir Lucky niks met mekaar te make nie; dit is afsonderlike konsepte vir hom. Seksualiteit is vir Lucky bekend, maar liefde ontwyk hom deurgaans.

Die enigste konneksie wat Lucky met die onbekende gevoel van liefde kan maak is om dit te koppel aan die natuur en sorgeloosheid. Hy dink byvoorbeeld: "Daar was oorgenoeg om oor te lag. Maar liefde? Kos in jou maag, lag en plesier Saterdag middag, die papperasie riviermodder wat tussen jou tone wurm, saf en menslik, dis hoe hy maar aan liefde probeer dink het." (Venter, 2009:26). Die armoede wat in die Marais' se huis geheers het maak ook dat Lucky die geluk wat welvaart bring soms met liefde verwar, soos die gevoel van 'n vol maag en gelukkige Saterdag.

Al weet Lucky nie wat ware liefde behels nie, ken hy die verskil tussen verlief en regte liefde. "Hy het die uitdrukking gehoor, maar kan dit nie meet aan sy ervarings nie. Halsoorkop verlief. Dis nie opregte liefde nie, vermoed hy, dis iets pofferigs wat miskien met skoolmeisies kan gebeur." (Venter, 2009:86). Liefde en seksualiteit word in hierdie roman eksplisiet van mekaar geskei. Seks is 'n plesier en deel van Lucky se werk. Liefde is iets wat hy nie ken nie. Die aanvaarbare proses van liefde en intimiteit wat daarop volg

is nêrens te vinde nie. Seks word vir Lucky iets waarmee hy kan spog by sy kliënte, en dit gee hom ook 'n gevoel van gratifikasie om vir sy kliënte plesier te kan gee. Deur die eksplisiete skeiding van liefde en seksualiteit, konsepte wat nie in opposisie teenoor mekaar behoort te staan nie, word Lucky se soeke na liefde net meer beklemtoon.

7. Samevatting

Santa Gamka deur Eben Venter is in hierdie hoofstuk onder die sambreel van toleransie en abjeksie beskou. Ter inleiding is Eben Venter se oeuvre bespreek ten opsigte van algemene kenmerke en temas. Die plasing van *Santa Gamka* daarbinne, sowel as die resepsie van *Santa Gamka* as roman het aandag geniet.

By die oorhoofse temas van toleransie en abjeksie is daar eerstens gekyk na die invloed van ruimte op die protagonis. Vier ruimtes tree prominent na vore, naamlik die plaasruimte, dorpsruimte, die stad en die lughawe. Migrasie kom ook hier aan bod as gevolg van die reiselement wat deurgaans in die roman aan bod gestel word.

Waar migranteliteratuur of die sogenaamde mobiliteitsparadigma ter sprake is, word grense uiteraard betrek. Johan Schimanski en Stephen Wolfe se afbakenings van die poëtika van grense is gevolglik aangewend om die roman ten opsigte van grense verder toe te lig. Topografiese, tekstuele, epistemologiese, simboliese, en temporele grense is onderskei, bespreek en toegepas.

Daar is verder aangetoon dat grense ook direk verband hou met toleransie en abjeksie, sowel as met die liggaam en rassisme. Hierdie grense beïnvloed nie alleen die bruin hoofkarakter se identiteit nie, maar hou ook verband met sy seksuele bedrywighede.

Hoofstuk 4: Toleransie en abjeksie in *Een schitterend gebrek* deur Arthur Japin

1. Inleiding

Die voorafgaande hoofstuk het gefokus op *Santa Gamka*, en die onderskeie elemente betrokke by toleransie en abjeksie. In hierdie afdeling word gefokus op die Nederlandse roman *Een schitterend gebrek* deur Arthur Japin. In albei tekste kan toleransie met drie faktore in verband gebring word, naamlik: ruimte, grense en die liggaamlike. Soos by die ontleding van *Santa Gamka* word die analise by *Een schitterend gebrek* gegrond op die teoretiese raamwerk wat die ontleding voorafgaan. Bykomende teoretiese aspekte verkry ook aandag om die analise van die roman verder toe te lig.

Die invloed van ruimte waarin die hoofkarakter Lucia haar bevind word ondersoek, en meer spesifiek die abjekte ruimtes wat bydra tot die mate van (in)toleransie wat sy beleef. Die stad is veral 'n belangrike ruimte, en word op verskeie maniere met ander ruimtes gekontrasteer. Naas dié ruimtelike gegewe, wat verband hou met toleransie en abjeksie, word vervolgens ook die poëtika van grense bespreek. Die liggaam, gesetel binne 'n spesifieke ruimte en beïnvloed deur verskillende grense, word dan binne die kader van toleransie en abjeksie geanaliseer.

Ruimte, grense en die liggaam word dus hier weereens onder die sambrele van toleransie en abjeksie beskou. Vervolgens word daar eers ter inleiding 'n agtergrond van Arthur Japin se oeuvre, asook algemene kenmerke daarvan gegee.

2. Die oeuvre van Arthur Japin

Volgens die biografie op sy webtuiste (Japin, 2012) is Arthur Valentijn Japin in 1956 in Haarlem gebore, en het hy Nederlandse Taal- en Letterkunde in Amsterdam bestudeer

voordat hy in 1982 aan die teaterskool van dieselfde Universiteit afgestudeer het. Daarna speel hy verskeie en diverse rolle op radio, televisie en op die verhoog by onder andere die Toneelgroep Centrum en de Theaterunie. In 1987 verruil hy die verhoog vir die pen, en begin skryf aan kortverhale, hoorspele, toneelstukke en televisiefilms.

2.1 Algemene kenmerke

Japin debuteer in 1996 met die kortverhaalbundel *Magonische verhalen*. Hierdie debuut word deur akademici geprys, maar Japin bereik eers sy deurbraak by die groter publiek met sy tweede boek, *De zwarte met het witte hart*, 'n verhaal van twee prinse. Met hierdie roman verdien Japin internasionale roem en die roman word wêreldwyd vertaal. Die prinse wat van Afrika afkomstig is, word na Holland gestuur om geleerdheid te ontvang, maar vind dat hulle as pionne gebruik word in slawehandel. Die prinse verskil in die manier hoe hulle in 'n vreemde land probeer aanpas. Terwyl een probeer assimileer, wil die ander sy eie Afrika-identiteit en tradisie behou. Volgens Barnhouse (2002:96) is dit deur die verskillende wyses hoe die prinse probeer aanpas duidelik te sien dat Afrikane wat in Holland grootword verdra sal word, maar nooit aanvaar word nie. Barnhouse (2002:97) beklemtoon dat die prinse hulself aan die einde van die verhaal sonder 'n tuiste bevind: nie Nederland, Europa of Afrika verwelkom hulle nie. David Henderson (2000:96) beskryf die temas van Japin se debuutroman soos volg: “[...] this first novel by a Dutch actor/opera singer explores in compelling fashion the themes of race, assimilation and prejudice.” Henderson (2000:96) vestig die aandag daarop dat daar in die roman aandag geskenk word aan die verskil tussen toleransie en aanvaarding, en dat dit 'n baie belangrike tema is.

Japin se volgende publikasie verskyn in 1998, 'n kortverhaalbundel getiteld *De vierde wand*. *Magonia* is sy volgende boek, wat enkele verhale bevat van verfilmings deur Ineke Smits. *De droom van de leeuw*, Japin se tweede roman, word in 2002 gepubliseer, en 'n jaar later, *Een schitterend gebrek*. Volgens sy webtuiste (Japin, 2012) oortref *Een schitterend gebrek* selfs die sukses van sy eerste roman, en word dit bekroon met die

Libris Literatuurprijs. *De grote wereld* word in 2006 geskryf as die Boekenweekgeschenk, en handel oor die liefde tussen Rosa en Lemmy. In September 2007 verskyn *De overgawe*, 'n aangrypende verhaal gebaseer op historiese feite. Hierdie historiese roman verkoop 175 000 eksemplare binne agt maande. In Augustus 2008 word *Zoals dat gaat met wonderen* bekendgestel, dagboekstukke wat Japin jare lank genoteer het oor dinge wat hom aanraak. *Vaslav*, 'n roman wat handel oor die legendariese Balletdanser Vaslav Nijnskim, word in September 2010 vrygestel, en word genomineer vir die NS Publieksprijs.

In 2012 bevind Japin hom na 26 jaar weer op die planke in William Shakespeare se *Veel gedoe om niks*, tesame met die geselskap van De Utrechtse Spelen. Einde September 2012 verskyn sy nuutste roman: *Maar buiten is het feest*. Hierdie roman handel oor die moed wat dit verg om jouself te bewys. Wanneer 'n suksesvolle en geliefde sangeres 'n regsak aanpak om 'n jong meisie uit die kloue van 'n verkragter te hou, dreig aangrypende gebeurtenisse uit haar eie verlede om geopenbaar te word.

2.2 Resepsie

Een schitterend gebrek is Japin se derde roman, en pas tematies aan by die res van sy oeuvre. Die roman wat aan Japin wêreldwye roem besorg het, en ook wêreldwyd vertaal is, naamlik *De zwarte met het witte hart*, word uit al sy daaropvolgende romans slegs oortref deur *Een Schitterend gebrek*. Nie net word dit bekroon met die Libris Literatuurprijs nie, maar tot op hede is dit al deur honderdduisende lesers gelees.

Resensies aangaande *Een schitterend gebrek* is oorkoepelend positief, met slegs enkele punte van kritiek oor die aanval op die Hollandse toleransie wat te modern blyk te wees. *Een schitterend gebrek* is 'n historiese roman, maar die hedendaagse problematiek aangaande toleransie word daarin geïnkorporeer. Heumakers (2003) redeneer byvoorbeeld dat hy die aanval op Hollandse toleransie te modieus vind.

3. *Een schitterend gebrek* – Fabula en konteks

Bertens (2003) is van mening: “*Een schitterend gebrek* is niet alleen het verhaal van een jonge vrouw die door tegenslagen wijs is geworden, maar ook een verhaal van de verwoestende krachten die liefde en verstand op elkaar kunnen uitoefenen”. *Een schitterend gebrek* vertel die storie van ’n prostituut, wat onder die spel van die befaamde Giacomo Casanova geval het. Volgens Harrison (2005) is hierdie roman egter nie die storie van ’n kompulsiewe verleier wat deur ware liefde gered is nie, en ook nie die verhaal van ’n prostituut met ’n hart van goud nie. Giacomo is ’n avonturier wat ’n aptyt het vir al die lekker dinge wat die lewe het om te bied: vroue, dobbel, toorkunsies en hoë sosiale posisies. Lucia is ’n prostituut wat, deur die draaie van die lewe, twee ervaringe met die verleidelike Casanova gehad het wat hemelsbreed van mekaar verskil.

Lucia is gebore op die landgoed Pasiano, en het sorgeloos daar grootgeword onder die indruk dat haar ouers die grond besit. Lateraan besef sy dat hulle slegs bestuurders is op die landgoed wat inderwaarheid aan die familie Montreale behoort. Op die brose ouderdom van veertien ontmoet Lucia vir Giacomo Casanova wanneer hy die landgoed besoek vir die troue van Adriana de Montreale met ’n edelman van Venesië. Hulle raak halsoorkop verlief, maar Giacomo moet vir ’n ruk lank die landgoed verlaat. Terwyl sy op sy terugkoms wag, steek haar leermeester haar aan met pokke. Lucia oorleef wonderbaarlik die siekte, maar word onherstelbaar en afgryslik in haar gesig geskend. As gevolg van die opvoeding wat sy ontvang het in hierdie tyd, maak sy haarself wys dat haar enigste uitweg sal wees om te vlug. Al sou Giacomo lojaal teenoor haar bly, ongeag haar uiterlike voorkoms, is dit volgens haar steeds die begin van die einde van Giacomo se geluk.

Jare later in Amsterdam is Lucia ’n gesogte prostituut, te danke aan die sluiers wat sy te alle tye oor haar gesig dra. Op ’n dag, op pad na die teater, ontmoet sy ’n Monsieur le Chevalier de Seingalt, een van Giacomo se skuilname. As gevolg van die sluier, en die feit dat sy haarself nou Galathée noem, herken Giacomo haar nie. Sy herken hom ook nie dadelik nie, maar ’n verhaal wat hy haar lateraan vertel, bevestig sy identiteit aan haar.

Dit laat Lucia met 'n moeilike besluit: sal sy aan hom openbaar wie sy is, die man waarvoor sy soveel geluk opgeoffer het? En wat sal die resultaat van hierdie (letterlike) onthulling wees? Sal dit 'n oënskynlike gebroke Casanova se hart weer herstel as hy haar ware identiteit leer ken? Net soos in Japin se eerste roman, *De swarte met het witte hart*, bring Japin weer die buitestaander na Nederland, wat die ware aard van toleransie openbaar: ware aanvaarding is veel meer ontwykend as toleransie of verdraagsaamheid.

3.1 Wie was Casanova?

Die romankarakter is gegrond op die werklike Giacomo Casanova, en dit is dus belangrik om kortliks 'n oorsig te gee oor wie Casanova werklik was. Ted Emery (2000) gee 'n gedetailleerde oorsig oor Casanova se lewe en werke op sy webtuiste, Casanova Research. Giacomo Girolamo Casanova is op 2 April 1725 in Venesië gebore. Hy was 'n Italiaanse avonturier en skrywer. Hy is wel bekend vir die verhoudings wat hy met menige vroue gehad het, en in sy leeftyd is hy geassosieer met Europese koninklikes, Pouse en Kardinale. In sy outobiografie, getiteld *Histoire de ma vie (Story of My Life)*, vertel hy onder andere van sy reise en verhoudings. Uit sy lewensverhaal word 'n akkurate beeld geskep van die sosiale lewe van die agtiende eeu, waar edeles getrou het vir sosiale status eerder as liefde, en flirtasies sowel as kortstondige liefdesverhoudinge dus volop was. Hy het ook vele ander werke gepubliseer, baie daarvan onder pseudonieme soos Chevalier de Seingalt en Jacques Casanova de Seingalt. Hierdie werklike karakter kom in talle fiksionele vorms in romans en films voor omdat hy deur die eeue mense se verbeelding aangegryp het. Japin tree met sy roman in 'n intertekstuele gesprek met die werklike Casanova sowel as die fiktiewe karakters wat deur die eeue geskep is.

Die eerste element van die roman wat bespreek gaan word, is die ruimte van die roman, en in welke mate dit Lucia affekteer ten opsigte van toleransie en abjeksie.

4. Ruimte

Soos in die voorafgaande hoofstukke uiteengesit, het ruimte 'n noemenswaardige invloed op 'n karakter, veral ten opsigte van toleransie en abjeksie. Ruimte is nie vir Lucia staties nie, maar word uiteraard dinamies. Net soos Lucky, beweeg sy ook van een ruimte na 'n ander namate sy as karakter ontwikkel. Heumakers (2003) maak die volgende stelling aangaande die representasie van die ruimte in die roman:

Het relaas van Lucia's omzwervingen, in Italië, Frankrijk en tenslotte Amsterdam, geeft Japin alle gelegenheid om iets van de kleurrijke wereld van de achttiende eeuw tot leven te wekken. Telkens duikt daarbij de tegenstelling op tussen rede en gevoel, typerend voor de tweede helft van de eeuw, toen temidden van de Verlichting de Romantiek aarzelend de kop opstak.

As historiese roman word die ruimte hier dus aangewend om die intellektuele paradigmaskuiwe van die agtiende eeu ten opsigte van gevoel en rede uit te lig. In die stede word rede en redenasie hoog op prys gestel, terwyl landelike gebiede, soos Pasiano waar Lucia as kind opgegroe het, steeds gevoel en intuïsie aankleef.

Lucia se lewensreis begin op Pasiano, waar sy vryheid het om die natuur te geniet en voluit kind te wees. Later as prostituut in Amsterdam, word sy herinner aan die grensloosheid wat sy daar beleef het: "Daarbij, de situatie was tussen netels en rozengeur al zo onwerkelijk dat ze vanzelf haast abstract leek en ik daarin niet werkelijk mijzelf. De enige overeenkomst met Pasiano: ik herinner mij geen grenzen" (Japin, 2003:177). Sosiale strukture en status was vir haar van geen belang nie, en sy het eers op 'n latere ouderdom besef dat haar ouers nie die eienaars van die landgoed was nie.

Pasiano is ruimtelik die enigste plek waar Lucia aanvaar is vir wie sy is, selfs na haar skending. Die oomblik toe sy besluit om weg te loop, het sy onvoorwaardelike aanvaarding agtergelaat, en in ruil daarvoor blote verdraagsaamheid en/of verwerping ontvang. Die intoleransie en verwerping wat sy beleef bereik eers 'n hoogtepunt in die stad Amsterdam, maar is deurgaans 'n struikelblok vir Lucia. Heumakers (2003) beklemtoon dat die konsep van toleransie dalk nie eie aan die tyd van die roman is nie:

“Alleen de aanval op de Hollandse tolerantie (die nog geen ‘acceptatie’ is, zoals Lucia tot haar schade mag ondervinden wanneer een relatie met een jood haar in het spinhuis brengt) lijkt me een beetje modieus.” Juis as gevolg van die feit dat die moderne konsep aangaande die problematiek van toleransie op ’n historiese vlak aangewend word, beklemtoon egter die belangrikheid daarvan in die hedendaagse konteks. Verdraagsaamheid, in hierdie konteks, hou verband met twee dinge: uiterlike voorkoms en intellektuele vermoë.

Verdraagsaamheid teenoor en verwerping van haarself is konsepte wat Lucia eers leer ken nadat sy Pasiano verlaat het. Verdraagsaamheid teenoor ander leer sy egter vroeër by haar leermeester monsieur De Pompignac. Wanneer sy met haar studies begin, en rede bo gevoel begin vertrou, styg sy intellektueel uit bo haar ouers en ander mense op Pasiano. Haar redenasievermoë en insig maak dit gevolglik vir haar onmoontlik om steeds dieselfde verhouding met hulle te handhaaf. Sy begin reeds hier om hulle te verdra. Die verdraagsaamheid wat sy van ander ontvang nadat sy Pasiano verlaat het, verskil egter van die verdraagsaamheid wat sy teenoor haar ouers getoon het. Ander verdra haar uiterlike voorkoms ongeag haar intellektuele vermoë, en sommige verwerp haar eksplisiet as gevolg daarvan.

4.1 Amsterdam as stedelike ruimte

Lucia se reis bring haar uiteindelik na Amsterdam. Dit is vir die leser duidelik dat die idee van die Hollandse verdraagsaamheid verskil van die praktyk daarvan. Monsieur De Pompignac deel Lucia mee dat die Hollanders uiters tolerant is: “Volgens hem was het Bataafse volk proper en verdraagzaam, rijk en christelijk en was het daarom dat zij meenden dat iedereen gelijk was en zij niemand wilden beletten zijn mening te zeggen” (Japin, 2003:147). Vanaf Lucia se eerste dag in die stad is dit egter duidelik dat die verdraagsaamheid nie sonder voorwaardes kom nie. Lucia se uiterlike voorkoms merk haar as verwerplik en sy ondervind slegs uitsluiting. Sy besef uit die staanspoor dat

sosiale strukture 'n onteenseglike rol hier te speel het, en dat toleransie 'n middel tot onderdrukking is:

Hierdoor duurde het even voor ik doorzag wat de Hollanders zelf allang wisten. Dat tolerantie iets anders is dan acceptatie, ja eerder het tegenovergestelde, en dat zulke verdraagzaamheid tegelijk een slim middel tot onderdrukking is. Iemand die je als gelijke aanneemt, omarm je onvoorwaardelijk, voor eens en altijd. Maar door iemand te laten weten dat je hem verdraagt, suggereer je in dezelfde adem dat hij eigenlijk een last is, als een zeurende pijn of een onaangename stank waarover je bereid bent tijdelijk heen te stappen. Onder tolerantie schuilt dreiging: de stemming kan ieder moment omslaan. (Japin, 2003:169)

Stedelike ruimte is egter nie rigied nie, maar dinamies en veranderbaar. Wanneer Lucia haar voiles begin dra, word sy in die sosiale strukture van die stad opgeneem, en selfs in die binnekringe aanvaar en gerespekteer. Dit beklemtoon die voorwaardelikheid van hierdie aanvaarding, sowel as die klem wat daar op skoonheid en uiterlike voorkoms gelê word. Lucia besef uit die staanspoor dat dit moeilik vir haar gaan wees in die stad juis as gevolg van mense se beheptheid met skoonheid: “Het was immers uitgesloten dat ik in die stad ooit nog geaccepteerd zou worden nu ik mismaakt was. Ik zou er moeten leven als een paria. En Giacomo zou, als hij met mij getrouwd waas, hetzelfde lot beschoren zijn” (Japin, 2003:101).

Die abjekte word in verskeie opsigte betrek in die distopiese representasie van die stad. Die volgende beeld van 'n dooie hond word byvoorbeeld gegee terwyl Lucia rustig op 'n gondola ry:

Een dode hond dreef in het wier, zijn buik van gassen opgezwollen. Met de peddel duwde onze gondelier het beest opzij om aan te kunnen leggen. De huid barstte open. Twee stukken vel bleven aan de kade plakken. Terwijl we aan wal stapten klotsten ze onder mijn voeten tegen de stenen. (Japin, 2003:129)

Verskeie abjekte beskrywinge stipuleer die somtyds verwerplike aard van die stad, en die tronk vir prostitute is hier by uitstek 'n representasie van die proses en die toestand van

abjeksie. Die tronk in Amsterdam is 'n heterotopiese ruimte, en 'n vergaderplek vir prostitute wat geen ander heenkome het nie. Lucia was self in hierdie tronk toe sy as prostituut in Amsterdam begin werk het. Hier doen die vroue naaldwerk om meer geld te verdien, maar hulle hande is al deurgewerk en stukkend – soveel so dat dit verbind moet word. Toeskouers kom daagliks na die tronk, en betaal om die prostitute te sien. Die toeskouers bestaan meestal uit mense vanuit hoër sosiale kringe. Die aanskoue van die prostitute en hul daaglikse bedrywighede en abjekte voorkomste word 'n tipe ritueel, en word gesien as vermaak vir almal wat hulle kom bekyk. Wanneer dit deur die toeskouers vereis word, word die prostitute met stokke aangepor om reaksie uit te lok.

Philip Hubbard (Cresswell, 2004:108) se navorsing wys dat prostitusie as *buite plek* of “out-of-place” gesien word in sekere plekke, maar as aanvaarbaar beskou word in ander. In Amsterdam word prostitusie net binne sekere gebiede toegelaat, terwyl dit onaanvaarbaar in ander gebiede binne die stad is, en selfs onaanvaarbaar vir sekere persone is (soos byvoorbeeld Jode). Die tronk waar die prostitute vergader, is terselfdertyd ook 'n abjekte ruimte. Die prostitute word uitgestal en mense betaal geld om hulle te sien. Dit word 'n toerisme-aantreklikheid, en die toeskouers sal enigiets doen om reaksie by die prostitute uit te lok, soos om onbehoorlike opmerkings te skree en hulle selfs met verrotte voedsel te gooi. Cresswell (2004:108) wys daarop dat hierdie rooiligdistrikte voorwaardelik verdra word indien prostitusie en seksuele praktyke slegs tot sekere ruimtes beperk word: “Thus places of abjection are created and tolerated on the margins of city centres.”

Die vroue in die tronk word as grotesk uitgebeeld, en die groteske hou verband met abjeksie. Die groteske filosofie word volgens Shabot (2007:57) gedefinieer as 'n realiteit wat vloeibaarheid, verandering, heterogeniteit en wanorde aankleef. Sy wys daarop dat die groteske deur verskeie teoretici, soos onder andere Mikhail Bakhtin, Geoffrey G. Harpham, Wolfgang Kayser, Ewa Kuryluk, Phillip Thomson en Wilson Yates, beskryf word as 'n konsep wat konkrete subjekte en hul liggame raak: “Grotesque bodies are hybrid bodies: mixtures of animals, objects, plants, and human beings. Hence, the grotesque has been recognized as a concept evoking monstrosity, irrational confusion,

absurdity and a deformed heterogeneity” (Shabot, 2007:57). Shabot (2007:59) verduidelik verder:

Grotesque bodies are opposed to the classical bodies represented, for instance, during the Renaissance. They are not clean, closed, well-defined, clear-cut, beautiful bodies striving for symmetry and order. Rather, the grotesque body is a body that defies clear definitions and borders and that occupies the middle ground between life and death, between subject and object, between one and many.

Nie net word die vroue in die tronk as abjek uitgebeeld nie, maar dit is duidelik uit die bogenoemde definisies dat hulle ook grotesk is. Die siekte wat die een vrou se lyf verteer, is byvoorbeeld ’n fisiese manifestasie van die tussenruimte wat groteske liggame betree, naamlik tussen lewe en dood. Groteske liggame funksioneer op ’n tweede vlak van realiteit, naamlik *groteske realisme*. Ruck (2009:11) verduidelik dat alle bestaande hiërargieë en doktrines omvergewerp word op hierdie vlak. Bakhtin (1984:26) beskryf die groteske liggaam in sy werk *Rabelais and his world* soos volg:

Contrary to modern canons, the grotesque body is not separated from the rest of the world. It is not a closed, completed unit; it is unfinished, outgrows itself, transgresses its own limits. The stress is on those parts of the body that are open to the outside world, that is, the parts through which the world enters the body or emerges from it, or through which the body itself goes out to meet the world. This means that the emphasis is on the apertures or the convexities, or on various ramifications and offshoots: the open mouth, the genital organs, the breasts, the phallus, the potbelly, the nose.

Die karnaval en feeste van die Middeleeue word volgens Bakhtin gesien as só ’n realiteit waar groteske liggame floreer. Ruck (2009:11) beskryf dit soos volg: “It is a reality of the marketplace with its jugglers, acrobats, vendors, elixers, magicians, clowns, trainers of monkeys, and people that would later be called ‘freaks’”. Alhoewel die tronk waar die prostitute vergader en uitgestal word vir die publiek nie met die karnaval geassosieer kan word nie, stem dit wel met een element van die karnaval ooreen, naamlik die spektakel.

Die groteske liggame van die vroue word uitgestal met die doel om reaksie uit te lok, en dit skep dus 'n spektakel waar die realiteit van die vrouens se werklike lewens opgehef word vir die tyd wat hulle daar is.

Die toeskouers por mekaar aan om reaksie by die prostitute uit te lok, en maak hulle weersin teenoor hierdie vroue geen geheim nie:

De meesten gaven toe en wendden zich met tegenzin naar ons, waarop zij als dank nog meer smerigheden naar het hoofd geslingerd kregen. Luid gaven de bezoekers uiting aan hun teleurstelling over de lelijkheid van de vrouwen en zij maakten zich vrolijk over hun klanten, die wel blind moesten geweest of tenminste toch wanhopig om dit menselijk afval te willen gebruiken. (Japin, 2003:159,160)

Die dubbelsinnige aard van abjeksie blyk duidelik uit hierdie aanhaling: enersyds ontlok die vroue weersin, maar andersyds het hulle ook 'n aantrekkingskrag wat die besoekers na hulle toe lok. Die vroue binne die tronk word as objekte uitgestal om openlik verneder en beledig te word. Die reaksie wat uitgelok word by die vroue wanneer die toeskouers hulle met verrotte kos gooi of onvanpaste dinge skree, is vir die toeskouers vermaaklik. Dit is asof die realiteit van die armoede en swaarkry wat hierdie vroue moet beleef, oorgesien word. Die werklikheid word tydens die beskouings opgehef, soveel so dat die toeskouers amper voyeuristies na die vroue kyk en reaksie ontlok, terwyl hulle die prostitute eksplisiet verwerp en beledig, soms selfs aanrand:

Tussen de proppen en de schillen verstoppen de bezoekers echter niet zelden ook onrijpe appelen of erger. Zij willen waar voor hun geld, en de feestvreugde is nooit groter dan wanneer men aan een van de hoeren een kreet weet te ontlokken. Wie het lukt van een van de meisjes bloed te trekken wordt door de menigte als held onthaald. (Japin, 2003:157)

Volgens Kristeva hou die abjekte egter op dubbelsinnige wyse 'n mate van fassinatie in, wat duidelik hier gesien kan word. Afgesien van die feit dat die prostitute abjek en afstootlik is, betaal mense steeds geld om na hulle te kyk. Die toeskouers sorg dat daar 'n definitiewe grens tussen hulle en die prostitute is, wat hulle skei van die verwerplike

dinge aan die ander kant. Hulle verdra die prostitute se abjekte omstandighede vir die kort tydjie wat hulle daar is, en bevestig daardeur hul magsposisie en sosiale status. Deur aan die ander kant van die tralies te wees, beledigings te maak en kos te gooi, bevestig 'n magsposisie, en ook beheer oor die proses van abjeksie. Die prostitute aan die ander kant is binne 'n toestand van abjeksie, en word aangepor om selfs meer verwerplik te wees.

Wanneer Lucia se gereelde kliënt, Jamieson, haar een aand na die tronk neem, besef hy nie dat sy eens aan die ander kant tussen die prostitute gesit het nie. Selfs al is sy aan die kant van die toeskouers, word die grenslyn vervaag deur die vrou wat na haar gryp. Sy beskryf die prostituut soos volg:

Eerst overweldigde mij de rotte stank die zij verspreidde, want alleen nog mijn voile scheidde mij van haar bedorven adem. Toen zag ik haar pas in de ogen. Het was een gruwelijk gezicht, waarvan de neus door syfilis was platgevreten, een bakkes, zo mager en getekend alsof de duivel er met schoenpennen op had gereden. (Japin, 2003:161)

Die vrou waarna sy verwys, is 'n prostituut wat sy geken het toe sy self ook tussen hulle gesit het. Die abjekte word hier vererger deurdat die vrou nie slegs abjek is as gevolg van haar sosiale posisie en dae nie, maar fisies ook afstootlik is ten opsigte van haar bedorwe asem en gesig wat weggevreet word deur siekte. Haar liggaam wat besig is om te ontbind, is by uitstek abjek en kan vergelyk word met 'n lyk. Wanneer sy Lucia aangryp, het Lucia medelye met haar, iets wat die vrou glad nie verwag het nie. Lucia verwerp haar nie dadelik soos die ander toeskouers sou nie, omdat sy dit self beleef het om aan die ander kant van die tronkhekke te sit. As die vrou haar voile afruk, word Lucia se geskende gesig geopenbaar en word sy herken deur die prostitute. Dit is duidelik vanuit die gedeeltes wat in die prostitute se tronk afspeel dat grense belangrik is om sosiale strukture te onderhou. Grense, en die impak wat toleransie en abjeksie daarop het en *vice versa*, word vervolgens bespreek.

5. Grense

Crang en Thrift (2000:9) beklemtoon dat grense nie slegs limiete daarstel vir die self nie, maar dat 'n sin van self eerder daardeur gekweek word. Hulle is van mening (in ooreenstemming met Benthien, soos later gesien sal word) dat die verhouding tussen die liggaam en die individu (psige) deurgaans meer kompleks en sosiaal kenmerkend word (Crang & Thrift, 2000:8). Die liggaam word met ander woorde nie meer gesien as slegs 'n houer met 'n binne/buite verdeling nie, maar die oppervlak van die liggaam en die psige word nou oor en weer geïnterpreteer.

Schimanski en Wolfe se indeling aangaande grense gaan weereens gebruik word om die verskillende tipes grense, sowel as die invloed daarvan, duidelik uiteen te sit.

5.1 Topografiese grense

Lucia bring haar kindertyd deur op die landgoed Pasiano. Later in Amsterdam erken Lucia dat sy haar in daardie tyd geen grense kan herinner nie. Alhoewel dit vir haar gevoel het asof sy geen grense gehad het nie, omdat sy kon gaan waar sy wou en vry was ten opsigte van sosiale verantwoordelikhede, was daar duidelike verdeling tussen die landelike gebiede en dit wat in die stede aan die gebeur was. Die intellektuele bewegings wat in die stede begin het, soos die duidelike onderskeid tussen rede en gevoel wat in daardie tyd begin heers het, was ruimtelik meer gebonde aan die stede.

Wanneer Lucia Pasiano verlaat en haar reis begin, beweeg sy telkens oor ruimtelike grense heen om haar bestemmings te bereik. Sy vind ook dat mense in verskillende ruimtes, verskillende reaksies aangaande haar voorkoms het. Die mense in die meer landelike gebiede sal haar vermy en agter haar rug van haar praat, terwyl sy in die stede ondervind dat mense haar prontuit vra hoe die skendings aan haar gesig gebeur het. In die stad is die mense meer gewoond aan abnormale verskynsels, terwyl die landelike gebiede in baie opsigte meer onskuldig voorkom.

Migrasie oor ruimtelike grense het vir Lucia verskeie implikasies. Van die begin af leer monsieur De Pompignac haar dat Amsterdam 'n tolerante stad is: "Vanuit de hele wereld komt men er zijn geluk zoeken, dat is waar. De rusteloosheid die er heerst is ideaal voor wie aan zijn verleden wil ontsnappen [...]" (Japin, 2003:32). Die stad word dus ook voorgehou as 'n ideale ruimte – net soos in *Santa Gamka*. Haar verwagtinge van die stad en die realiteit waarvoor sy te staan kom, stem egter nie ooreen nie. Eers wanneer sy deel word van die sosiale kringe in die stad, en aanvaar word as gevolg van die voiles wat sy dra, kan sy werklik deel voel van die stad. Die voiles kan ook gelees word as 'n simboliese grens wat sy tussen haar en haar medemens plaas om uiteindelik haarself teen verwerping en onverdraagsaamheid te beskerm. Om toleransie te ervaar, moet die subjek hom/haar inskakel by die sosiale strukture van die samelewing wat, onder andere, insluit die skoonheidsideaal van 'n bepaalde tydvak. Haar aanvaarding is egter gegrond op 'n voorkoms en identiteit wat ander vir haar skep deur die misterie wat die voiles oproep. Deur haarself te verberg en ander se nuuskierigheid te prikkel, word sy verhoog in die sosiale hiërargie van die stad. Sodra sy egter haar gesig wys, in haar moedertaal praat en haar duur klere agterlaat, soos wat sy gedoen het toe sy haarself aan Giacomo wys, word sy weer vertrap, geminag en bejammer.

5.2 Tekstuele grense

Een schitterend gebrek volg, net soos *Santa Gamka*, 'n achronologiese vertelstyl, wat beteken dat die leser deurgaans van inligting voorsien word, maar nie noodwendig die belangrikste inligting uit die staanspoor weet nie. Dit gaan dus ook hier, weereens soos in *Santa Gamka*, om verhulling en onthulling as narratiewe tegniek. Die leser ontmoet vir Galatheé voor Lucia. Die gemaskerde vrou in Amsterdam wat in goeie sosiale kringe beweeg en gerespekteer is, word eerste aan die leser voorgestel. Die spel met die voiles dui ook op onthulling en verhulling. Sy ontmoet weer vir Seingalt (of Giacomo onder 'n skuilnaam), en tussen die vertelling van hulle liefdesweddenskap deur word die leser stuk vir stuk ingelig oor Lucia se verlede, en hoe sy in Amsterdam gekom het. Die

liefdesweddenskap word deur Seingalt en Galatheé aangegaan nadat Seingalt die uitlating maak dat hy in sy lewe geen vrou onreg aangedoen het nie. Hy beloof plegtig om met daardie vrou, indien Galatheé haar kan vind, te trou en vir die res van sy lewe lojaal aan haar te wees. Galatheé is skepties oor sy uitlatinge, en hy maak aan haar 'n weddenskap: "Of beter nog, neemt u zelf de proef op de som, madame. Gun mij het voordeel van uw liefde. Laat mij u voor mij winnen en zie hoe het u bevalt, u die kennelijk door toedoen van ons mannen zo hevig heeft geleden." (Japin, 2003:38). Seingalt is oortuig dat hy enige liefdesverhouding kan aanknoop, en sonder hartseer of gebrokenheid weer kan laat vaar. Hy daag Lucia dus uit om hom toe te laat om haar hart te wen, en dan te sien of hy haar sal seermaak wanneer hy besluit om aan te beweeg.

5.3 Epistemologiese grense

Epistemologiese grense ten opsigte van weet en nie weet nie is van uiterste belang in *Een schitterend gebrek*. Hierdie grense manifesteer onder andere in Lucia en Giacomo wat hul identiteite verberg en onder skuilname funksioneer. Lucia voer ook 'n bestaan agter voiles en voer deurgaans onwaarhede aan om haar misterieuse identiteit in stand te hou. Dit dra alles by tot die vorming van grense wat na 'n verloop van tyd moeilik oorkombaar is.

Die eerste epistemologiese grens wat Lucia vorm, is per toeval. Sy begin studeer saam met monsieur De Pompignac, en dit is sy passie om haar te vorm tot 'n intellektuele wese:

'Mijn leven lang,' zei hij, 'heb ik geprobeerd nog iets te maken van de brokstukken die anderen achterlaten. Gaten vullen, scheuren stoppen, breuken lijmen, bramen slijpen. En nu, net nu ik dacht dat het allemaal voorbij was, nu, voor het eerst, mag ik één keer laten zien wat ik kan scheppen uit een ruw brok marmer'. (Japin, 2003:80)

Hoe verder sy studeer, hoe verder beweeg sy weg van haar ouers, maar sy besef dit eers wanneer dit te laat is om terug te keer. Wanneer hulle aan haar 'n boek as geskenk

gee waarmee sy en haar leermeester die spot dryf as gevolg van die swak en teenstellende insigte, besef sy dat hul onkunde aangaande die onderwerpe wat sy bemeester het haar in 'n posisie plaas wat verhewe is bo hulle. Dit veroorsaak die eerste skeiding wat plaasvind tussen haar en haar ouers, en die boek word dan 'n fisiese manifestasie van die epistemologiese grens wat sonder haar wete gevorm is: "Voor het eerst beseftte ik dat ik in korte tijd erg ver was gekomen. Te ver om ooit de weg naar huis nog terug te vinden" (Japin, 2003:86).

Haar geleerdheid, en die feit dat haar leermeester haar Frans leer praat het, stig deurgaans grense tussen haar en ander karakters. Haar leermeester het haar egter geleer: "Wanneer een meer en een minder ontwikkeld mens samen zijn is het de plicht en het privilege van de eerste om zich aan te passen. Voor hem geldt niet het excuus dat de ander van nature heeft" (Japin, 2003:84). Sy pas haar dus dikwels aan by andere omdat hulle enersyds nie intellektueel ontwikkel is nie, of andersyds baie meer as sy weet. Sy bemeester die kuns om hierdie grense te oorskry.

Buiten haar intellektuele vermoëns, word Lucia se groot geheim aangaande haar ware identiteit, veral teenoor Giacomo, die volgende grootste epistemologiese grens waarvoor sy te staan kom. Bertens (2003) som Lucia se moeilike besluit aangaande haar herontmoeting met Giacomo goed op: "Lucia wil dolgraag trouwen met Giacomo, maar ze wil hem de vernedering van een lelijke echtgenote niet aandoen: zichzelf, maar ook haar man zal door haar lelijkheid nooit geaccepteerd worden in de society-kringen van Venetië. Wat moet ze doen?".

Deur 'n leuen agter te laat en weg te loop, laat Lucia 'n moeilik oorskrybare grens tussen haar en Giacomo. Wanneer sy haarself later aan hom wys as Lucia, nie Galatheé, nie, vind hy haar weersinwekkend. Galatheé aan die ander kant, prikkel sy belangstelling en hul liefdesweddenskap veroorsaak dat hulle opnuut gevoelens vir mekaar koester, ondanks die feit dat Lucia en Galatheé een en dieselfde persoon is. Lucia se gevoelens is gegrond op haar wete dat hy Giacomo is, maar hy bly deurgaans onbewus van haar ware identiteit.

Sy verberg haar identiteit agter maskers, en later permanent agter voiles wat sy nie eens in die privaatheid van haar huis afhaal nie. Dit skep 'n aura van misterie om haar, en wek die nuuskierigheid van haar minnaars. Hulle probeer ontdek wat sy wegsteek, maar sy ontbloom nooit haar gesig nie: "Hij probeerde door het kant dat ik als voile drag, de lijnen van mijn gezicht te ontdekken." (Japin, 2003:18). Lucia is dadelik bewus van die uitwerking wat die voiles op mans het, en gebruik dit tot haar voordeel: "Op een dag besloot ik die voile te gaan dragen. De uitwerking daarvan op mannen is opmerkelijk. Zij hebben het liefst wat hun verboden is. Een man hunker naar wat men hem onthoudt. Hij neemt het onzekere liever dan het zekere." (Japin, 2003:19).

Lucia begin die voiles dra om haar geskende gesig te verberg, maar besef dat dit vir haar soveel meer voordele inhou: "Aanvankelijk bedekte ik mijn gezicht alleen als ik het huis verliet. Door mij op die manier in te perken, ervoer ik een vrijheid die ik mij alleen uit mijn vroegste jeugd herinnerde." (Japin, 2003:20). Sy is vry om haar menings uit te spreek, om in die strate te loop sonder om aangestaar en bejammer te word, en sy kan weer haar persoonlikheid gebruik om mense na haar te lok sonder dat haar uiterlike voorkoms die verhouding sal belemmer. Sy sonder haarself op hierdie manier af van die wêreld: "Er wordt mij vaker verweten dat ik mezelf achter mijn voile verstop, maar het tegendeel is waar. Ik verstop de wereld. Ik heb een sluier voor haar neergelaten. Door die was van kant en zijde oogt zij zoveel zachter." (Japin, 2003:21).

Die dubbele grens wat sy skep is dus 'n geheime identiteit wat verberg word agter 'n voile. Die verhoudings wat sy aanknoop, geskied sonder dat die persone weet hoe sy lyk, en wie sy werklik is. Aan die een kant kan dit gesien word dat sy ander bedrieg, want sy laat nooit toe dat iemand haar leer ken vir wie sy werklik is nie. Aan die ander kant veroorsaak die voile en vals identiteit dat sy juis kan sê wat sy dink en voel sonder om beoordeel te word as gevolg van haar voorkoms en agtergrond. Die epistemologiese grens wat sy deur die voiles skep, het dus vir haar meer voordele as nadele, behalwe ten opsigte van Giacomo. Hy is die uitsondering op die reël omdat hy die enigste persoon is wat sy wil hê moet haar begeer vir wie sy werklik is, maar die identiteit wat sy vir haarself geskep het, staan in die pad.

Lucia se vals identiteit word egter opgehef by twee geleenthede. Die eerste is wanneer Jamieson haar na die prostitusie-tronk toe neem en die vrou haar voile afruk en skree: “De waarheid kun je toch niet voor blijven. Kwam je voor je lol, vuile jodenhoer? Om het eens van de andere kant te bekijken? Kwam je om eens goed te lachen?” (Japin, 2003:167). Haar ware identiteit word hier ontbloot en Jamieson sien hoe sy werklik lyk, en hoor ook hoe sy in haar moedertaal om hulp roep. Dit keer hom egter nie om haar later saam met hom Amerika toe te neem en vir haar te sorg nie – inteendeel is dit die intieme geheim wat hy met haar deel wat hul verhouding selfs meer versterk. Die tweede geleentheid is wanneer Lucia self besluit om haar aan Giacomo te wys, nie ’n onthulling van Galatheé nie, maar ’n herontmoeting tussen Lucia en Giacomo. Hy erken in ’n brief aan Galatheé dat hy haar weersinwekkend gevind het, en herroep geen van die romantiese gevoelens wat hulle teenoor mekaar gehad het nie. Hy word nooit bewus van die verbinding tussen Lucia en Galatheé nie, en daarom is dit vir haar onmoontlik om in ’n verhouding met hom te bly. Die implikasie ontstaan dat hierdie ’n simboliese grens is wat onoorbrugbaar is. Simboliese grense is van noemenswaardige belang in *Een schitterend gebrek*.

5.4 Simboliese grense

Die spieël is ’n belangrike simboliese grens in *Een schitterend gebrek*. As gevolg van die rol wat skoonheid en mismaaktheid speel, is die spieël ’n weerkaatsing van die werklikheid wat niemand aanvanklik wou aanvaar nie. Mense se reaksies op Lucia se misvormde gesig is vir haar ’n sensitiewe saak, en sy let streng daarop, byvoorbeeld:

Als iemand mij onderweg aankeek zag hij eerst mijn mismaaktheid, dan pas mij. Ieders blik gleed steevast langs de zijkant van mijn gezicht en hals. Na een tel herstelde men zich. De een zette zich over zijn schrik heen, de ander over zijn medelijden, wat ik altijd als pijnlijker heb ervaren.” (Japin, 2003:168)

Nadat Lucia herstel het van die siekte is sy aanvanklik onbewus van die fisiese letsels wat op haar gesig agtergebly het. Sy kom agter dat iets nie pluis is nie uit haar ouers se reaksies, en vra vir 'n spieël: "Ten slotte vroeg ik een spiegel. Mijn vader en mijn moeder wisselen een blik. Ik las hem en wist alles." (Japin, 2003:100). Selfs al kon sy nie dadelik in die spieël kyk om dit fisies waar te neem nie, het sy geweet dat haar voorkoms geskend was. Die spieël dien dus selfs in sy afwesigheid as katalisator van haar verdriet en mismaaktheid.

Lucia het as kind baie met spieëls te doen gehad as gevolg van haar oupa se beroep as spieëlmaker. Sy spieëls is egter eiesoortig in die sin dat die weerkaatsing wat gegee word 'n mooier beeld van die werklikheid weergee as wat dit werklik daar uitsien:

De weelderige voorstellingen, die hij zelf ontwierp en die door de grote Tiepolo werden bewonderd, wekten de illusie van een uitzonderlijke diepte. Achter het glas scheen een andere, ongrijpbare dimensie te bestaan, schitterend en feeëriek, waar het licht werd gevangen en weerkaatst op een manier die daarvoor in onze streken onbekend was. (Japin, 2003:26)

Dit is dus van vroeg af vir Lucia duidelik dat die spieël se weerkaatsing nie noodwendig altyd betroubaar of eg is nie, maar dat dit wat gesien en beleef word deur die spieël verander kan word. Dit is hierdie aspek van die spieëls wat haar oupa 'n bekende man gemaak het:

De grote families van Venetië verkozen zijn spiegelwerk boven dat van Murano, zodat nog vandaag de dag in de paleizen van de Mocenigo, de Venier en de Zorzi iedereen die in die Spiegel kijkt zichzelf zachter ziet dan hij eigenlijk is en omlijst door ongrijpbare verschijningen van mijn groovaders hand. (Japin, 2003:26)

Volgens Ferber se *Dictionary of literary symbols* (1999:124) is die simboliek agter die gebruik van 'n spieël nie slegs afhanklik van dit wat die refleksie veroorsaak nie, maar ook wat daarin gesien kan word, of dit nou die waarheid, 'n illusie of ideaal is. Ferber (1999:124) noem dat spieëls van so vroeg as die Romeinse tye gesien is as instrumente van verwaandheid. Buiten die gebruik van werklike spieëls op die landgoed Pasiano, en

die veranderde weergawes van die werklikheid wat hulle weergee, is hierdie spieëls nie die belangrikste spieëls in die roman nie. Lucia as karakter ontwikkel deur verskillende fases van haar lewe, en sy leer deurgaans om te let op dit wat mense graag wil sien. As 'n karakter met 'n misvormde gesig is sy juis die teenoorgestelde: 'n persoon waarna niemand wil kyk nie. Wanneer sy egter haar maskers begin dra in Amsterdam, steek sy nie slegs haarself en haar mismaaktheid vir die wêreld weg nie, maar sy word inderdaad 'n spieël vir ander karakters om te sien wat hulle graag *wil* sien. Binne die poëtika van grense beteken dit dat sy sekere simboliese grense stel om die proses van abjeksie te voorkom, terwyl sy ander grense verskuif ten einde haarself uit te leef ten opsigte van haar karakter en persoonlikheid.

Lucia se identiteit word tweeledig hierdeur geraak. Enersyds veroorsaak dit dat sy in 'n mate haar identiteit verloor omdat sy as karakter weerkaats wat ander wil hê sy moet wees. Deur haar gesig te verberg, vul ander karakters die misterieuse leemtes in hul gedagtes in met dinge wat hulle pas en van hou, en soms selfs met dit wat hulle begeertes aanwakker. In sy *Dictionary of literary symbols* noem Ferber (1999:217) dat Yeats in een van sy gedigte erken dat 'n masker (oftewel voile in hierdie geval) hierdie uitwerking kan hê: "It was the mask engaged your mind," sê een verliefde vir die ander, "And after set your heart to beat,/ Not what's behind". Andersyds veroorsaak die spieëleffek van die maskers dat sy juis sekere dele van haar identiteit kan uitleef wat andersins nie vir haar moontlik sou gewees het nie. Sy offer dus sekere gedeeltes van wie sy werklik is op, om ander gedeeltes ten volle te kan uitleef.

Die spieël wat sy vir ander karakters bied, is net soos haar oupa se spieëls, nie 'n eerlike en werklike weerkaatsing van die werklikheid nie. Dit gee 'n rosige en mooi uitkyk, en dit is as gevolg van hierdie feit dat Galatheé nooit 'n toekoms saam met Giacomo sal kan hê nie. Giacomo vind haar in haar suiwer, eerlike vorm weersinwekkend. Hy, tesame met die sosiale kringe van Amsterdam, verkies eerder vir Galatheé, waar hulle na haar as spieël kyk en sien wat hulle graag begeer.

Lucia besef egter dat sy nie langer haar rol as spieël sal kan vervul nie. Hierdie besef kom op 'n definitiewe oomblik: wanneer sy besef dat sy swanger is. Haar ware identiteit

sal nie verberg kan word wanneer sy na 'n kind moet omsien nie. Sy kies om die res van haar lewe te spandeer met iemand wat nie net vir haar kan sorg nie, maar haar ook al gesien het sonder die masker wat sy as spieël vir die wêreld voorhou, naamlik Jamieson. Hy is een van haar gereelde kliënte, en alhoewel sy nie vurige gevoelens aangaande hom koester nie, hou sy van hom, en mis sy dit wanneer hulle hul weeklikse ontmoeting misloop. Hy is goed vir haar, en maak seker dat sy niks kortkom nie. Hy is die enigste karakter wat haar sonder haar voile gesien het, en ook gehoor het hoe sy in ang in haar moedertaal uitroep tydens die incident met die abjekte prostituut in die tronk. Jamieson oordeel haar nie, en vra ook nie uit na haar verlede nie. Hy is 'n konstante figuur waarop sy kan staatmaak, en sy weet dat 'n toekoms saam met hom miskien nie passievol sal wees nie, maar wel standvastig.

Die simboliek van die spieël in *Een schitterend gebrek* dui dus nie slegs op die verwaandheid van mense om te sien wat hulle *wil* sien in plaas van wat werklik bestaan nie, maar ook op die opofferinge wat die hoofkarakter moet maak ten opsigte van identiteit, sodat sy normaal in sosiale kringe kan funksioneer. Sonder die funksie van die masker as spieël wat as simboliese grens dien, word Lucia vir ander karakters gereduseer tot weersinwekkend en abjek. Die spieël word dus die reële manifestasie van toleransie.

5.5 Temporele grense

In *Een schitterend gebrek* word daar nie eksplisiet klem gelê op sekere historiese gebeurtenisse nie, maar eerder op periodes in die hoofkarakter se lewe binne 'n bepaalde historiese konteks. Die temporele grense wat geskep word, hou ten nouste verband met topografiese grense sowel as epistemologiese grense, omdat elke nuwe periode vir Lucia op 'n nuwe plek en dikwels met 'n veranderde vorm van haar ware identiteit begin.

Bertens (2003) wys daarop: "Maar de sluier en het verleden staan alle openheid in de weg". Lucia kan nooit werklik haarself wees nie, en moet deurgaans haar verlede, sowel as haar voorkoms, wegsteek. Die skeiding tussen die hede en verlede word hierdeur

geïntensifiseer, omdat daar nooit 'n konsensus sal bestaan tussen die twee nie. Lucia se verlede sal nooit met haar hede in verband gebring kan word nie.

Periodes kan geïdentifiseer word wat vir Lucia temporeel belangrik is, naamlik: kindwees op Pasiano, haar reis saam met haar rooikop vriendin Zélide wat eindig in Venesië, haar aankoms in Amsterdam en die ondraaglike dae van prostitusie, haar gesluisde periode steeds in Amsterdam, en uiteindelik haar reis na Amerika saam met Jamieson, terwyl sy haar eersteling verwag.

Geen een van hierdie periodes in haar lewe hou verband met 'n ander nie, en word temporeel sowel as epistemologies van mekaar geskei. Iemand wat haar in een fase van haar lewe ken, sou haar nie in die volgende herken nie. Daar is egter een uitsondering, en dit is haar vriend Jamieson. Hy leer ken haar as gesluisde Galatheé in Amsterdam, sien haar skending een keer toe haar voile afgeruk is, en neem haar saam met hom na Amerika sodat hy vir haar en haar eersgeborene kan sorg, selfs al is die identiteit van die vader van die kind onbekend. Alhoewel die verskillende periodes van haar lewe eksplisiet geskei word, en die karakters in die roman ook hierby ingedeel word, voel Lucia as subjek nie geskei tussen die periodes nie. Sy betree wel telkens verskillende fases, maar smag byvoorbeeld deurgaans na die vryheid van Pasiano, en koester regdeur die periodes sterk gevoelens vir Giacomo.

Giacomo ken ook vir Lucia in twee van die periodes in haar lewe, maar is totaal onbewus van die verband tussen Lucia en Galatheé. Hy leer dus twee verskillende persone ken, en alhoewel hy op albei verlief raak, maak die epistemologiese gaping tussen die twee periodes versoening onmoontlik. Daar bestaan dus deurgaans 'n konflik tussen gevoel en verstand.

5.5.1 Liefde en gevoel teenoor verstand en intellek

'n Temporele grens wat histories uitstaan in die roman, is die worsteling tussen rede en gevoel. Hierdie worsteling is kenmerkend van die agtiende eeu. Die intellektuele mense

het op redenasies en gesonde verstand vertrou, en neergesien op diegene wat meer op gevoel en intuïsie geleef het. Vir Lucia word hierdie opposisies baie problematies soos wat haar lewe vorder, omdat sy uit soveel oorde invloede ondergaan en self moet probeer uitpluis watter een die betroubaarste is.

As kind vertrou sy geheel en al op gevoel. Haar ontmoeting en verhouding met Giacomo bestaan uit passie, liefde en begeerte. Die laaste keer wat Lucia alleenlik op gevoel vertrou, is met Giacomo se vertrek en sy belofte van terugkeer. Daarna oorreed monsieur De Pompignac haar dat slegs rede en intellek werklik betroubaar is: “Kennis wijst ons op ons gemist. Het is een verworvenheid maar zoals iedere rijkdom berooft het ons van onze zorgeloosheid en van onze onschuld, zoals het dat bij Adam en Eva heeft gedaan.” (Japin, 2003:87). Kennis en rede is volgens hom belangrik, maar dit ontnem die mens van onskuld en sorgeloosheid, sowel as die vermoë om intuïtief op gevoel te vertrou. Op sy sterfbed leer hy haar: “Hart en verstand, die combinatie is het hoogste wat een mens kan bereiken.” (Japin, 2003:91,92).

Lucia worstel as gevolg hiervan deurgaans met die konsep van liefde. Sy kan haarself nie aan gevoel oorgee, sonder om intellektueel daaroor te besin nie. Sy probeer om alle besluite logies en verstandelik te benader, maar smag dan na die sorgelose vertroue waarmee sy grootgeword het. Hierdie innerlike worsteling kom in vele aspekte na vore, maar bereik 'n hoogtepunt ten opsigte van liefde. Bertens (2003) verduidelik dit soos volg:

Verstand en liefde gaan niet samen. Je kunt niet doen alsof je verliefd op iemand bent, en als je echt vlinders in je buik hebt, kun je die echt niet het zwijgen opleggen omdat die Ware Jacob toevallig niet zo goed is voor je toekomstplannen. Je kunt niet berekenend verliefd zijn, en al evenmin kun je altijd de meest logische beslissingen nemen wanneer je in de wolken loopt.

As prostituut is dit baie teenstrydig dat Lucia so op verstand vertrou, maar deur gevoel oorleef. Sy is goed met prostitusie en erken dit ook: “Als ik één ding kan is het liefhebben. Dat lijkt niet veel bijzonders, maar ik ben er trots op.” (Japin, 2003:13). Die liggaamlike aspekte wat met prostitusie gepaardgaan, is vir Lucia maklik om te hanteer. Begeerte is

vir haar natuurlik en sy weet ook hoe om andere se begeerte te bevredig sodat dit in haar beste guns sal tel. Wanneer dit egter kom by ware liefde, slaag sy nie daarin om toe te laat dat gevoel oorneem nie.

Haar ma leer haar vroeg al: “Dat is het enige wat telt, lieverd, dat iemand meer in je ziet dan je wist dat er te zien was.” (Japin, 2003:29). Lucia se ontwykende liefde word vergestalt in Giacomo, omdat sy hom nooit die kans gee om self te besluit of hy steeds met haar wil trou ongeag haar skendings nie. Sy maak hierdie besluit vir hom, en as resultaat ontwyk liefde haar deurgaans. Sy erken ook: “De wereld is vol mensen die hun hele leven op zoek blijven naar het wonder van de liefde zonder het ooit te zien. Het is heel simpel en vanzelfsprekend, maar onvindbaar voor wie ernaar zoekt.” (Japin, 2003:78).

Lucia se uiterlike voorkoms bemoeilik haar vermoë om op gevoel en liefde te vertrou selfs meer. Haar tante sê aan haar nadat sy monsieur De pompignac se siekte opgedoen het: “‘Lief kind, arm kind,’ snikte zij bevend, ‘meisjelief, wie zal jou nu ooit nog liefde willen geven?’.” (Japin, 2003:93).

Beide Lucia en Giacomo vind dit nie moeilik om liggaamlik hulself aan die fisieke gedeelte van liefde oor te gee nie Lucia vind die lewe van ’n prostituut maklik, en Giacomo beweeg van een vrou na die ander. Giacomo se broer sê self: “Het duurt nooit lang, zo ’n bevlieging. Een nacht, hooguit een paar, dan dwaalt zijn blik alweer af naar de volgende.” (Japin, 2003:137). Hierdie liefde wat hulle ontvang, is tydelik van aard en nie werklik vervullend nie, maar steeds gebruik hulle dit om die begeerte na ware liefde te probeer vul. Verskeie kameraats is iets wat beide van hulle as vanselfsprekend neem:

Heus, kuisheid is alleen iets voor de laagste klasse. Die mensen zijn onopgevoed en bang. Om hun wereld te begrijpen hebben ze leefregels en verboden nodig. In de betere kringen bestaat het niet. Ik ben nog nooit aan een hof geweest waar ze het met kuisheid erg nauw namen. (Japin, 2003:140).

Lucia erken dat sy aanvanklik ’n wanpersepsie aangaande liefde gekoester het:

Te veel jaren heb ik liefde verward met verlangen. Van jongs af aan zag ik mensen hunkeren. Sommigen gingen op jacht om liefde te veroveren. Anderen wachtten thuis af, ongedurig, tot iemand het hun aan kwam bieden. Er werd over gesproken als iets wat je móest hebben. (Japin, 2003:223)

Lucia worstel deurgaans met die konsep van liefde, en betrek nie slegs haar gevoelens en intellek hierby nie, maar ook by uitstek haar liggaam.

6. Die liggaam

Grosz (1995:84) argumenteer dat die liggaam nooit slegs menslik of sosiaal is nie, maar spesifiek in seksuele terme gesien moet word: “The sex assigned to the body [...] makes a great deal of difference to the kind of social subject, and indeed the mode of corporeality assigned to the subject.” Wanneer die liggaamlike aspekte van Lucia as karakter beskou word, kom Grosz (1995:33) se beskrywing van die liggaam as oppervlak van inskripsie (surface of inscription) na vore. Grosz (1995:33) identifiseer twee tipes liggame wat in die twintigste eeu onderskei kan word, naamlik die liggaam van inskripsie (inscriptive body) en die geleefde liggaam (lived body): “The first conceives the body as a surface on which social law, morality, and values are inscribed; the second refers largely to the lived experience of the body, the body’s internal or psychic inscription.” Grosz (1995:33) sien die liggaam as ’n tipe skarnier of drempel: “it is placed between a psychic or lived interiority and a more sociopolitical exteriority that produces interiority through the inscription of the body’s outer surface”. Volgens Grosz (1995:34) merk hierdie inskrywings die oppervlak van die liggaam, en verdeel die liggaam in verskeie sones waar sensasie óf verhoog word óf verlaag word. Grosz (1995:35) noem dat eksterne elemente ook ’n rol kan speel: klere, juwele, grimering, karre en leefruimtes markeer elk op sy eie manier die liggaam net soos wat ’n mediese insnyding dit sou doen. Grosz (1995:35) maak die stelling: “Bodies speak, without necessarily talking, because they become coded with and as signs. They speak social codes. They become intextuated, narratized; simultaneously, social codes, laws, norms, and ideals become incarnated.”

Grosz se term “inscribed” liggaam kan letterlik opgeneem word by Lucia, die hoofkarakter. Nie slegs word haar liggaam intern geïnskrybeer nie, maar die littekens van haar lewe kan letterlik op haar gesig aanskou word. Die littekens verander die voorkoms van haar vel, en het implikasies op elke vlak van haar bestaan. Benthien (2002:vii) erken dat perfekte, gladde, jeugdige vel sonder enige vlekke gefetisjeer word. Sy maak die stelling dat vel deesdae meer gesien word as iets wat gedra word, in plaas van ’n gegewe. Vel is volgens Benthien (2002:ix) die plek waar grensonderhandelinge plaasvind, en sy betoog ook dat die verhouding tussen die innerlike en die uiterlike deur die eeue meer problematies en verwarrend geword het, soos die geskiedenis van die Westerse kultuur bewys. Benthien (2002:11) maak die relevante stelling: “The skin is constantly interpreted, read, invested with or emptied of semantic meaning, recoded, neutralized, and stylized”. Sy sien die vel as ’n simboliese oppervlak wat staan tussen die self en die res van die wêreld, en dit is slegs by hierdie grensoppervlak waar subjekte mekaar kan ontmoet. (Benthien, 2002:1).

Omdat uiterlike voorkoms so belangrik is, fokus Lucia deurgaans op hoe ander mense haar sien: “Te veel kennis over onszelf doen we op uit de blikken van anderen. Wij vertrouwen eerder op hoe wij gezien worden dan op hoe wij onszelf zien.” (Japin, 2003:94). Deurgaans word die opinies van ander uitgelig, en dit is baie belangrik vir Lucia se selfbeeld. Sy sal eerder as lelik bestempel word as wat iemand haar jammer kry of van haar skinder: “Opmerkingen over mijn uiterlijk werden zonder omhaal gemaakt. Dat doet even zeer maar richt minder schade aan dan wanneer het achter je rug gebeurt.” (Japin, 2003:107).

Lucia is van jongs af sterk in voeling met haar liggaam. Op die brose ouderdom van veertien raak sy verlief op Giacomo, en passie en begeerte vul haar wese. Selfs wanneer sy later in Amsterdam ’n prostituut moes word, staan haar liggaam nie in die pad nie, maar bevestig dat sy goed sal presteer in hierdie beroep: “Ik ben niet een van die vrouwen wie het lichamelijke van nature tegenstaat en die zich er slechts uit diepgevoelde liefde toe kunnen zetten. Integendeel. Ik heb een dierlijke natuur.” (Japin, 2003:104). Wanneer Lucia die oorgang maak vanaf prostituut na gemaskerde dame, vind sy dit moeilik: “Het verbaasde mij dat ik makkelijker als hoer over straat kon gaan dan als dame. Maar zo is

het: er is minder moed voor nodig om je bloot te geven dan om je te bedekken.” (Japin, 2003:199). Sy erken, met ander woorde, die abjekte sy van haar menswees.

Lucia se geskende gesig veroorsaak dat sy nie op skoonheid kan staatmaak om sekere dinge te laat gebeur nie, maar dat sy aktief moet werk en haar persoonlikheid moet inspan. Dit kom egter nie vanselfsprekend vir haar nie, en sy leer op die harde manier dat sy nie ander hoef te oordonder om in ’n posisie van mag bo hulle verhewe te raak nie. Nadat sy aangestel word as hoof oor twaalf ondergeskiktes tydens haar reise, besef sy dat haar persoonlikheid haar van veel meer aanwins kan wees:

Aanvankelik speelde ik het overwicht dat ik op mijn twaalf ondergeschikken wilde uitoefenen zoals een acteur een koning speelt, met donderende stem en geleende gebaren, alsof ik mijn lelijkheid kon overschreeuwen maar gaandeweg merkte ik dat zij veel beter luisterden wanneer ik ze toesprak als mijzelf, en hun af en toe eerlijk en open mijn eigen twijfels toonde. Ik merkte dat ik mensen voor mij kon winnen met mijn innerlijk als ik zelf aan mijn uiterlijk voorbij durfde te gaan. Zo won ik hun respect naarmate ik dat voor mijzelf hervond. (Japin, 2003:110)

Haar besluit om Giacomo agter te laat, spook deurgaans by haar. Sy vind nooit vrede dat sy die regte besluit geneem het nie, maar troos haarself soms aan sekere waarhede: “In zekere zin stelde het mij gerust met eigen ogen te zien hoezeer men zich in deze stad om uiterlijkheden bekommerd; ik had dus de juiste beslissing genomen door Giacomo op te geven.” (Japin, 2003:133). Die fokus op die uiterlike maak dit aanvanklik moeilik vir Lucia om ’n bestaan te voer in Amsterdam, maar wanneer sy haarself begin verberg, beweeg sy hoër op in die sosiale kringe van die stad. Wanneer sy die eerste keer ’n masker dra, besef sy: “Alleen door zich te verbergen kan men hier nog ontsnappen aan de verstikkende controle en zelf kiezen aan wie men zich wel kenbaar maakt en aan wie niet.” (Japin, 2003:133). Sy besef dus dat sy die toleransie en/of abjekte weersin van ander mense kan beheer.

In die tronk waar die prostitute vergader, word die liggame van die vroue en die walging van hulle beroepe tot die uiterste beklemtoon. Deur hulle so ten toon te stel, word dit

vermaaklik vir die toeskouers om reaksie by hulle te probeer ontlok. Mary Douglas (2006:142) maak dit duidelik dat publieke rituele op die menslike liggaam in 'n groot mate verskil van publieke rituele waar diere betrokke is:

Public rituals may express public concerns when they use inanimate doorposts or animal sacrifices: but public rituals enacted on the human body are taken to express personal and private concerns. There is no possible justification for this shift of interpretation just because the rituals work upon human flesh.

Hierdie aangaap van prostitute in die tronk kan as 'n publieke ritueel bestempel word. Vanweë die kollektiewe aard van die ritueel kan die stelling gemaak word dat menslike intoleransie tydens 'n bepaalde ritueel soos hierdie aangevuur word. Mense word met ander woorde aangehits tot onbehoorlike kollektiewe gedrag, maar dit word aanvaar weens die situasie van die ritueel waarby hulle betrokke is. Mense gaan keer op keer terug om na die prostitute te kyk en vir hulle te lag, en hierdeur in 'n mate hul eie magsposisie en sosiale status vir hulself te bevestig. Hulle verwerp die vroue eksplisiet binne hierdie tydruimtelike aspek, en verhoog hulself daardeur. Die verrotte voedsel wat hulle na die vroue gooi, beklemtoon ook hierdie abjekte verwerping. Hulle is dus aktief deel van die proses van abjeksie.

Volgens Kristeva (1982:2) is die walging van kos die eenvoudigste, en dalk ook die oudste vorm van abjeksie. Kristeva (1982:75) betoog dan ook dat kos slegs abjek word wanneer daar 'n grens tussen twee definitiewe entiteite of gebiede is, soos byvoorbeeld die grense tussen natuur en kultuur, of 'n grens tussen mens en nie-mens⁶. Die verrotte voedsel insigself is reeds walglik, en die daad om dit na die walglike vroue te gooi, maak die situasie selfs meer abjek. Die vroue word soos diere behandel, en die toeskouers se sosiale hiërargie word daardeur bevestig.

Dit wat as abjek bestempel word, kan ook verander namate die situasie of die grens verskuif. Lucia beskryf byvoorbeeld die verskillende stadiums van honger, eers die

⁶ Nel (2012:550) maak dit duidelik dat verskeie kritici soos Chanter (2006, 2008), Creed (1993), Hook (2004, 2006) en Olivier (2007) almal eens is oor die feit dat die grens sentraal staan tot die vorming van abjeksie, en dat enigiets wat die grense oorsteek, of slegs dreig om die grens oor te steek, abjek is.

knaagpyne, daarna die vergeet dat jy honger is: “Dan wordt het gemis accuut. Voor angst en zenuwen is tijd noch ruimte meer. Als een wilde graai en verzamel je zelfs wat volstrekt oneetbaar is. Je pakt alles wat je kunt krijgen en propt het in je mond. Je denkt niet meer maar neemt.” (Japin, 2003:217). In ’n stryd om oorlewing speel verwerping ’n baie klein rol. Dit wat normaalweg verwerplik sal wees, word nou ’n noodbegeerte vir die liggaam sodat oorlewing kan plaasvind.

Lucia se liggaam is net soveel haar ondergang as wat dit haar redding is. Dit is met ander woorde ’n teken van toleransie, sowel as abjeksie. Sonder die skoonheid wat sy vroeër gehad het, moet sy nou veg om te wees waar sy vroeër bykans sonder twyfel outomaties sou wees, maar dit maak haar ook meer gefokus op haar persoonlikheid en verstand, en baie meer gevoelig vir delikate situasies: “Zolang ik door anderen niet gezien word, bekijk ik ook mijzelf niet meer. Verlost van het beeld dat ik van mezelf heb, kan ik mij weer zonder gevaar in die wereld begeven, zoals een kind onder de grote mensen.” (Japin, 2003:20).

6.1 Skoonheid

Skoonheid kan as een van die sentrale temas van *Een schitterend gebrek* bestempel word, soos Veraart (2006) ook stel: “Het wordt allemaal minutieus verteld, elegante details van zien en gezien worden, ijdelheid en schoonheid.” Waar skoonheid ter sprake is, gaan dit uiteraard tesame met lelikheid en skending.

In die inleiding van sy boek, *History of beauty*, maak Umberto Eco (2004:8) dit duidelik dat ons dinge waarvan ons hou gereeld as mooi (“beautiful, pretty, sublime, marvellous, superb [...]”) beskryf. Hy maak die afleiding dat skoonheid dikwels vergelyk word met dit wat goed is. Eco (2004:8) beklemtoon dat skoonheid nie verwar moet word met begeerte nie, en dat skoonheid ook nie afhang van begeerte nie: iets kan as beeldskoon gesien word sonder die begeerte om die objek te besit. Hy verduidelik: “If we reflect upon the detached attitude that allows us to define as beautiful some good that does not arouse our desire, we realise that we talk of Beauty when we enjoy something for what it is,

immaterial of whether we possess it or not” (Eco, 2004:8). Hy gebruik die voorbeeld van ’n persoon wat dors het, en na ’n fontein gaan om te drink. Terwyl hy dors is, besin hy nie oor die skoonheid van die fontein nie, maar kan die skoonheid raaksien nadat sy dors geles is. Volgens Eco (2004:10) kan ’n persoon iemand anders as beeldskoon sien, maar daardie persoon geensins seksueel hoef te begeer nie. Die begeerte na ’n ander mens hang nie van skoonheid af nie. Eco (2004:8) wys daarop dat ’n beeldskone item iets is wat geluk sal bring sou ’n persoon dit besit, maar dit behou steeds die skoonheid al behoort dit aan iemand anders. Soos Eco (2004:14) tereg redeneer, is skoonheid nooit absoluut nie, maar hang af van verskillende aspekte soos die historiese periode en geografiese ruimte. Skoonheid is nie slegs gebonde aan fisiese aspekte soos mans, vroue of landskap nie, maar kan ook dui op abstrakte dinge soos God en idees.

Definisies van skoonheid is in elke eeu deur filosowe en kunstenaars voorsien, maar Eco (2007:8) wys op die gebrek aan definisies ten opsigte van lelikheid (ugliness). Hy noem dat dit te danke aan die skrywes oor skoonheid is dat dit moontlik is om ’n geskiedenis van estetiese idees aangaande skoonheid te vorm, maar dat dieselfde nie vir lelikheid geld nie (Eco, 2007:8). Volgens hom word lelikheid meestal gedefinieer as die teenoorgestelde van skoonheid, en dit veroorsaak dat die geskiedenis van skoonheid vanaf verskeie teoretiese bronne verkry kan word, terwyl ’n geskiedenis van lelikheid slegs steun op visuele of verbale uitbeeldinge van dinge of mense wat op een of ander manier as lelik beskou word. Eco (2007:8) erken dat ’n geskiedenis van lelikheid wel sekere soortgelyke kenmerke het as ’n geskiedenis van skoonheid: eerstens kan daar aangeneem word dat die voorkeure van gewone mense ooreengestem het met kunstenaars van hul tyd; ook kan hierdie twee waardes slegs bespreek word ten opsigte van die Westerse beskawing.

’n Belangrike opmerking word deur Eco (2007:12) gemaak: dat toeskrywing van skoonheid of lelikheid nie noodwendig op estetiese kriteria gebaseer is nie, maar ook sosio-polities van aard is. ’n Lelike persoon wat baie geld besit, kan byvoorbeeld die mooiste vrou koop. Die geld neem die plek van lelikheid, en die lelikheid word dan getransformeer na die positiewe as gevolg van die mag van geld.

Eco (2007:169) ondersoek die sinonieme vir skoonheid en lelikheid, en bevind dat die sinonieme vir skoonheid as 'n reaksie van waardering gesien kan word, terwyl bykans alle sinonieme vir lelikheid 'n reaksie van afgryse behels, selfs gewelddadige afstootlikheid, vrees en gruwel. Bykans alle sinonieme vir lelikheid stem op een of ander manier ooreen met die abjekte, woorde soos “repulsive, indecent, foul, dirty, revolting, sickening” en “offensive”. Dit wat as lelik beskou word, is dus verwerplik, terwyl dit wat as beeldskoon gesien word, aanvaar word.

Die agtiende eeu waarin die roman afspeel, sien volgens Eco (2004:239) die volharding van Barokskoonheid, aristokratiese smaak vir die oorgee van mens self aan die soetheid van die lewe, sowel as die tendens van die Neoklassisisme wat rede, dissipline en berekenbaarheid hoog geag het. Hy noem dat hierdie eeu die aankoms van vroue op die publieke toneel markeer. Vroue word gesien as minder sensueel, maar vryer in hul gewoontes, onbelemmer deur korsette wat hul verwurg en uitgebreide haarstyle (Eco, 2004:259). Dit het teen die einde van die agtiende eeu mode geword vir vroue om hul borste te wys, en vroue kon sonder skroom aan publieke debatte deelneem.

Schoonheid word as voorvereiste gestel in die sosiale kringe van die stede, en dit is juis as gevolg hiervan dat Lucia Giacomo verlaat. Voor Lucia se skending was sy baie mooi. Monsieur De Pompignac sê aan haar: “Schoonheid als die van jou heeft geen enkele versiering nodig, maar mensen kiezen uit die fruitschaal nu eenmaal eerst de peer waar een mooi blad aan zit.” (Japin, 2003:89). Uiterlike skoonheid is dus nie genoeg nie, maar die versierings en klere moet ook getuig van smaak en klas. Mense se reaksies teenoor haar uiterlike voorkoms is deurgaans vir Lucia traumaties. Selfs later wanneer sy haarself met haar voiles bedek, het sy geen begeerte na komplimente oor haar voorkoms nie: “Complimenten over het uiterlijk vind ik altijd iets verdrietigs hebben, en zeker bij een eerste ontmoeting. Dan lijken ze meteen bij aanvang hun verplichting al moe.” (Japin, 2003:18).

Schoonheid word in die roman aanvanklik as rein en goed uitgebeeld, maar na Lucia se skending soek sy na dieper dinge om die gemis te vul. Sy, sowel as ander karakters, vind positiewe eienskappe in die weersinwekkende voorkoms, soveel so dat dit amper beter

daar uitsien om lelik as mooi te wees. Zélide sê aan Lucia: “Schoonheid is een kerker waarin wij wegwijnen en vergeten worden. Je bent eraan ontsnapt. Dat is een wijsheid waar je nu niets aan hebt. Later zul je er zelf achterkomen.” (Japin, 2003:114). Zélide is van mening dat ’n mooi persoon gesien en waardeer, maar daarna vergeet word. Daar word nie dieper gekyk om te sien wat die persoon nóg het om te bied nie, maar daar rus eerder ’n tevredenheid wat eindig by die mooi van die persoon se uiterlike voorkoms:

Als iemand iets moois ziet, denkt hij dat het af is. Dat stelt hem tevreden. Hij kijkt niet verder. Hij gaat er niet mee aan de slag. Hij durft er niet aan te slijpen, zodat wij nooit zullen weten wat er allemaal nog onder de oppervlakte zit. Die hele onzichtbare rijkdom zal nooit worden aangeboord. Daarom loont het je schatten niet aan de buitekant te dragen. Als een ruwe diamant niet zo lelijk was, zou geen mens op het idee zijn gekomen er eens facetten aan te slijpen. (Japin, 2003:114)

Zélide vergelyk ’n lelike persoon met ’n ruwe diamant, iets wat veel meer kosbaar en duursaam is as enige ander steen. Om egter by die pragtige steen uit te kom, moet hy eers geslyp en geskuur word sodat hy kan blink. Hierdeur word lelikheid inderwaarheid verhoog bo skoonheid, omdat dit as ’n waardevoller eienskap geag word. Lucia vind ook selfs dinge waarvoor sy kan dankbaar wees ten opsigte van haar uiterlike voorkoms: “Andere mensen dragen hun verdriet in hun hart. Ongezien holt dat hen vanbinnen uit. Het is mijn redding geweest dat ik mijn verdriet aan de buitenkant drag, waar het niemand kan ontgaan.” (Japin, 2003:13).

Nie al die karakters deel egter Zélide se insigte nie. Lucia moet intolerante opmerkings oor haar uiterlike voorkoms verdra, en sukkel selfs om werk te kry as gevolg van haar voorkoms. Wanneer Lucia haarself aan die einde aan Giacomo wys, skryf hy aan Galathée: “Mijn inzet treft u hierbij aan. Arme lucia, zij is niet ronduit lelijk geworden, maar iets wat nog veel erger is: weerzinwekkend! Hoe hartverscheurend is het wat wij hebben liefgehad, vertrapt te zien.” (Japin, 2003:234). Giacomo beskryf haar nie slegs as lelik nie, maar gebruik die woord weersinwekkend. Sy het vir hom abjek geword slegs deur haar voorkoms. Haar persoonlikheid trek hom steeds aan, soos gesien kan word uit sy fassinatie met Galathée.

Monsieur De Pompignac vertel aan Lucia dat die sondeval die mens sensitief gemaak het teenoor skoonheid: “Onze stamouders hadden geen begrip van het paradijs tot het moment waarop het hun was ontzegd. In die zin was het dus verstandig Gods verbod te negeren. Het leerde hun de schoonheid waarderen van waar ze vandaan kwamen.” (Japin, 2003:86). Skoonheid was dus ’n gegewe element in die paradys, maar volgens Lucia se leermeester is dit beter dat hulle hierdie paradys verlaat het, omdat dit aan die mens gewys het hoe die teenoorgestelde van skoonheid ook lyk.

7. Samevatting

In hierdie hoofstuk is *Een schitterend gebrek* beskou vanuit die oogpunt van toleransie en abjeksie. Arthur Japin se oeuvre, sowel as algemene kenmerke en die resepsie van die roman, is gegee om ’n agtergrond van die roman te skep.

Ruimte is ’n belangrike element in *Een schitterend gebrek*. Daar word in die roman ’n sterk kontras geskep tussen landelike en stedelike gebiede ten opsigte van verwerping en verdraagsaamheid. Die manier hoe karakters onder mekaar funksioneer verskil afhangende van die ruimte waar hulle hulself bevind, deels as gevolg van intellektuele strominge en ook as gevolg van die invloed van sosiale hiërargieë.

Grense word uiteraard hierby betrek en word op verskillende wyses in die roman aangewend. Johan Schimanski en Stephen Wolfe se indelings van die poëtika van grense is hier ook gebruik om verskillende aspekte van die roman wat met toleransie en abjeksie te make het, verder toe te lig. Topografiese, tekstuele, epistemologiese, simboliese, en temporele grense is op die roman van toepassing gemaak en bespreek.

Die liggaam speel in hierdie roman ’n noemenswaardige rol. Skoonheid en seksualiteit, sowel as die invloed wat die uiterlike voorkoms van ’n liggaam op verhoudings en sosiale hiërargieë kan hê, is belangrike temas in *Een schitterend gebrek*. Daarby is aangetoon dat abjeksie en toleransie onteenseglik met die liggaam verband hou.

Hoofstuk 5: Gevolgtrekking

Die sentrale fokus van hierdie verhandeling is die invloed van beide toleransie en abjeksie op die onderskeie hoofkarakters van die gekose tekste ten opsigte van hul liggame, die ruimtes waar hulle hulself bevind en die grense waarvoor hulle te staan kom. In beide romans speel toleransie en abjeksie 'n belangrike rol in die karakters se ontwikkeling. Ook is die aanwending van toleransie en abjeksie in hierdie romans insiggewend in vergelyking met die realiteit, want dit weerspieël die werklike situasies in hul onderskeie lande, naamlik Suid-Afrika en Nederland.

Teksanalise het sekere belangrike ooreenkomste, sowel as beduidende verskille aan die lig gebring. In hierdie afdeling word ten slotte 'n vergelyking tussen die twee tekste, *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek*, onderneem om te bepaal welke ooreenkomste en verskille sinvol met mekaar in gesprek tree.

Die liggaam speel in albei tekste 'n deurslaggewende rol in die narratief, nie alleen liggaamlike voorkoms nie, maar ook liggaamlike praktyke. Vel is baie belangrik, en word die grensoppervlak wat abjeksie en (in)toleransie tot gevolg het. In Lucky se geval is dit sy velkleur, en by Lucia is dit die geskende vel. Alhoewel hul vel die rede is vir verwerping, gebruik albei karakters hul liggame om hierdie verwerping/abjeksie te beheer. Deur prostitusie verskuif beide grense op 'n simboliese vlak. Grense wat beperkend was, word nou 'n deurgang na aanvaarding. Alhoewel die aanvaarding nie onvoorwaardelik is nie, word Lucky en Lucia nie meer totaal verwerp as gevolg van hul vel nie.

Albei karakters fokus deurgaans op die wyse waarop hulle deur ander karakters gesien word. In 'n mate word hul identiteite hierdeur beïnvloed, veral in Lucia se geval waar sy onder die vergrootglas geplaas word as gevolg van haar geskende vel. Eers wanneer sy haar vel verberg, kan 'n gedeelte van haar ware identiteit en persoonlikheid na vore kom. Identiteit word beïnvloed deur abjeksie en toleransie. Lucky se voorkoms, optrede en denke verskil van ander karakters om hom. Hy word uitgesonder as gevolg van

verskillende elemente soos sy voorkoms en netheid, sy intelligensie en ook sy redenasievermoë. Sy identiteit word egter, ten spyte van die laasgenoemde, ook negatief beïnvloed deur sy sosiale en politieke status. Lucky groei egter deurgaans en oorkom verskeie struikelblokke deur sy liggaam en migrasie, asook insette van karakters om hom, soos Eddy & Eamonn en Mister D'Oliviera.

Skoonheid speel 'n uiters belangrike rol by beide Lucky en Lucia. Lucky is fris en kordaat, en sy fisiese voorkoms is aanloklik vir baie karakters. Hy werk hard om netjies en aantreklik te wees, en is trots op sy voorkoms. Lucia, aan die ander kant, moet as gevolg van haar skending haar na dieper dinge keer om die plek van uiterlike skoonheid in te neem. Sy verberg haarself agter haar voiles, en gebruik misterie en persoonlikheid om aanvaarding te bewerkstellig.

Lucky en Lucia se opvattinge aangaande liefde verskil van die normale. Beide van hulle gebruik prostitusie om aan die lewe te bly en geld te maak. Ongeag die feit dat hulle meesters is van liggaamlike passie, ontwyk ware liefde hulle deurgaans. Lucky wonder selfs of hy weet wat ware liefde is, en hoe dit voel. Lucia ken liefde en aanvaarding van kleins af, maar besef ná haar skending dat slegs liefde nie genoeg is nie. Vandat sy die eerste keer weghardloop van Giacomo se liefde af, ontwyk liefde haar.

Ruimte speel in beide romans 'n noemenswaardige rol ten opsigte van (in)toleransie wat deur die karakters beleef word. Ruimtelike situering, sowel as ruimtelike verplasing, kan direk aan toleransie en abjeksie gekoppel word. Lucky en Lucia beweeg albei van een ruimte na die volgende, om verskeie redes. Lucky is op soek na 'n beter toekoms, terwyl Lucia in 'n mate wegvlug van haar verlede.

Albei protagoniste bevind hul aanvanklik, op jeugdige ouderdomme, in 'n landelike/plattelandse gebied. Lucky is gebore op Rooiboer se plaas en Lucia word groot op die landgoed Pasiano. Hul ervaring van hierdie landelike ruimtes verskil egter. Lucia ervaar die situasie as positief as gevolg van die onvoorwaardelike aanvaarding wat sy daar beleef. Haar jeug word gekoester en geromantiseer, en die sosiale strukture laat haar toe om ten volle kind te kan wees. Lucky, aan die ander kant, ervaar sy situasie as

negatief (alhoewel hy tog later 'n positiewe herinnering aan sekere aspekte van die plaas koppel). Die sosiale strukture van die plaas veroorsaak dat Lucky as gevolg van sy ras met 'n ekonomiese en sosiale agterstand gebore is.

Met die landelike/plattelandse ruimte as basis, beweeg beide Lucky en Lucia na verskillende ruimtes. Lucky beleef geleidelike ruimtelike ekspansie soos wat hy vanaf die plaas na die dorp, en uiteindelik die stad, beweeg. Lucia maak haarself nie tuis in enige ruimte nie, maar vind gemak in die stad Amsterdam. Die stad as ruimte dien dus vir albei karakters as 'n lokus van begeerte. Vir beide Lucky en Lucia is die stad 'n ideale ruimte, maar in nie een van die gevalle realiseer hierdie idealisering ten volle nie. Lucky droom van New York as stad van vryheid waar hy ekonomies bemagtig sal word en toleransie sal beleef. Sy drome word egter tot werklikheid geruk wanneer hy nie eens toegelaat word om die stad binne te gaan nie, maar op die lughawe teruggehou word as gevolg van sy ras en die wandade van ander. Lucia word op haar beurt van jongs af geleer dat die stad, spesifiek Amsterdam in hierdie geval, 'n algemene tolerante ingesteldheid het, waar elkeen 'n plek gegun word ongeag van omstandighede. Haar idees word egter ook met die harde werklikheid gekonfronteer wanneer sy as gevolg van haar uiterlike voorkoms eksplisiet verwerp word. Sy word slegs aanvaar in die sosiale kringe van die stad wanneer sy wegsteek hoe sy werklik lyk, en die begeertes van ander begin vervul.

Sowel Lucky as Lucia styg uit bo hul oorspronklike omstandighede van intoleransie deur hul voorkoms uit te buit. Alhoewel Lucia geskend is, gebruik sy haar voiles tot haar voordeel en dwing toleransie en aanvaarding af. Lucky is mooi en kordaat, en wend hierdie eienskappe tot sy voordeel aan om toleransie te kan geniet.

Abjekte ruimtes manifesteer ook in beide romans. Lucky ontkom aan die dood in die pottebakkersoond, wat as 'n besliste abjekte ruimte geklassifiseer kan word. Ander ruimtes wat hy beleef, besit ook definitiewe abjekte elemente, soos hul huisie op die plaas waar sy ouers se seksuele omgang openlik deur die kinders ervaar word. Ook die onderdorp waar meisies verkrag word sonder dat iemand daarvan notisie neem, en ondraaglike sanitêre geriewe, dra by tot die abjekte toestand van die ruimte. In *Een schitterend gebrek* is daar een prominente abjekte ruimte, naamlik die tronk waar die

prostitute vergader. Die eksplisiete verwerping wat beide karakters in hierdie ruimtes beleef, vestig die aandag op hul onderskeie weersinwekkende omstandighede. Lucia se skendinge veroorsaak dat sy verwerp word. Lucky kan wel nie as abjek beskryf word nie (hy is mooi en aantreklik), maar sy dade in die gemeenskap word as verwerplik gesien. Albei karakters word egter in hierdie ruimtes eksplisiet verwerp: Lucky is in die oond gegooi en vir dood gelaat, en Lucia is met verrotte voedsel gegooi en openlik bespot.

In ooreenstemming met hul ruimtelike migrasie, is grense en grensoorskryding vir Lucky en Lucia van die uiterste belang. Grense, begrensing en grensbreek het 'n belangrike invloed op die karakters. Albei protagoniste kom deurgaans voor grense te staan, en hul maak gebruik van unieke metodes om hierdie grense oor te steek. Sommige grense bied wel vir beide karakters 'n skeidsmuur, omdat dit nie oorskryding toelaat nie. Ander grense kan weer oorkom word, en Lucky en Lucia gebruik hul besonderse intellek en vermoëns om sosiale situasies tot in die fynste detail te interpreteer ten einde grense oor te steek.

Albei die hoofkarakters steek ruimtelike of topografiese grense oor in die verloop van die onderskeie verhale. Lucky beweeg vanaf die plaas na die dorp, en dan na die stad, en Lucia beweeg ook van plek na plek. Beide karakters word uiteindelik op 'n manier vasgevang binne die intrinsieke netwerk van grense binne die stad. Lucia manipuleer ander om hierdie grense te oorkom, maar Lucky kom aan die einde van *Santa Gamka* eers voor die stedelike grense te staan.

Tekstuele grense manifesteer in beide romans op 'n epistemologiese vlak. Die struktuur van beide tekste beperk aanvanklik die kennis van die leser, en inligting word geleidelik aan die leser bekendgemaak. Dit veroorsaak spanning en 'n patroon van verhulling en onthulling word in albei tekste gevorm.

Lucky en Lucia is prostitute, en daarom word albei gereeld met simboliese grense gekonfronteer. Die binnekamers van Lucky se kliënte word wel in meer detail bespreek, maar Lucia is afhanklik van dieselfde spel met magsverhoudinge en menseverhoudinge om haar kliënte gelukkig te hou, en uiteindelik haar eie aanvaarding te bewerkstellig.

Rassisme is vir Lucky 'n grens net soos wat skoonheid vir Lucia 'n grens is. Albei het te make met uiterlike voorkoms, en beide protagoniste vind maniere om hierdie grense te oorkom. Lucky gebruik sy sjarme, aantreklike voorkoms en intellek om bo die stereotipering van sy velkleur uit te styg. Lucia verbloem haar uiterlike skending met die voiles wat sy dra, en projekteer só die begeertes van ander dat hulle haar nie kan weerstaan nie.

Die vergelyking tussen die twee romans wat uit twee verskillende kulturele gemeenskappe spruit, lewer interessante en insiggewende ooreenkomste en verskille op. Die belangrikste raakpunte wat tydens die studie na vore gekom het, was die verband tussen toleransie en abjeksie, en hoe die twee verskynsels apart sowel as met mekaar in werking tree in die romans. Drie belangrike aspekte, naamlik die liggaam, ruimte en grense, is geïdentifiseer waarop toleransie en abjeksie die grootse invloed uitoefen. Die vergelyking tussen *Santa Gamka* en *Een schitterend gebrek* het lig gewerp op die belangrike invloed wat toleransie en abjeksie op verskeie aspekte van 'n karakter se lewe het. Die gevolgtrekking kan ten slotte gemaak word dat toleransie en abjeksie universele en tydlose verskynsels is, hoewel dit op historiese, sosiaal-politiese en individuele vlakke verskillend daar uitsien. Toleransie en abjeksie as literêre bril is terselfdertyd 'n relevante lens vir die lees en interpretasie van literêre tekste.

Bronnelys

Adey, P. 2006. Airports, mobility and the calculative architecture of affective control. *Geoforum*, 39(2008):438-451.

Adey, P. 2010. *Mobility*. New York & London: Routledge.

Adhikari, M. 2004. Race, place and identity in ALEX La Guma's *A Walk in the night* and Other stories. (In Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar*. Content solutions.)

Ahmed, S. 2002. Racialized bodies. (In Evans, M. & Le, E. *Real bodies*. New York: Palgrave.)

Anon. 2011. Tolerantie. <http://www.encyclo.nl/begrip/tolerantie> Datum van toegang: 4 Maart 2011.

Ansell, G. 2011. Cities real and imagined. *Mail and Guardian*: 6, 1 Sep.

Bakhtin, M. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Translated by C. Emerson. Minneapolis: University of Minnesota press.

Bakhtin, M. 1984. *Rabelais and his world*. Bloomington: Indiana University Press.

Barnhouse, R. 2002. Unsettling Landscapes: Two novels of cultural displacement. *The English Journal*, 91(5):96-99, Mei.

Bell, R. 2011. The Murder of Theo Van Gogh.

http://www.trutv.com/library/crime/nototious_murders/famous/theo_van_gogh/13.html

Datum van toegang: 13 Julie 2011.

Benthien, C. 2002. *Skin - on the cultural border between self and the world*. Vertaal deur Thomas Dunlap. New York: Columbia University Press.

- Bertens, E. 2003. Arthur Japin – Een schitterend gebrek.
<http://www.8weekly.nl/artikel/849/> Datum van toegang: 26 Augustus 2010.
- Bouwman, P. 2008. The Seven Deadly Sins: A Comparison between English Literature and the *Divina commedia*.
http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:vzpf4fVRO0gJ:scholar.google.com/+the+seven+deadly+sins+bouwman&hl=en&as_sdt=0,5 Datum van toegang: 3 September 2012.
- Brink, A. 1987. Vertelkunde. Pretoria: Academica
- Brits, E. 2012. Ras lê toe nie veldiep. <http://www.beeld.com/In-Diepte/Nuus/Ras-le-toe-nie-veldiep-20120816> Datum van toegang: 29 Sep.
- Burger, W. 1999. 'My simpatie' bevestig Venter as fyn stilis. *Beeld*: 7, 30 Aug.
- Burger, W. 2006. Ek stamel, ek sterwe. *Beeld*: 7, 9 Des.
- Buruma, I. 2006. Murder in Amsterdam: Liberal Europe, Islam, and the Limits of Tolerance.
 The Penguin Press: New York.
- Butler, J. 1993. Bodies that matter. Routledge: New York.
- Cirlot, J.E. 1971. A Dictionary of Symbols. Second Edition. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Cochrane, N. 2010. Venter verweef die lyflike met die historiese.
<http://www.beeld.com/Vermaak/Nuus/Venter-verweef-die-lyflike-met-historiese-20100207> Datum van toegang: 26 Augustus 2010
- Codell, J. 2007. Race: Stereotypes and multiple realisms. (*In Genre, Gender, Race, and World Cinema*, ed. J. Codell. Oxford: Blackwell Publishers. p. 213-222).
- Coetzee, A. 2000. 'n Hele os vir 'n ou broodmes. Pretoria: Van Schaik.

Coetzee, A. 2004. "They all went down to Gomottah" – An episode in the demise of the Afrikaner. (In Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar*. Content solutions.)

Crang, M. & Thrift, N. 2000. *Thinking space*. London, New York: Routledge.

Creed, B. 1993. *The monstrous feminine*. London, New York: Routledge.

Cresswell, T. 2004. *Place: a short introduction*. London, New York: Routledge.

Crous, M. 2008. Die gefassineerdheid deur die afwykende in *Landskap met vroue en slang* van Lettie Viljoen. *Stilet*, (xx:1):42-56, Maart.

De Certeau, M. 2002. Spatial stories. (In Ballantyne, A., ed. *This is Not Architecture: Media Constructions*. London: Routledge. p. 72-87).

De Haan, M. 2005. Leve de tolerantie!

<http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2676/Cultuur/article/detail/640267/2005/01/07/Leve-de-tolerantie.dhtml> Datum van toegang: 28 Augustus 2010.

De Kock, H. 2011. Om ruimte te kan skep soos Elsa Joubert. *Burger*: 24, 15 Des.

De Vries, I. 2006. 'n Tartende tien vir Horrelpoot? http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&news_id=5984&cause_id=1270 Datum van toegang: 8 April 2012.

Degenaar, J. 2000. Die spanning tussen voortbestaan en geregtigheid. *South African Journal of Philosophy*, 19(4). <http://www.oulitnet.co.za/seminaar/07degenaar.asp> Datum van toegang: 29 Augustus 2012.

Dommering, E. 2003. Tolerantie, deVrijheid van Meningsuiting en de Islam. www.ivir.nl/publicaties/dommering/tolerantie.pdf Datum van toegang: 26 Augustus 2010

Douglas, M. 2006. *Purity and Danger – An analysis of concept of pollution and taboo*. London, New York: Routledge.

Du Plessis, I. 2010. Drama (en verlies) op die plaas. *Beeld*: 14, 20 Mar.

Easthope, A. 1997. Cinécities in the sixties. (*In* Clarke, D., ed. Cinematic City. Lodon & New York: Routledge. p. 129-138).

Eco, U. 2004. History of Beauty. New York: Rizzoli International Publications.

Eco, U., ed. 2007. On Ugliness. London: Harvill Secker.

Elsevier. 2005. Politie ontkent nalatigheid zaak zoon Van Gogh.

<http://www.elsevier.nl/web/1042450/Nieuws/Nederland/Politie-ontkent-nalatigheid-zaak-zoon-Van-Gogh.htm#> Datum van toegang: 13 Julie 2011.

Emery, T. 2000. Casanova.

<http://web.archive.org/web/20080207194442/http://users.dickinson.edu/~emery/Casanova.htm> Datum van toegang: 28 September 2013.

Falconer, R. 2005. Hell in contemporary literature: Western descent narratives since 1945. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fairbanks, E. 2013. Kolskoot op Kenia se emosionele hartklop.

<http://www.beeld.com/bylae/2013-09-27-kolskoot-op-kenia-se-emosionele-hartklop>
Datum van toegang: 6 Oktober 2013.

Fearon, J.D. 1999. What is identity (as we now use the word)?

<http://www.stanford.edu/~jfearon/papers/iden1v2.pdf>. Datum van toegang: 8 April 2012.

Felluga, D. 2010. Modules on Kristeva: on the abject.

<http://www.purdue.edu/guidetotheory/psychoanalysis/kristevaabject.html> Datum van toegang: 30 Julie 2010.

Ferber, M. 1999. A dictionary of literary symbols. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press.

Forst, R. 2007. Toleration. (*In* Stanford Encyclopedia of Philosophy.

<http://plato.stanford.edu/entries/toleration/> Datum van toegang: 17 Oktober 2010).

Goffman, E. 1990. Stigma: Notes on the management of spoiled identity. London: Penguin books.

Grootes, S. 2011. Reporter's notebook: At 'Kill the Boer' case, witness tells of Malema's dark threat of mass violence. <http://www.thedailymaverick.co.za/article/2011-04-12-reporters-notebook-at-kill-the-boer-case-witness-tells-of-malemas-dark-threat-of-mass-violence> Datum van toegang: 13 Julie 2011.

Grosz, E. 1995. Space, time, and perversion. New York, London: Routledge.

Grosz, E. 2003. Bodies-cities. (In Jones, A. Feminism and visual culture reader. USA, Canada: Routledge. p. 507-513).

Hambidge, J. 2003. Venter se nuwe roman beïndruk. *Volksblad*: 7, 23 Jun.

Hannam, K., Sheller, M. & Urry, J. 2006. Editorial: Mobilities, immobilities ad moorings. *Mobilities*, 1(1):1-22, Maart.

Harrison, K. 2005. Casanova's spell. *New York Times Book Review*: 71, 12 April.

HAT (Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal.) 2005. Kaapstad: Pearson education.

Henderson, D.W. 2000. The two hearts of Kwasi Boachi. *Library Journal*, 125(19):96, Nov.

Herbst, M. 1999. Goya's Grotesque: Abjection in *Los Caprichos*, *Desastres de la Guerra*, and *Los Disparates*. Ongepubliseerde PhD verhandeling: Universiteit van Witwatersrand, Johannesburg.

Heumakers, A. 2003. Geven gaat vóór nemen.

<http://www.nrcboeken.nl/recensie/geven-gaat-vóór-nemen> Datum van toegang: 26 Augustus 2010.

Heyns, M. 2006. Elemente van die groteske realisme en karnavaleske in *Foxtrot van die vleiseters* deur Eben Venter.

<http://scholar.sun.ac.za/bitstream/handle/10019.1/1860/Heyns.pdf?sequence=1> Datum van toegang: 9 Mei 2012

Hook, D. 2004. Racism as abjection: A psychoanalytic conceptualisation for a post-apartheid South-Africa. *South African Journal of Psychology*, 34(4):672-703.

Hook, D. 2006. 'Pre-discursive' racism. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 16(3), 207-232.

Human, T. 2009. 'Santa Gamka' – veel meer as net 'tong-in-die-lies'.

<http://www.rapport.co.za/Boeke/Nuus/Santa-Gamka-veel-meer-as-net-tong-in-die-lies-20091120> Datum van toegang: 26 Augustus 2010.

Human, T. 2010. Hellevaart én herryse: Winterbach se *Die benederyk* 'n verbysterende boek. <http://www.litnet.co.za> Datum van toegang: 11 Augustus 2011.

Human, T. 2013. Vertelvermoë wat die aandag bly boei.

<http://www.beeld.com/Boeke/onlangverskyn/Vertelvermoe-wat-die-aandag-bly-bloei-20130407#> Datum van toegang: 16 April 2013.

IOM. 2013. Migrant integration. <http://www.iom.int/cms/en/sites/iom/home/what-we-do/migrant-integration.html> Datum van toegang: 10 Junie 2013.

Izod, J. 2001. Myth, mind and the screen. Understanding the heroes of our time. Cambridge: Cambridge University Press.

Japin, A. 2003. Een Schitterend Gebrek. Amsterdam: De arbeiderspers.

Japin, A. 2012. Biografie. <http://www.arthurjapin.nl/web/biografie.htm> Datum van toegang: 30 Julie 2012.

Jonckheere, W.F. 1994. Die lae lande in perspektief. Howick: Brevitas.

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

Kaschula, R.H. 2004. libhari nama-outi: The country-city divide with reference to selected Xhosa novels. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. Strangely Familiar. Content solutions.)

- Korteweg, A. 2005. De moord op Theo van Gogh: Gender, religie en de strijd over de integratie van migranten in Nederland. *Migrantestudies*, 21(4):205-223.
- Kristeva, J. 1982. Power of Horror. Vertaal deur Leon. S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Krog, A. 2009. A new ancestor for our alienated Afrikaner youth.
<http://www.timeslive.co.za/sundaytimes/article183988.ece> Datum van toegang: 16 Maart 2011.
- La Vita, M. 2009. Murray la Vita kuier by Eben Venter in vandag se By.
<http://leeskring.lefora.com/2009/10/24/murray-la-vita-kuier-by-eben-venter/> Datum van toegang: 26 Augustus 2010.
- Larsen, S.E. 2007. Boundaries – Ontology, methods, analysis. (In Schimanski, J. & Wolfe, S. eds. Border poetics de-limited. Germany: Wehrhahn Verlag. p.97-113).
- Loots, S. 2003. Eben Venter geen globale skepsel – hy wil sy vyftigste hiér vier. *Rapport*: 17, 13 Jul.
- Maccormack, P. 2006. Pleasure, Perversion and Death – three lines of flight for the viewing body. <http://www.cinestatic.com/trans-mat/MacCormack/PPDintro3.htm> Datum van toegang: 19 Februarie 2009.
- Malan, L. 1997. Vigs-tema 'n literêre prestasie. *Rapport*: 26, 26 Jan.
- Marais, D. 2006. Vir die vakansiekoffer. *Insig*: 82, 1 Des.
- Merriam-Webster. 2010. Abject. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/abject> Datum van toegang: 30 September 2010.
- Msimang, C.T. 2004. Country, Farm and City life in Zulu literature. (In Van Der Merwe, C.N., ed. Strangely Familiar. Content solutions.)
- Mulder, E. 1987. Freud en Orpheus. Of hoe het woord de muziek verdrong. Utrecht: HES Uitgevers.

Murphy, A. 2007. Two concepts of 'tolerancja'. Paper delivered at the International Interdisciplinary Conference on Literature, Culture, and Tolerance, Institute of Theory of Literature, Theatre and Audio-Visual Arts, Łódź, Poland.

Nel, A. 2007. Die representasie van die stad in Aan die ander kant van die stad deur Herman Wasserman. *Stilet*, 19(2):26-42.

Nel, A. 2012. The repugnant appeal of the abject: cityscape and cinematic corporality in *District 9*. *Critical Arts*, 26(4):547-569.

OECD/SOPEMI. 2011. International Migration Outlook Annual Report 2011. Parys: OECD.

Oliver, K. 1998. Kristeva and Feminism. <http://www.cddc.vt.edu/feminism/kristeva.html>
Datum van toegang: 30 Julie 2010.

Pallasmaa, J. 2008. Existential homelessness – placelessness and nostalgia in the age of mobility. (In Bergmann, S. & Sager, T., eds. *The Ethics of mobilities*. Burlington: Ashgate. p. 143-156).

Postma, M. & Slabbert, M.N. 2008. Memory, history and oblivion in Horrelpoot by Eben Venter. *Literator*, 29(2):47-64, Augustus.

Riggle, E. en Gouws, A. 2003. Political tolerance in South-Africa: self-discrepancy and change. *Politikon*, 30(2):149-163.

Roos, H. 2006. Die Afrikaanse prosa 1997 tot 2002. (In Van Coller, H.P. *Perspektief & Profiel – 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis 3*. Pretoria: Van Schaik. p. 43-104).

Ross, R. 2009. *A concise history of South Africa*. Cape Town: Cambridge.

Ruck, N. 2009. Some Historical Dimensions of the 'Dialogical Body': From Bakhtin's Dialogical Grotesque Body to the Monological Body of Modernity. *Psychology & Society*, 2(1):8-17.

Russell, C. 2007. 'Two terrorists walk into a bar ...' and other jokes for an anxious age: reflections on humor and the interests of tolerance. Paper presented at the International

Interdisciplinary Conference on Literature, Culture, and Tolerance, Institute of Theory of Literature, Theatre and Audio-Visual Arts, Łódź, Poland.

Saharso, S. 2003. Culture, Tolerance and Gender. *The European Journal of Women's Studies*, 10(1):7-27.

Samers, M. 2010. Migration. USA, Canada: Routledge.

Satyo, S.C. 2004. Two centres: City and country in selected Xhosa texts. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar*. Content solutions.)

Schimanski, J. & Wolfe, S., eds. 2007. *Border poetics de-limited*. Hannover: Wehrhahn.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008a. <http://borderpoetics.wikidot.com/textual-border>

Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008b. <http://borderpoetics.wikidot.com/topographic-border>

Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008c. <http://borderpoetics.wikidot.com/temporal-border>

Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008d. <http://borderpoetics.wikidot.com/symbolic-border>

Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008e. <http://borderpoetics.wikidot.com/epistemological-border> Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Schimanski, J. & Wolfe, S. 2008f. <http://borderpoetics.wikidot.com/border-zone> Datum van toegang: 20 Julie 2009.

Scholtz, L. 2010. Draai regs, maar hou links verby... *Die Beeld*: 8, 30 Okt.

Scholtz, L. 2010a. Verregse wat 'n kabinet kan sink. *Die Beeld*: 18, 17 Okt.

Shabot, S.C. 2007. The grotesque body: fleshing out the subject. (*In* Horstkotte, S. & Peeren, E., eds. *The shock of the other: situating alterities*. Amsterdam, New York: Rodopi. p. 57-67).

Smith, F. 1999. Roman breek nie deur eie oppervlak. *Die Burger*: 6, 20 Okt.

Söderblom, K. 2008. The phenomenon of mobility at the Frankfurt International Airport – Challenges from a theological perspective. (*In* Bergmann, S., ed. *The ethics of mobilities*. Burlington: Ashgate. p. 177-193).

Soja, E. 2006. Cityscapes as cityspaces. (*In* Lindner, C. ed. *Urban Space and Cityscapes*. London: Routledge).

Spoormans, G. 1998. De paradox van de tolerantie. Een casestudy over Kader Abdolah. (*In* Van Lierop-Debrauwer, H., Peters, H. & De Vries, A., eds. *Een gat in de grens: Ontwikkelingen in literatuur en onderwijs*. Tilburg: Tilburg University Press. p. 77-86).

Stahle, N. 2004. The road returning: a Post-apartheid perspective of country and city in Paton's *Cry, The beloved country*, Abraham's *Mine Boy*, and Venter's *Swart Pelgrim*. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar*. Content solutions.)

Steinmair, D. 2013. Pa is spilpunt van Venter se nuwe roman.

<http://www.dieburger.com/Vermaak/Nuus/Pa-is-spilpunt-van-Venter-se-nuwe-roman-20130205#> Datum van toegang: 16 April 2013.

Taljad, M. 2002. Herkoms en identiteit in “Die swye van Mario Sylviati” (Ettienne van Heerden) en “De naam van de vader” (Nelleke Noordervliet). Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. (Thesis – MA).

Thacker, A. 2003. *Moving through modernity*. Manchester University Press: Manchester; New York.

Van Coller, H.P. 1995. Die Afrikaanse plaasroman as ideologiese refleksie van die politieke en sosiale werklikheid in Suid-Afrika. *Stilet*, VII(2):22-31, September.

Van Coller, H.P. 2006. Die representasie van plaas dorp en stad in die Afrikaanse prosa. *Stilet*, XVIII(1):90-113, Maart.

Van Der Merwe, C.N. 2004. The Farm in Afrikaans Fiction: the History of a concept. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar – South African Narratives in Town & Countryside*. Content solutions.)

Van Der Merwe, C.N. & Saunders, C. 2004. Introduction. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar – South African Narratives in Town & Countryside*. Content solutions.)

Van Heerden, E. 2005. *In stede van die liefde*. Kaapstad: Tafelberg.

Van Niekerk, A. 2009. Santa Gamka dra by die literêre diskoers rondom postapartheid. http://www.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=78372&cat_id=558
Datum van toegang: 26 Augustus 2010.

Van Nierop, L. 1998. *Seeing sense: on film analyses*. Pretoria: Van Schaik.

Van Schalkwyk, P., Du Plooy, H. & Carstens, W.A.M. 2002. Karolina Ferreira (1993) van Lettie Viljoen en Vincent van Gogh se “Die Nagkafee” (1888): ’n ruimtelik-koherente lesing. *Literator*, 23(2):199-221, Augustus.

Van Schalkwyk, P. 2003. *Horisonne: mites oor die moontlike in kontemporêre verhalende tekste van Suid-Afrika en die Nederlandse taalgebied*. (Thesis – PhD).

Van Schalkwyk, P. 2009. ‘Against extremity’: Eben Venter’s *Horreelpoot* (2006) and the quest for tolerance. *Critical Arts*. 23(1):84-104.

Van Schalkwyk, P. 2011. Homo sacer: uitsondering en relasie in Eben Venter se *Santa Gamka* (2009). *Stilet*, XXIII(2):203-217, September.

Van Wyk Smith, M. 2004. From “Boereplaas” to Vlakplaas: The farm from Thomas PRingle to J.M. Coetzee. (*In* Van Der Merwe, C.N., ed. *Strangely Familiar*. Content solutions.)

- Van Wyk, J. 1995. Some Afrikaans novels of 1993. *Alternation*, 2(1):149-151.
- Van Zyl, J. 1999. Eben wil nou vanuit ander se binnekamers skryf. *Die Burger*: 9,23 Jul.
- Venter, E. 2000. Oorblyfsels van 'n skrywerstoer. *Insig*: 48, Maart.
- Venter, E. 2009. Santa Gamka. Kaapstad: Tafelberg.
- Veraart, K. 2006. 'Schitterend Gebrek' vol elegante details van ijdelheid.
[http://www.volkskrant.nl/kunst/article362909.ece/Schitterend Gebrek vol elegante details van ijdelheid](http://www.volkskrant.nl/kunst/article362909.ece/Schitterend_Gebrek_vol_elegante_details_van_ijdelheid) Datum van toegang: 26 Augustus 2010.
- Viljoen, L. 2003. Die boog van begeerte. *Burger*: 11, 21 Jul.
- Viljoen, L. 2009. Ons ongehoorde soort. Sun Press: Stellenbosch.
- Viljoen, L. 2009a. Santa Gamka, deur Eben Venter.
<http://blogs.dieburger.com/boekredaksie25/santa-gamka-deur-eben-venter> Datum van toegang: 26 Augustus 2010.
- Vuijsje, R. 2008. Alleen maar nette mensen. Amsterdam: Nijgh en van Ditmos.
- Wasserman, H. 1997. Pynlik eerlike roman pak 'n uiters aktuele tema. *Die Burger*: 5, 15 Jan.
- Wasserman, H. 2002. Ontluistering van plaas toon einde van 'n era. *Beeld*: 2, 27 Mar.