

# 'n Nuwe bedeling, 'n ou bewussyn: Die verhale van 'n lyfeiene

Jan K. Coetzee

---

Jan K. Coetzee, Departement Sosiologie, Universiteit van die Vrystaat

---

## *Opsomming*

Ons era word wêreldwyd gekenmerk deur betogings, opstand, stakings en burgerlike verset. Ook in Suid-Afrika gaan min weke verby sonder protesoptredes, arbeidsonrus en verset teen misbruik en uitbuiting. Dis deels toe te skryf aan 'n ontwikkelde sin vir menseregte en 'n wye reeks vryhede. Tog is dit waar dat nie almal hulle vereenselwig met en meedoen aan optredes soos voorgestel deur die propagandiste van verset en oproer nie. Dit lyk selfs op die oog af of sommige van die wat hulle weerhou van openlike protes en betogings, onderdrukking of uitbuiting as deel van die daaglikse werklikheid aanvaar.

Hierdie artikel plaas die soeklig op 'n enkele individu en sy lewensverhale. Die verhale word geplaas teen die agtergrond van die sosiale struktuur waarbinne hy sy leefwêreld beleef. Die lig val op hom as deelnemer aan 'n dinamiese proses wat sigself afspeel binne die teenoormekaargestelde pole van solidariteit en verdeling, vryheid en onderdrukking, mag en magteloosheid, kapitaal en armoede, ondergeskiktheid en gelykheid. Binne die raamwerk van 'n kwalitatiewe benadering is die epistemologiese implikasie dat dit moontlik is om sy beleving van die sosiale struktuur bloot te lê deur middel van sy persoonlike verhale.

As deel van 'n kort ontleding van die postdemokratiese Suid-Afrika word veral gefokus op kritiek teen die ANC-regering as sou 'n vorm van "slawe-mentaliteit" by laasgenoemde waargeneem kon word. Kritici bring die aanvanklike omsigtigheid en huiwering om radikale transformasie teweeg te bring, in verband met 'n oormatige begeerte om aanvaar te word en om aan die wêreld te toon dat die voormalige bevrydingsbeweging gemaklik is met die reëls van die vrye wêreld. Voeg hierby dat die meerderheid swart Suid-Afrikaners onbemagtig gebly het en dat gebrekkige politieke emansipasie oor 'n wye spektrum bespeur word, en die gebruik van die woord *slawe-mentaliteit* vind verdere inslag.

Die suggesties in die woord *slawe-mentaliteit* word verder gevoer en die begrippe *slawerny*, *knegskap* en *lyfeienskap* word kortliks bespreek. Die verhaal van 'n enkele navorsingsdeelnemer word in die tweede helfte van die artikel blootgelê. Sy verhaal resoneer met verskeie dimensies van lyfeienskap.

Alhoewel hy nie die wettige eiendom van 'n ander is nie, is hy oor sy ganse leeftyd deur gebruike, ooreenkomste en 'n politieke werklikheid verplig om op die grond van die werkgewer te bly en te werk. Onder meer word sy beskouings oor sy identiteit, sy konsepsie van plek en ruimte, sy godsdienbeskouing en sy beleving van onderdrukking onder die vergrootglas geplaas. Die artikel sluit af met enkele opmerkings oor die noodsaak om opnuut te besin oor ongelykheid, ontoereikende deelname en die dekoloniserings van die individuele leefwêreld.

**Trefwoorde:** beleving; dissipline/straf; godsdien; grondwetlikheid; identiteit; knegskap; leefwêreld; lyfeienskap; menseregte; ongelykheid; opstand; plek/ruimte; slawerny; sosiale struktuur; swaarkry; transformasie

### *Abstract*

#### **A new dispensation, an old consciousness: The narratives of a serf**

In many parts of the world narrative accounts of the everyday are embedded in contexts of crisis and change, of revolution and uprising. Often these are the narratives of the youth, the workers and those negotiating power. These accounts convey the energetic passion of individuals as well as the cumulative urge released by incitement in groups. The precise nature and underlying dynamics of the international crises and revolutions may differ, but similar elements link these situations. The most important common denominator is the highly developed sense of human rights in the contemporary world.

The article starts off by briefly focusing on predominantly young activists who voiced their rejection of domination, poverty and exclusion. Voices raised in London, Birmingham, Manchester, Paris, Cairo, Tunis, Tripoli, Algiers, Lagos, Bakamo, Khartoum, Mogadishu and Marikana tell a story of people who believe that anarchy and resistance in any form are acceptable. But not all are prepared to join uprisings and challenge oppressors. In all societies undergoing transition and revolution there are those who do not participate in the riots and the protests. It might even seem as if this group accepts oppression as part of their everyday reality. This article focuses on these people who do not join in when the protests get going, who seem to accept suppression as part of everyday life.

In trying to explain the way in which people experience their everyday reality the article proceeds from the assumption that this reality is dynamic and multidimensional. The position of an individual in the everyday reflects the sum total of elements constituting her/his life-world. Individuals actively constitute their everyday life. This everyday life is, therefore, a composite series of micro-experiences. To try to understand it, the sociologist relies on the accounts of individuals experiencing their life-world within a wider social reality. The view that the meaning, nature and impact of the everyday are

revealed through individual experience led the author to the narratives of Abraham Meyer (pseudonym). He is a farm worker of mixed race, now sixty-eight years of age. Interviews with Abraham Meyer conducted over a period of two years were digitally recorded and transcribed verbatim. In order to understand his narrative within its context it is important to situate it within the reality of the South African social structure.

Abraham comes from the complex reality of what is known as post-democratic South Africa – initially lauded as a political miracle and a glowing prospect of a new humanity. But euphoria surrounding the potential for transformative revolution and the elimination of inequality gradually gave way to the realisation that the gap between rich and poor in South Africa is, if anything, widening. Commentators pointed out that although the new government came to power with an overwhelming mandate and a radical agenda, little drastic transformation was introduced during the first period after it took over the reins. The emphasis on reconciliation coincided with a strong premium on loyalty and discipline – significant attributes that were specifically cultivated among those of the new elite who had been subjected to long periods of political incarceration during apartheid. During this time there was, on the other hand, a vociferous chorus from the influential white press propagating the need to retain business confidence. Although there was the brave, successful resistance to apartheid, there appeared to be, shortly after the new government's coming to power, the fear that any error could lead to a path of collapse so often found in the rest of Africa. These attitudes towards governance and restitution, action and caution, revolution and order led to the use of the phrase *slave mentality* among critics of the ANC as early as the first year of democracy. In *The Guardian* of 3 August 1994 Jonathan Steele speaks about “an inordinate desire to be accepted and legitimized by showing the movement can conform to the old establishment's rules”, echoing the thought of Frantz Fanon, expressed decades earlier, that white racism destroyed the black person's pride to such an extent that the victim's only unquantifiable aspiration was to be accepted by the white society.

The phrase *slave mentality* provides an important connection to the broad context within which the narrative of Abraham Meyer is situated. The concepts *slavery*, *bondage*, *servitude* and *serfdom* are briefly analysed. The condition of serfdom does not come about overnight. It becomes institutionalised over an extended period of time and the condition, custom or agreement that follows is the result of a widely accepted process of intersubjective sedimentation. The extended period during which the social position, bargaining power, privileges and duties had been objectified and sedimented led to clearly crystallised social patterns and accepted behaviours. The lived experiences of persons who are subjected to serfdom are often severely constrained by the social conventions that result from these social patterns, practices and accepted behaviours.

This article aims to illustrate the experiences of an individual and how this individual looks back on a life of inclusion and exclusion, freedom and conformity, exploitation and equality. The narratives of an individual about her/his actions, positions, constitution of meaning and experience can unlock all the dimensions of a life lived and can tell us something about the society in which we live. What light does Abraham's story shed on participatory development, capacity building and the right to live in a world that makes his life feel meaningful to him? What does it tell us about his identity, aspirations, visions of transformation/salvation and his movement in a direction that he deems desirable?

The reader encounters Abraham's views of himself and the way in which he lives with other people. Does he experience a sense of belonging to the space where he has lived his whole life? To what extent do his views on religion reflect elements of his own identity? Did he experience suppression during apartheid, and how does he feel about subordination? His narratives can at best reveal only a small part of his deeper experiences. But the tiny window that they open tells us a little about the way in which his life had been structured by the old South Africa. His stories remind us that a person can always be more than what she/he is at a given moment. Progress on the way to a better society is created by the continual affirmation of meaning and by the decisions made by individuals to create a meaningful life. A free society creates conditions for the actualisation of each individual's full potential (personhood). In terms of this description South Africa has not yet reached full freedom.

A strange but recurring phenomenon in life is that a large number of people who are treated badly, suppressed, exploited, and even enslaved, never come to reject this treatment explicitly. Without casting judgement on Abraham's views and without attempting to prescribe the right way to live, the social scientist cannot simply be a pragmatic liberal who merely reflects what others confide in her/him. The stories of a fellow South African like Abraham can help us to understand more deeply the experience of inequality and the inadequate participation of a large part of our society in the making of a democracy.

**Keywords:** constitutionality; discipline/punishment; experience; human rights; identity; inequality; life-world; place/space; rebellion; religion; serfdom; servitude; slavery; social structure; struggling; transformation

## **1. Ongelykheid en mag in die vroeë 21ste eeu**

Bykans sonder uitsondering word die hedendaagse verhale van krisis, omwenteling en opstand die vertellings van jeugdiges, werkers en maghebbers. Hulle vertel meestal van jong, kragdadige drif, van individuele waagmoed en van die kumulatiewe aandrang wat spruit uit opgesweepte

emosie. Die fatalisme wat vloei uit die gesamentlike bewuswording dat die teenswoordige bedeling geen verbetering in hulle lewens teweeg bring nie, vind dikwels vrugbare teelaarde in jong verontregte harte. Die kontemporêre Suid-Afrikaanse geskiedenis bevestig die heldemoed en impulsiwiteit van jong aktiviste. Die slagting van Sharpeville in 1960, die Soweto-opstand van 1976, die dood van Steve Biko die jaar daarna en die vlae van protesoptogte en verzet wat aanleiding gegee het tot die proklamering van die verskillende noodtoestande gedurende die stuiptrekkings van die apartheidsregime onderstreep die verband tussen jeugdigheid, aktivisme en oproer oor die laaste halfeeu van die Suid-Afrikaanse beweging op weg na demokrasie.

Dit is nie net in kontemporêre Suid-Afrika waar verzet en jeugdigheid hand aan hand gaan nie. In Augustus 2011 breek onluste uit in Londen, Birmingham en Manchester en vir dae aaneen is televisieskerms oorlaai met beeldmateriaal van openlike anargie, vandalisme en plundering. Hierdie oproer het onmiddellik beelde opgeroep van Oktober 2005 se straatopstande in Frankryk. Aangevuur deur die dood van twee tienerjariges tydens skermutselinge met die Franse polisie in Parys, het brandstigters amok gemaak en het honderde motorvoertuie in vlamme opgegaan. Eers ná die afdwing van aanklokreëlings, gepaard met polisiehardhandigheid, is orde herstel.

Die mees radikale oproer en verzet van die huidige millennium het ongetwyfeld plaasgevind tydens die revolusionêre golf van betogings, opstand, gewelddadige burgeroorlog en omverwerping van gesag wat met die Arabiese Lente gepaardgegaan het. Sedert Desember 2010 het die een regering na die ander aan die noordelike soom van Afrika tot 'n val gekom. Die volgehoue burgerlike weerstand, opmarse, veldtogte, stakings en geweldpleging is aanvanklik meedoënloos teengestaan. Maar algaande het die druk en deursettingsvermoë van obsessiewe revolusionêres die oorhand gekry. Vanaf Kaïro tot Tunis, Tripoli en Algiers het die voortgesette protes tot die val van gevestigde regerings en die beëindiging van lang periodes van diktatoriale oorheersing gelei.

Vanaf die gordel rondom die Middellandse See weef 'n ketting van ongenoeë en rebellie algaande suid oor ander stede van die Afrika-kontinent. Sporadiese geweld in Lagos (Nigerië) ontvang dikwels weinig nuusdekking en toe honderde protesteerders in Januarie 2012 versperrings in die sakekern van Lagos oprig en in die strate vure aansteek, het die internasionale nuusmedia die kop weggedraai. Eweneens gaan die versetoptogte deur studente en selfs minderjariges in die strate van Afrika se snelgroeiendste stad, Bakamo (Mali), oor die afgelope paar maande ongesiens verby. Berigte van die ernstigste betogings in dekades oor stygende lewenskoste in Khartoem (Soedan) haal eweneens nie die hoofnuus nie (McNeish 2013). Die plan om bykans 300 000 ontworteldes in Somalië se hoofstad, Mogadisjoe, onder dwang uit tydelike kampe te verwyder, het vroeg in 2013 die aandag van Amnestie Internasionaal getrek, maar nie juis opslae in nuuskantore veroorsaak nie. Die ketting van verzet en reaksie het lank reeds sy weg suidwaarts gevind en die polisieoptrede

tydens die Lonmin-staking in Marikana in Augustus 2012, waartydens 44 mynwerkers hulle lewens verloor het na 'n reeks gewelddadige stakings, het wye reaksie ontlok. Oor die afgelope jaar gaan daar in Suid-Afrika min weke verby waartydens daar nie protesoptredes, arbeidsonrus en voorvalle van burgerlike verset oor die lengte en breedte van die land aangeteken word nie.

Die presiese aard en onderliggende dinamika van die internasionale krisis en omwenteling verskil van een deel van die wêreld na die volgende. Tog is daar soortgelyke elemente en gemeenskaplike kenmerke wat die ketting van onafhanklike situasies aan mekaar verbind. Die belangrikste gemene deler is die vry algemeen voorkomende en hoogs ontwikkelde sin vir menseregte in die hedendaagse wêreld. Die Verenigde Nasies se Universele Verklaring van Menseregte stel 'n basis daar in terme waarvan die 21ste-eeuse mense aan hulleself 'n wye spektrum van regte en vryhede toeken. Die gevolg hiervan is dat 'n toenemende persentasie mense in ons tyd hulleself die volgende toeien:

- Menseregte en fundamentele vryhede
- Die vryheid om uiting te gee aan menings
- Die reg en aanspraak op 'n onafhanklike regstelsel
- Toegang tot 'n vrye, onafhanklike media
- Die reg op protes en deelname aan burgerlike verset. (VN s.j.)

'n Verdere aspek wat die voorgaande voorbeelde van protes, opstand en onrus aan mekaar verbind, is die feit dat dit onder relatief jong lae van die bevolking voorkom. Die protes, opstand en onrus vind ook 'n vrugbare teelaarde onder daardie dimensie van die bevolking wat ervaar dat hulle grootliks uitgesluit word van die ekonomiese voordeel wat groter internasionale ontwikkeling en globalisering teweegbring. Voeg hierby die beleving van die situasie as een ten opsigte waarvan die protagoniste van die revolusionêre optrede voel dat hulle nie deel is van die samelewing soos wat dit met verloop van tyd tot stand gekom het nie – en dat hulle aandring op hulle reg op vryheid, inspraak en bevoordeling.

Te midde van opeenvolgende vlae van opstand en pogings tot magsomverwerping wat die kontemporêre toneel oorheers, probeer hierdie artikel die fokus wegdraai na diegene wat hulle nie by verset en burgerlike protes skaar nie. Hierdie groep blyk meestal in die minderheid te wees, maar die lae profiel wat hulle handhaaf en die afwesigheid van mediablootstelling en breë simpatieke aanvaarding, regverdig nie 'n stilswye oor hulle bestaan nie. Binne die raamwerk van 'n sosiologie van die alledaagse lewe beklemtoon hierdie benadering 'n belangrike faset van die sosiale werklikheid: dat die leefwêreld van gewone mense dikwels boekdele spreek oor die kompleksiteit van saamlewe en samelewing. Om hierdie rede draai hierdie artikel die soeklig weg van die groter strukture waarbinne ekonomiese mag, politieke organisasies, die groeperinge van werkers en vakbonde, die ingryping van godsdienstige kollektiwiteite en kulturele invloedsfere sigself afspeel. Deur op

die oënskynlik onbeduidende ervaringe van 'n enkeling te konsentreer, kan ons heelwat leer oor die wyse waarop die groter samelewingstrukture die alledaagse werklikheid van individue beïnvloed.

## 2. 'n Interpretasie-raamwerk

Die dissipline van die sosiologie is onlosmaaklik gekoppel aan die noodsaak om te besin oor die aard en omvang van krisisse en veranderinge in die samelewing. Nie alleen het sosiologie as sosiale wetenskap gegroei uit die behoefte om die ingrypende veranderinge te verklaar en te ontleed wat Wes-Europa te beurt geval het na aanleiding van die kettingreaksie van politieke transformasie, industriële omwentelings en sosiale rekonstruksie wat op die revolusies in laat 17de-eeuse en 18de-eeuse Frankryk, Engeland en Duitsland gevolg het nie. Die relevansie van sosiologiese ontledings in die hedendaagse samelewing is steeds gekoppel aan die dissipline se vermoë om oor krisisse en veranderinge van ons tyd en dag sinvolle uitsprake te maak. Wat leer ons uit Karl Marx se fokus op die oorsprong van mag en konflik in ons samelewing? Wat kan Emile Durkheim ons wysmaak oor die effekte van eksterne, sosiaal-bepalende kragte op die wyses waarop groepsverhoudinge hulle afspeel? Wat is die invloed van toenemende rasionalisering op die optrede van mense wat op ander wyses blootgestel is aan uiteindelijke waardes (waarvoor Max Weber ons gevoelig gemaak het)? Natuurlik kan die klassieke denkers nie 'n volledige verklaringsraamwerk vir die hedendaagse wêreld daarstel nie. Beck (2000) wys ons op die beperkte bruikbaarheid van die sosiologiese konsepte soos deur die klassieke denkers vir ons nagelaat.

Beck (2000) praat selfs van 'n "epochal break" tussen die eenmalige wêreld wat hoofsaaklik op tradisionale gebaseer was en die nuwe wêreld wat op moderniteit gevestig is. Hy bou 'n argument ter staving van die uitgangspunt betreffende die beperkte bruikbaarheid van sentrale sosiologiese begrippe soos aangetref in die werke van die grondleggers van die sosiologie. Ek is dit met Beck eens dat die konvensionele tweeledige onderskeid tussen tradisionale aan die een kant en moderniteit aan die ander 'n vereenvoudigde en naïewe denkwysie openbaar. Tradisionale vergestalt nie 'n klinkklare toestand met 'n religieus-militaristiese onderbou, teenoor moderniteit met sy industriële en vreedsame onderbou nie (Spencer 1908). Tradisionale is nie sonder meer gelyk te stel aan die lewende organisme van *Gemeinschaftlichkeit*, terwyl moderniteit 'n meganiese samevoeging van individuele lede van die *Gesellschaft* reflekteer nie (soos aangevoer deur Tönnies 2012). Tradisionale en die sakrale staan nie teenoor moderniteit en die sekulêre nie (Becker 1950 se opvatting). In die sosiale werklikheid is daar selde duidelike en onderling uitsluitende kategorieë van moderniteit en tradisionale. Moderniteit stel sy eie tradisie daar (Coetzee 2001:42), en moderniteit sluit meestal elemente van tradisionale in. Tradisie kan selfs 'n sterk stimulus vir moderniteit skep. Daarom word die onderskeid tussen moderniteit en

tradisionaliteit dikwels vaer in die konteks van hedendaagse internasionaal-globale netwerke.

Die inleidende gedeelte tot hierdie artikel skets 'n beeld van oorwegend jong aktiviste wat deur oproer, verset en geweldpleging hulle stem uitbring teen oorheersing, armoede, inperking en uitsluiting. Die voorbeelde van onrus, protes en burgerlike weerstand in Londen, Birmingham, Manchester, Parys, Athene, Kaïro, Tunis, Tripoli, Algiers, Lagos, Bakamo, Khartoem, Mogadisjoe en Marikana vertel 'n verhaal van jong opstandelinge vir wie enige prys waarteen bevryding bekom kan word of waarteen minagting teenoor die bestaande orde vertoon kan word, aanvaarbaar is. Hulle fanatiese verwerping van die bestaande bedeling en die wyse waarop hulle selfs van die mees elementêre geborgenheid wat dikwels geleë is in die beskutting van bestaande orde afstand doen, reflekteer 'n ongenaakbare aanvaarding: enige vorm van anargie en verset teen die bestaande orde is die moeite werd. Teen hierdie agtergrond gesien, is die eerste vraag wat opkom: Wat gee aanleiding tot doodsveragte opstand en wat voed die drang om die status quo die stryd aan te sê? Dit is egter nie die oogmerk van hierdie artikel om hierdie vraag te probeer beantwoord nie. Sodanige antwoord sou ons bring by die meer abstrakte vlakke van makrososiologiese probleme, sosiale sisteme/strukture en sosio-ekonomiese formasies.

Vir die doeleindes van hierdie artikel is dit minder belangrik om die sistemiese probleme van die nuwe Suid-Afrika te ontleed. Die klem is op die alledaagse leefwêreld van individue wat hulle tussen ander individue bevind. Saam met die vraag na die oorsprong van die versetoptrede van groot dele van die bevolking kom 'n ander vraag na vore: Waarom is daar onder ander dele van die bevolking 'n groter mate van aanvaarding van swaarkry, onderdrukking en minagting wat menseregte betref? Dit is duidelik dat nie almal hulle vereenselwig met die optrede van die propagandiste van verset en oproer nie. Aktiviste is meestal 'n klein groep. Groot getalle staan neutraal wanneer dit by die daadwerklike uiting van protes en opstand kom. Hulle mag die beginsels waardeur die aktiviste voortgedryf word, onderskryf en ondersteun, maar hulle weerhou hulle daarvan om in die stryd betrokke te raak. 'n Verdere groep kan onderskei word: diegene wat hulle nie met die radikale optrede van die protesterendes vereenselwig nie. In alle samelewings waar traumatiese en gewelddadige veranderinge teweeggebring word, is daar 'n groep wat nie meedoen aan die verset teen die bestaande orde nie. Op die oog af lyk dit of hierdie groep passief die onderdrukking as deel van die daaglikse werklikheid aanvaar. Dit is op diegene wat nie aan opstand, oproer en protes meedoen nie dat hierdie artikel fokus.

Hierdie artikel vertrek van die uitgangspunt dat hoewel die sosiale konteks waarbinne ons lewe, 'n objektiewe en gepatroneerde dimensie het, dit terselfdertyd waar is dat die sosiale werklikheid die voortdurende produk is van die besluitneming, handeling en bewussyn van individue wat hulle binne hierdie sosiale konteks bevind. In hierdie verband vind ek aansluiting by



Pierre Bourdieu se werklikheidsbeskouing wat gebaseer is op die saamweef van strukturalistiese en konstruktivistiese elemente (sien Bourdieu en Wacquant 1992:11). Hiervolgens word objektiewe strukture (die empiries-konkrete dimensies van ruimtes en posisies binne hierdie werklikheid) direk in verband gebring met deurleefde ervaring en ingesteldhede wat optrede binne die objektiewe struktuur beïnvloed.

Die logiese uitvloeisel van die aanname dat die sosiaal-strukturele verdelings van die saamleef van mense onafskeidbaar verbind is aan die beleving van hierdie sosiale werklikheid, is 'n aanvaarding van die beginsel dat dit nie moontlik is om die Suid-Afrikaanse sosiale struktuur alleen in konkrete terme te omskryf nie. Die breë sosiale klimaat (sosiale struktuur) waarbinne groepe en gemeenskappe leef, is saamgestel uit 'n reeks teenoor mekaar staande dimensies. Anders gestel, die sosiale struktuur is die gekombineerde stel van gemiddelde posisies en ingesteldhede van die grootste gedeelte van die lede van die samelewing ten opsigte van die volgende:

- solidariteit en verdeling
- vryheid en onderdrukking
- mag en magteloosheid
- kapitaal en armoede
- ondergeskiktheid en gelykheid.

Die sosiale kontekste van ons lewens bestaan nie maar net uit 'n lukrake verskeidenheid van gebeure of optredes nie. Ons sosiale opset en leefwêreld word voortdurend saamgestel, en binne die pole van die bostaande vyf kontinuums speel die alledaagse lewe sig af. Ons gesamentlike posisies op die verskillende skale tussen die pole van solidariteit en verdeling, vryheid en onderdrukking, mag en magteloosheid, kapitaal en armoede en ondergeskiktheid en gelykheid stel die patrone van ons lewens en ons verhoudinge met ander daar. Hierdie konteks of sosiale struktuur is nie 'n fisiese werklikheid wat onafhanklik van ons as mense bestaan nie. Ons is voortdurend besig om ons leefwêreld daar te stel en te belewe. Dit is met hierdie feite as uitgangspunt dat hierdie artikel die ervaring van 'n individu onder die vergrootglas plaas en probeer verstaan hoe hierdie persoon verandering belewe.

My omskrywing van die sosiale struktuur impliseer 'n dinamiese verskynsel met verskeie dimensies. Die individu word nie sonder meer 'n vaste posisie ten opsigte van enige van hierdie dimensies toegeken nie. Sy/hy is 'n aktiewe deelnemer aan die kontinuum wat die sperwydtes van elk van die onderskeie dimensies verteenwoordig. Solidariteit en verdeling stel gevolglik die twee uiterstes van 'n veelvoudige skaal voor en die individu bevind haar/hom êrens tussen die uiterstes van solidariteit en verdeling in soverre dit haar/sy beleving van hierdie dimensie van die sosiale struktuur betref. Dieselfde geld die beleving van die dimensie met vryheid aan die een pool en onderdrukking aan die ander pool; met mag en magteloosheid as 'n spektrum; met kapitaal en

armoede (nie alleen ekonomiese kapitaal en armoede nie, maar ook sosiale, kulturele en politieke kapitaal) as 'n spektrum en met ondergeskiktheid en gelykheid as 'n spektrum. Die posisie van 'n individu binne die sosiale struktuur is derhalwe die gesamentlike en gekombineerde somtotaal van elemente wat haar/sy totale leefwêreld uitmaak. Hiervolgens is die sosiale struktuur nie 'n amorfe gemene faktor nie. Elke individu dra aktief by tot die daarstelling van die sosiale struktuur.

Die epistemologiese implikasie van hierdie beskouing oor die sosiale struktuur is dat dit moontlik is om die betekenis van die begrip *sosiale struktuur* alleen deur middel van die persoonlike beleving hiervan deur individue bloot te lê. Die klem val op die ervaring van die leefwêreld en op die verhale van betekenisvolle deelname of passiewe onderhorigheid. Die sosiale struktuur is derhalwe 'n saamgestelde reeks van mikro-ervaringe. En om hierdie reeks van mikro-ervaringe te verstaan, is die sosioloog aangewese op die mededelings en onthullings soos verhaal deur individue wat hulle leefwêreld binne die sosiale werklikheid belewe. Die ervaring van die sosiale struktuur soos deur individue verhaal, stel 'n rituele ketting van interaksie daar (Collins 1981:985; Coetzee 2001:129) in terme waarvan ons die werklikheid geleidelik beter begryp. Die sosiale struktuur word hiervolgens 'n gesamentlike naamwoord vir individuele optredes, individuele daarstelling van betekenis en individuele ervaring. Die uiteindelijke empiriese geldigheid van die begrip *sosiale struktuur* hang gevolglik saam met die mikrovertaling hiervan deur middel van die individuele verhale hieromtrent.

Die siening dat die betekenis, aard en impak van die sosiale struktuur blootgelê word deur die verhale van individue se beleving hiervan, het my gelei na Abraham Meyer ('n skuilnaam). My gesprekke met Abraham Meyer, gevoer oor 'n periode van bykans twee jaar, is digitaal opgeneem en woord vir woord getranskribeer. Tydens ons aanvanklike ontmoetings, asook ten aanvang van elke gesprek met die navorsingsdeelnemer, is hy herinner aan die doel van die deurtastende gesprekke en is die prosedure rondom die digitale opnames aan hom verduidelik. Hy het sy vrywillige deelname telkens bevestig. Later in die artikel word spesifiek op dele van die getranskribeerde teks gefokus. Alhoewel dit nie altyd moontlik is om die geldigheid van vertellings wat tydens indringende onderhoude bekendgemaak word, met sekerheid te bevestig nie, kan die waarskynlikheid en geloofwaardigheid van vertellings tog bepaal word. Een van die wyses waarop vir geldigheid in hierdie navorsing getoets is, was deur dieselfde vrae tydens verskillende onderhoudsessies (dikwels deur lang periodes van mekaar geskei) te stel. Bykans sonder uitsondering het die navorsingsdeelnemer sy beleving van die werklikheid op soortgelyke wyses aangebied. Gevolglik is dit nie alleen moontlik om vir deskriptiewe geldigheid (feitelike akkuraatheid) te toets nie, maar ook om die betekenis van vertellings aan die grondslae van interpretatiewe geldigheid te toets (sien Flick 2014:483–6 se opmerkings oor geldigheid). Ten einde Abraham se verhale binne konteks te verstaan, brei ek vervolgens uit oor die realiteit van die Suid-Afrikaanse sosiale struktuur.

### 3. Die Suid-Afrikaanse sosiale struktuur: die konteks vir 'n lewensverhaal

Die enkele navorsingsdeelnemer aan hierdie projek kom uit die komplekse werklikheid bekend as postdemokratiese Suid-Afrika. Twee dekades het verloop sedert Suid-Afrika sigself getransformeer het vanaf 'n internasionaal-gebrandmerkte aartsuitgeworpene tot een van die politieke wonderwerke (sien Waldmeir 1997) van die laat 20ste eeu. Dit was natuurlik die transformasie vanaf 'n universeel-verdoemde apartheidstaat tot 'n triomfantelike oorwinning vir demokrasie; vanaf brutale onderdrukking en skreiende onreg tot wêreldwye optimisme oor die vooruitsig van 'n "nuwe mensheid" (sien Cornell en Panfilio 2010).

Maar die euforie oor die transformasiese revolusie en die positiewe uitstraling oor die eliminerings van ongelykheid het geleidelik plek begin maak vir die besef dat die gaping tussen ryk en arm aan't verbreed was in Suid-Afrika. 'n Verslag gepubliseer deur die Organisation for Economic Cooperation and Development se Directorate for Employment, Labour and Social affairs (Leibbrandt, Woolard, Finn en Argent 2010) beweer dat die ongelykheid in inkomste in Suid-Afrika sistematies toegeneem het tussen 1993 (die jaar vóór die land se wyd-geroemde aanbreek van demokrasie) en 2008. Hierdie verslag is gebaseer op die nasionale sensusgegevens van 1993, 2000 en 2008. Die vlakke in inkomste-ongelykheid in Suid-Afrika is van die hoogste in die wêreld en die land het tans die hoogste voorbelasting-Gini-koëffisiënt in die wêreld.

Selfs die skaal waarop sosialewelsynspensioene (hoofsaaklik kinderonderhoudstoelae, ongeskiktheids- en ouderdomspensioene) beskikbaar gestel word, maak slegs 'n klein verskil aan die eliminerings van die vlakke van ongelykheid. Reusegapings betreffende inkomste en welvaart bestaan tussen individuele swart Afrikane in Suid-Afrika. Maar oor die geheel geneem, bly swart Afrikane as 'n groep beduidend armer as die ander bevolkingsgroepe. Bogenoemde verslag bring duidelik na vore dat ongeag die indikatore van armoede, Afrikane deurgaans armer as kleurlinge is, kleurlinge armer as Indiërs is en Indiërs armer as wittes is (Leibbrandt e.a. 2010). 'n Groot groep swart Suid-Afrikane is slegter daaraan toe ná die beëindiging van apartheid in vergelyking met daarvoor, en die swart werkersklas is die grootste verloorders. Suid-Afrika bly steeds 'n veelrassige samelewing en is ver verwyder van 'n nierassige een. Die korrelasie tussen ras en armoede bly sterker as ooit.

Kort ná die magsoorname deur die nuwe regering (met die African National Congress by verre die sterkste vennoot in die alliansie met die Suid-Afrikaanse Kommunistiese Party en die vakbonde se Council of South African Trade Unions) is bewerings gehoor dat die ANC gans te katvoet loop en dat die beloftes van 'n versigtige versnelling met die oog op transformasie op 'n latere stadium dikwels by holle woorde gelaat is. Kommentators het spoedig daarop gewys dat die ANC, ten spyte van sy oorweldigende mandaat en

radikale agenda, gedurende sy eerste termyn aan bewind weinig drastiese veranderinge ingevoer het. Toe werkers hoër lone geëis het te midde van dreigemente van stakings, is aangevoer dat beleggersvertroue hieronder gaan ly. Grondkewessies is deur 'n ingewikkelde stelsel van tribunale hanteer. Die begroting kon nie voldoende fondse beskikbaar stel om reg te laat geskied aan die ANC se ambisieuse Heropbou-en-Ontwikkelingsprogram (HOP) nie.

'n Algemene gevoel was dat daar gedurende die eerste dekade van Suid-Afrika se nuwe demokrasie 'n versigtige juridiese geloof in versoening aan te tref was. Hierdie versoeningsoriëntasie het gepaard gegaan met 'n sterk klem op lojaliteit en dissipline – beduidende eienskappe wat tydsaam gekweek is onder diegene van die nuwe elite wat aan lang periodes van politieke gevangenskap onderwerp was. Gedurende hierdie selfde periode (1994–2004) het die invloedryke, en oorwegend witbeheerde, pers luidkeels die noodsaaklikheid gepropageer dat besigheidsvertroue teen elke prys bewaar moet word. Aan die een kant was daar die dapper, suksesvolle weerstand teen, en oorwinning oor, apartheid, maar aan die ander kant het die vrees sy kop uitgesteek dat enige flaters die weg tot in duie storting kon open – 'n werklikheid wat ongelukkig dikwels in Afrika aangetref is. Hierdie houding teenoor die bewindsoorname, teenoor regstelling en teenoor revolusionêre optrede het reeds in die eerste jaar van vryheid aanleiding gegee tot die gebruik van die term *slawementaliteit* in kritiek teen die ANC. In 'n artikel in die invloedryke *The Guardian* beskryf Jonathan Steele (1994:18) hierdie slawementaliteit as “an inordinate desire to be accepted and legitimised by showing the movement can conform to the old establishment’s rules”. Hierdie opvatting stem wesenlik ooreen met Frantz Fanon se argument in *Black skin, white masks* (Fanon 1968) dat wit rassisme die swart persoon se trots in so 'n mate vernietig het dat die slagoffer se enigste onvoorwaardelike aspirasie was om deur die wit samelewing aanvaar te word. Die begrip *slawementaliteit* bied 'n belangrike aanknopingspunt in die breë konteks tot die verhaal van Abraham Meyer – soos verderaan sal blyk.

Die meeste kommentators stem saam: in kontemporêre Suid-Afrika gaan die politieke oorwinning wat 'n einde gebring het aan apartheid, grootliks hand aan hand met swart politieke bemagtiging. By die stembus is 'n Afrika-nasionalistiese organisasie (die ANC) verkies, maar die grootste deel van die swart Suid-Afrikaners het in die breë sin van die woord onbemagtig gebly. Gibson (2011:114) verwys hierna as “the inadequacies of political emancipation”. Hy koppel hierdie situasie aan 'n aanhaling uit Fanon se *The wretched of the earth*:

Now it must be said that the masses show themselves totally incapable of appreciating the long way they have come. The peasant who goes on scratching out a living from the soil, and the unemployed man who never finds employment do not manage, in spite of public holidays and flags, new and brightly-coloured though they may be, to convince

themselves that anything has really changed in their lives. (Fanon 1963:136)

Tesame met die feit dat swart politieke bemagtiging nie in die sin van 'n alles-insluitende emansipasie tot die massas versprei het nie, is dit ook die gevoel dat postapartheid Suid-Afrika gefaal het om stappe ten opsigte van ekonomiese ongelykheid te doen. 'n Groot deel van die gepraat oor strukturele verandering in die ekonomie het bly vassteek by Swart Ekonomiese Bemagtiging (Black Economic Empowerment of BEE) of, soos dit aangepas is, by Breë-Basis Swart Ekonomiese Bemagtiging (Broad-Based Black Economic Empowerment of BBEE) (Andreasson 2010:219). Slegs maar 'n klein swart kapitalistiese klas het by BBEE baat gevind. Leiers van die eertydse bevrydingsbeweging is letterlik “omgekoop” deur nasionale en multinasionale korporatiewe kapitalisme. Hierdie “koöptering” het daartoe gelei dat hierdie groep leiers dikwels gesien word as kop in een mus met die eksploiterende kapitalistiese oorheersingsmag. 'n Afrikaner-akademikus, Sampie Terreblanche (2003:28), het 'n dekade gelede reeds aangevoer: “[T]he quality of life of the poorer 50 percent has deteriorated considerably in the post-apartheid period” (2003:28).

Dit is teen hierdie agtergrond dat kritici van die ANC volhou om te verwys na 'n “slawementaliteit” wat sigself in die beweging voordoet. Fanon (1968:165) het ook dekades gelede die sogenaamde nasionalistiese projek bekritiseer deur in sy opmerkings oor nasionale bevryding die standpunt in te neem dat: “the single party is the modern form of the dictatorship of the bourgeoisie”. Alhoewel hierdie woorde 'n volle kwarteeu voor die aan bewind kom van die ANC geuiter is, is dit op merkwaardige wyse van toepassing op die ANC. Die oorheersing van 'n neoliberales paradigma kort nadat hulle aan bewind gekom het en die geleidelike wegbeweeg van die Freedom Charter kan, in die woorde van Gibson (2011:77), beskou word as: “an ethical shift away from ideas of the social en public good”. Daar sal verderaan weer hierna teruggekom word. Alhoewel hierdie artikel nie primêr ten doel het om die kritiek op die ANC onder oë te neem nie, bied die gebruik van die konsep *slawementaliteit* 'n belangrike agtergrond waarteen die lewensverhaal van Abraham Meyer bekyk kan word. Op sy beurt vereis die begrip slawementaliteit 'n verdere blootlegging, wat in die hieropvolgende afdeling gemaak word.

#### 4. Vryheid versus slawerny, knegskap en lyfeienenskap

Slawerny is die mees eksplisiete vorm van onvryheid. Dit word algemeen aanvaar dat 'n slaaf die eiendom van iemand anders is. Deesdae word slawerny algemeen en onvoorwaardelik verdoem en die Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) veg al sedert sy daarstelling in 1956 om die universele afskaffing van slawerny in stand te hou, om enige nuwe vorm van slawehandel te voorkom en om enige praktyk of gebruik wat na slawerny lyk, die nekslag toe te dien (OHCHR s.j.). Ofskoon daar in die

meeste lande weinig oor is van die donker verlede van geïnstitutionaliseerde slawehandel en -arbeid, word die moderne wêreld steeds periodiek aan hierdie onaanvaarbare praktyk herinner. Op 21 Mei 2001 word daar byvoorbeeld in die Franse parlement 'n wetsontwerp gepromulgeer wat erkenning verleen aan die Atlantiese slawehandel van vorige eeue en wat slawerny as 'n misdad teen die mensdom verdoem. Hierdie wetgewing staan vry algemeen bekend onder die naam Chritiane Taubira – vernoem na Taubira, sedert Mei 2012 die Franse minister van justisie.

'n Praktyk wat wyd voorkom en algemeen met slawerny in verband gebring word, hang saam met skuldgebondenheid. Skuldgebondenheid vind plaas wanneer iemand vir 'n voorskietter werk ten einde skuld terug te betaal. Die persoon verpand sy/haar persoonlike dienste (of dié van iemand onder sy/haar beheer, soos 'n kind) as sekuriteit vir skuld, maar hierdie dienste word selde presies omskryf of beperk. Skuldgebondenheid kom ooreen met slawerny, want die skuld is dikwels onbepaald en permanent en word selfs as skuldslawerny op volgende geslagte afgedwing (Antislavery s.j. – sien “bonded labour”).

Die lyn word selfs vaer in daardie gevalle waar individue aan andere gegee word sonder dat hierdie individue die reg het om te weier. Wanneer 'n vrou tot 'n huwelik verplig word ná die betaling van 'n vergoeding in die vorm van geld of lewende hawe, of as 'n teenprestasie hiervoor, vind soortgelyke aspekte van ruil plaas as in die geval van skuldgebondenheid. Die effekte van die skuld las lei soms selfs daartoe dat 'n vrou aan 'n ander party bemaak word of dat kinders as arbeiders afgeteken word (Woolman en Bishop 2007:596–7).

'n Verdere vorm van gebondenheid wat deesdae algemeen voorkom, is die toestand van lyfeienskap. Hierdie spesifieke (en dikwels subtiele) vorm van onvryheid is dig verweef in die lewensverhaal van Abraham Meyer. Dit word aanvaar dat lyfeienskap (*serfdom*) in die feodale tye verwys het na landbouwerkers wat gebonde was deur hulle arbeid aan 'n spesifieke landgoed. Lyfeienskap ontstaan nie oornag nie. Dit is 'n toestand, gebruik of ooreenkoms wat met verloop van tyd tot stand gekom het. Dit word oor 'n uitgebreide periode geïnstitutionaliseer en die uiteindelijke toestand, gebruik of ooreenkoms is die resultaat van 'n wyd-aanvaarde proses van intersubjektiewe sedimentasie. Hiermee word bedoel dat die proses van lyfeienskap geleidelik en doelbewus tot stand gebring word. Dit is nie maar net 'n vanselfsprekende resultaat van een of ander proklamasie of uitvaardiging nie. Die proses neem uiteindelik 'n objektiewe vorm aan, omdat dit as 'n objektiewe verskynsel in die samelewing funksioneer, maar dit het oor 'n lang periode tot stand gekom. Die waarneembare fenomeen is geleidelik daargestel deurdat dit tot 'n aanvaarde stelsel van gemeenskaplike ervarings en bewussyn rondom werk, lewe, afhanklikheid, verantwoordelikheid en vryheid omvorm is. Die begrip *intersubjektiewe sedimentasie* sinspeel op die metafoer van geologiese laagvorming van die aardkors. Om hierdie rede is lyfeienskap geïnstitutionaliseer – dis die resultaat van 'n lang proses. Berger en Luckmann

(1971:85–6) gebruik die frase “objectivated and objectified sedimentations” om dergelike prosesse te omskryf. Hierdie frase omskryf insgelyks die voorafgaande prosesse en vergestaltung van lyfeienskap.

’n Elementêre definisie van *slaaf* sluit in dat hierdie woord na ’n persoon verwys wat die “wettige” eiendom van iemand anders is en daarom verplig is tot gehoorsame onderdanigheid (The Dictionary Unit for South African English 2002). Alhoewel ’n lyfeiene nie die wettige eiendom van ’n ander persoon is nie, is ’n lyfeiene deur gebruike, konvensies of ooreenkomste verplig om op die grond wat aan iemand anders behoort, te bly en te werk. In die eertydse apartheidbedeling het nog ’n faktor daartoe bygedra dat lyfeienes geen ander keuse gelaat is nie. Die apartheidswetgewing (veral die Groepsgebiedewet en die gepaardgaande instromingsbeheermaatreëls) het deur wetgewing die vrye beweging van werkers aan bande gelê. Die situasie van leef en werk op iemand anders se grond het met verloop van tyd deel geword van ’n groot groep Suid-Afrikaners se leefwêreld – sowel die heer en meester as die kneg s’n. Die gevolg hiervan is dat sowel die baas as die kneg struktureel gebonde was aan die praktyke wat aan lyfeienskap gekoppel was. Op die oog af lyk dit of dit die slagoffer van lyfeienskap vry staan om sy/haar posisie in die struktuur te wysig of aan te pas. Dit lyk selfs asof die slagoffer van lyfeienskap die arbeid wat hiermee gepaardgaan, uit vrye wil verrig en asof daar ’n aanvaarbare vergoeding in ruil vir hierdie arbeid aangebied word. In feite laat die strukturele werklikheid van die slagoffer weinig ander keuses. Die lyfeiene is magteloos, omdat haar/sy sosiale posisie haar/hom nie toelaat om haar/sy eksistensiële omstandighede te wysig nie. Ná ’n uitgebreide periode waartydens die sosiale posisie, bedingingsmag, voorregte en verpligtinge van die lyfeiene objektief vasgelê en gesedimenteer is, kom duidelik gekristalliseerde sosiale patrone en aanvaarde wyses van optrede tot stand. Die slagoffer se leefwêreld en beleefde ervarings word beduidend aan bande gelê deur die sosiale gebruike wat uit die sosiale patrone, praktyke en aanvaarde handelswyses spruit. Die moontlikhede om hieruit los te breek, word aanmerklik beperk deur die sosiale strukture wat met verloop van tyd tot stand gekom het – en die Suid-Afrikaanse situasies, soos dit veral ná die Tweede Wêreldoorlog geleidelik geformaliseer het, is ’n voorbeeld van sodanige stel beperkinge.

## 5. Lyfeienskap en grondwetlikheid

Meer as ’n halfeeu gelede, reeds in 1956, het die Verenigde Nasies se “Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and the Institutions and Practices Similar to Slavery” in sy aanhef geproklameer: “The parties commit to abolish and abandon debt bondage, serfdom, servile marriage and child servitude” (VN 1956). Alhoewel Suid-Afrika nie hierdie dokument formeel onderskryf het nie, bepaal artikels 232 en 233 van ons grondwet dat die Suid-Afrikaanse proses van grondwetlike interpretasie onder

alle omstandighede toegelig sal word deur die aanvaarde riglyne van die internasionale gemeenskap:

Art. 232. Customary international law is law in the Republic unless it is inconsistent with The Constitution or an act of Parliament.

Art. 233. When interpreting any legislation, every court must prefer any reasonable interpretation of the legislation that is consistent with international law over any alternative interpretation that is inconsistent with international law. (DJCD 2009)

Die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika (The Constitution of the Republic of South Africa 1996) beklemtoon die beginsel van vryheid, integriteit en beveiliging van die individu op so 'n prominente wyse dat onmiddellik volgende op die grondliggende bepalinge rondom die staat, sy grondwet, burgerskap, simbole van verbondenheid en tale, die grondwetlike omskrywinge direk oorgaan tot die kwessie van menseregte. In hierdie gedeelte word die gelykheid van almal in die oë van die regsbank, menswaardigheid en die reg op lewe vasgelê. Artikel 13 bepaal op duidelike en ondubbelsinnige wyse:

Art. 13. No one may be subjected to slavery, servitude or forced labour. (DJCD 2009)

Deur hierdie aangeleentheid so 'n prominente posisie toe te ken op die lys van 243 artikels (waarvan talle in meervoudige onderafdelings gedek word) wat die grondwet van die Republiek van Suid-Afrika daarstel, het die wetmakers onomwonde hulle voornemens uitgespreek om die demokratiese waardes van menslike vryheid, gelykheid en waardigheid te bevestig en vas te lê. Alhoewel daar geen twyfel is oor die verwerping van die praktyke van slawerny, knegskap en gedwonge arbeid nie, is daar minder klarigheid oor wat die wet kan doen om hierdie aangeleenthede te straf en uit te roei.

## **6. Die beleving van ondergeskiktheid en transformasie: Die verhaal van Abraham**

In afdeling 2 hier bo (“’n Interpretasie-raamwerk”) het ek aangevoer dat die sosiale struktuur nie uit ’n vaste werklikheid bestaan wat objektief op die individu afgedwing word nie. Die sosiale leefwêreld word voortdurend daargestel en individue dra aktief by tot die daarstelling van die sosiale struktuur. Om hierdie rede het ek geargumenteer dat die betekenis van die begrip *sosiale struktuur* blootgelê kan word alleen deur die persoonlike beleving daarvan deur individue onder oë te neem. Ek fokus vervolgens op die beleving van een individu. Op soortgelyke wyse as wat Charles van Onselen (1996) in sy monumentale werk oor Kas Maine die sosiale struktuur van die apartheidsera Suid-Afrika aan die hand van die lewensverhaal van ’n



enkele swart patriarg weerspieël, wil hierdie artikel iets weergee van die ervaringe van 'n individu en van hoe hierdie individu terugkyk op 'n lewe van insluiting en uitsluiting, vryheid en konformiteit, ondergeskiktheid en gelykheid.

In die res van hierdie artikel val die soeklig op die verhale van 'n individu, 'n 68-jarige man wat vanaf sy 14de jaar as 'n plaaswerker op 'n enkele plaas gewerk het. Ek noem my navorsingsdeelnemer Abraham Meyer. Abraham is formeel geklassifiseer as 'n kleurling en sy moedertaal is Afrikaans. Hy het weinig formele skoolopleiding ondergaan, maar hy word gerespekteer in sy gemeenskap en veral binne sy kerk, waar hy dikwels 'n aktiewe rol speel tydens eredienste. Dit is reeds 15 jaar sedert die heengaan van Abraham se vrou en hy is steeds betrokke by die onderhoud en versorging van die jongste van sy agt kinders. In vergelyking met die meerderheid van sy landgenote is Abraham nie besonder arm of hulpbehoewend nie. Hy besit 'n bakkie en woon steeds op dieselfde plaas waar hy grootgeword het en op jeugdige ouderdom by die arbeidswêreld betrek is. Met behulp van sy werkgewer (deur wie se vader Abraham aanvanklik in diens geneem is) het Abraham 'n Heropbou-en-Ontwikkelingsprogram-huis in die nabygeleë dorp bekom. Hierdie huise word toegeken aan histories-benadeelde Suid-Afrikaners wat voldoen aan die kriteria van 'n middeletoets. Abraham verhuur tans hierdie eiendom en genereer 'n addisionele inkomste hieruit. Hy woon steeds op die plaas waar hy gebore is en waar hy al sy werksjare deurgebring het.

In die hieropvolgende gedeeltes gee ek enkele grepe weer uit die drie lang gesprekke wat ek oor 'n periode van 20 maande met Abraham gevoer het. Abraham vertel die verhaal van sy lewe; hy praat oor sy ervarings; hy verduidelik sy siening oor postapartheid Suid-Afrika. Uit my vroeëre opmerkings oor die aard van die breë sosiale klimaat (sosiale struktuur) waarbinne 'n individu haar/sy lewe lei, is dit duidelik dat die individu 'n aktiewe deelnemer hieraan is. Die individu bevind haar/hom voortdurend tussen die uiterstes van solidariteit en verdeling, vryheid en onderdrukking, mag en magteloosheid, kapitaal en armoede, ondergeskiktheid en gelykheid. Die frase *sosiale struktuur* is derhalwe 'n gesamentlike naamwoord vir die individu se optredes, posisie, daarstelling van betekenis en ervaring. En die verhale van hierdie individu oor haar/sy optredes, posisie, daarstelling van betekenis en ervaring ontsluit vir ons dimensies van 'n lewe wat gelei is. Wat kan ons uit Abraham se verhaal leer oor deelnemende betrokkenheid, oor die basiese reg om te lewe in 'n wêreld wat vir jou sin maak, om te beweeg in die rigting wat jy as individu as die wenslike rigting beskou?

### 6.1 Identiteit

In elk van ons drie onderhoude het ek Abraham gevra om iets oor homself te sê. As iemand hom sou vra: "Wie is Abraham Meyer?", wat sou sy antwoord hierop wees? My verwagting was dat hy meer sou sê oor homself as mens, oor sy toekomsverwagtinge, oor sy eksistensiële posisie, oor sy sienings van die

impak van sy persoonlike lewensloop en oor wat hom kenmerk. Sy antwoord resoneer 'n sterk korrelasie tussen sy selfbeskouing en sy vermoë om in vrede met ander te kan lewe. Telkens het hy teruggekom met bykans dieselfde woorde:

Ek is [...] en my gesindheid, oor elke ander mens, kleurling en ook Bantoe en ook wit man [...] is om in vrede te lewe. En wanneer ek nou 'n gesin wil maak. 'n Mens kan mos nooit op jou eie bly nie en ook nie op jou eie lewe nie. Jy moet 'n gesin hê.

Want ek sal ook maar [...] al kan ons maar nie, ons moet maar 'n gesin maak. Al kom iemand hier en hy [...] ek ken hom nie, hy ken my nie, dan moet ons maar met mekaar praat, so lat ons met mekaar kan gesin maak. Dit is al rede dat ek altyd my kinders sê: “Wanneer 'n mens praat dan bou jy vir jou 'n gesin op.” Wanneer jy praat dan is die lewe en die liefde nog steeds daar.

In aansluiting by hierdie drang om in vrede met ander saam te lewe, beklemtoon Abraham sy strewes:

Nou as ek miskien wegval en my kinders kom eendag [by die huidige werkgewer] sê tog 'n stukkie brood soek, dan sal die baas sê: “Nee, man, jou pa was geduldig, hy was genederig en hy's 'n man wat maar altyd aangegaan het. Kom maar, laat ek jou 'n stukkie brood gee.”

Ek sal Meneer nou maar sê, ek sal nou maar so. Ek meen 'n mens weet nie watter kant moet jy inpas waar jy sal gelukkig voel nie. Want [...] elke groep het nou maar sy politiek. Elke een het maar sy politiek. Nou moet jy maar [...] tog maar probeer om al kante in te pas om 'n gelukkige man te wees.

Op die vraag of daar by hom tevredenheid is oor sy lewe as hy daaraan terugdink, antwoord Abraham:

By elkere kant, dan van ek so aankom, dan voel ek so heeltemal gelukkig. Daar is niks verkeerd nie. Dan voel dit nou maar ook na [...] sal ek sê om in die stroom te bly. Ek moet naby die stroom bly. Nou om te versuim of om uit te draai, sal dit vir my niks baat nie. Ek moet maar in bly.

Soos ek Meneer sê, voel ek net om elkere iemand mee in vrede te leef. Dit is al wat ek voel om te doen. Om dit in te bly. En daar is nou nie ander keer nie. Ek wil maar nou net ...

Dit hang af hoe 'n mens jou lewe wil. Dit is nou net, sê ek altyd, jou liefde moet skyn. Jou genederig moet skyn. Jou geduldheid moet skyn, want, dit skyn soos 'n lig.

Meneer, ek sal Meneer sê: is maar soos ek gesê het, net genederig en geduldheid, en ook die liefde. Want as ek nou dit is, trek ek hom soos nou nader. En hy sal nou ook met my 'n gemeenskap maak. Nouja, dan trek ek hom nader.

## 6.2 Plek en ruimte

'n Beduidende gedeelte van ons reeks onderhoude was daarop gemik om Abraham se siening oor sy fisiese blyplek te probeer bepaal. Ervaar hy 'n gevoel van gebondenheid aan die plek waar hy sy lewe lank gewoon het? Speel so 'n ervaring 'n rol in hoe hy sy eie identiteit definieer? Op verskillende variasies van die vraag: "Waar is die plek wat jy as jou eie, permanente blyplek beskou?" het sy antwoord telkens teruggekom na dié gedagte:

Meneer, ek sal nou sê eintlik soos die Woord gesê het: jy het nie 'n plek op die aarde nie. Jou plek is in die hemel of hy's onder die aarde. Dis nou soos hulle altyd maar die spreekwoord gemaak het. Jou plek is nie op die aarde nie. Jou plek is onder die aarde of jou plek is in die hemel. Nou so lank as ons nog hier is, is dit nog ons plek. Op die aarde. Maar tog, moet ons nou maar van hom ontslaan word. Ons moet vertrek. Ja, Meneer, ons sal nie altyd hier bly nie. Nou dan moet ek nou maar na die laaste huisie toe. Die laaste plek waar ek moet heen gaan.

Nou solank as ek nou kan aangaan, Meneer, gat ek nou maar aan. Ek voel ook nou om aan te gaan. Ja, ek voel ook nog gelukkig. Nog met myself en met die baas, en met die mense voel ek nou maar nog gelukkig. Ek gaan maar net aan ...

Meneer, ek voel altyd maar nog gelukkig. Waar ek nou is, voel ek heeltemal gelukkig, want anderste sal ek nie kan nie. Want soos nou die lewe maar nou is, moet ons maar tevrede is waar ons is. En ons moet maar saam met daardie stroom maar gaan. Hier het ons nou maar groot geraak. Hier het hulle nou ook maar gesterf. My pa en ma. En begrawe. Nou het ek maar gebly.

## 6.3 Godsdiens

Daar is 'n raakvlak tussen wat Abraham oor godsdiens te sê het en sy siening van homself en van sy verhouding tot die fisiese plek waar hy hom bevind. Net soos in sy beskouing dat die mens se ware en uiteindelijke plek nie op die aarde is nie, is hy van mening dat godsdiens 'n medium daarstel aan die hand waarvan die individu die alledaagse werklikheid en swaarkry kan verplaas.

Dit is maar, as ons almal een word dan is daar weer 'n genade-kans vir ons. Een gesin. Dan is daar weer 'n genade-kans vir ons. En ons sien mekaar en ons ken mekaar en ons beweeg saam. Ek het nou nog

Sondag daar gesê, daar in die bediening. Toe sê ek: “As ons nou die bye kyk, dan werk hulle.” Hulle werk so. Hulle werk almal saam. Nou sê ek vir hulle: “So wil die Here ook hê dat ons almal saam werk. So laat onse werke kan bekend wees.” Ja. O, Meneer, nee, Meneer. Maar dit kan. As ons maar net praat. Praat maak mos alles reg. Praat maak alles reg. Praat het eintlik ’n sukses. Praat is eintlik ’n baie goeie iets, want dit word altyd opgelos. Maar as ’n mens nie praat nie, sal dit mos nie opgelos word nie. Nou as jy nou gepraat het en jy kom bietjie na ’n kant toe, dan sien jy: nee, maar dit verander.

Op die vraag: “Kan ’n Christen swaarkry?” het Abraham ’n direkte antwoord. Hierdie antwoord beklemtoon die opvatting dat godsdiens die mees doeltreffende medium daarstel aan die hand waarvan die individu alle vorme van benadeling (van biologiese, persoonlike, kollektiewe of institusionele aard) die hoof kan bied.

Meneer, nee. Behalwe as hy van die Here af wegloop. Maar as hy die Here het, kan hy nie. Want die Here voed ons. Hy gee vir ons. Hy help ons as ons miskien in die nood is. Hy doen alles vir ons. As ek hom uit gebed uit vra, dan los hy alles op.

#### ***6.4 Dissipline en straf***

’n Belangrike komponent van die beleving van onderdrukking is geleë in die siening van straf, lyfstraf en dissipline. Op die vraag oor hoe hy lyfstraf beoordeel, antwoord Abraham:

Kyk in die skool. As hulle nie die les doen nie, of jy doen hom verkeerd, sal jy die eerste dag nie geslaan word nie. Maar die tweede dag moet nou die latjie daar kom, sodat dit kan kom [...] in jou kop. Nou as teen daardie tyd as die juffrou of die onderwyser wil hê julle moet vorder [...] julle moet nie elke dag in een standerd bly nie.

Op die vraag: “Tot watter ouderdom kan ’n mens nog ’n kind ’n pak slae gee?” is Abraham se antwoord:

Meneer, nee, jy kan ook van ses, sewe, agt na tien, vyftien kan jy nog. Maar daar van dertig af, vyf-en-twintig, ses-en-twintig, dan is jy maar bang om te pak slae gee, want dan hulle draai nou om dan sê hulle: “Dis nie meer daardie tyd wat jy my so geslaan het of gepraat het nie. Ek is nou my eie man!”

Altyd as ek skool toe gaan en ek praat oor die kinders, dan sê hulle altyd vir my: “Die dae van onse dae is verby. Onse dae is nou verby.” Dit wil nou sê: ek kan nie meer praat soos wat ek wil nie. Want die regering het nou ’n ander soort toesig gemaak, dat die kinders moenie sommer maklik slae kry nie. Nou, dis soos ek ook Meneer sê: dit is nou

bietjie moeiliker. Jy kan nie meer doen soos wat jy in die ou dae gedoen het: getug word nie.

### **6.5 *Belewing van onderdrukking***

In antwoord op die vraag of hy as lid van die bevolkingsgroep waaraan hy behoort (die kleurlinge), voel dat hy onderdruk word, is Abraham die volgende mening toegedaan:

Ja, Meneer. Eintlik. Maar soos ek nou na my saak kyk, sien ek: hou ons so. As die Here nou moet maar gemaak het laat ons almal die een hoogte gewees het, sou niemand onder iemand sou werk nie. En niemand sou iemand gehelp het nie. Nou moet die Here nou maar so die saak verander. So laat ek kan, ek moet nou help. Nou moet ek my baas help dat hy ook nou kan vorentoe gaan – soos met skaap werk en daardie goete. Nou maar as ons nou eenmaal die hoogte gewees het, sou daar nie so iets uitgevoer het nie. Nou die Here het goed geweet, en ook goed geken ...

Daar moet 'n laat werk [wees]. Ek sê nou maar so: ek stem honderd persent saam. Daar moet 'n laat werk [wees]. Dan kan [...] dan werk dit. Elke een voel maar nou net [...] ek voel nou maar net: dit is goed dat die Here dit beskikbaar gestel het ...

Die kleurling. Meneer, dit is maar so [...] soos ek vir Meneer sê. En as jy nou kyk, is die kleurling nog 'n bietjie onderkant. Dan is die Bantoes maar nog bietjie bo. As jy nou mooi kyk dan sien jy: hy het gesorg daarvoor. Hy het gesorg daarvoor [...] dat hy nou bietjie bo is [...] hy het gesorg dat hy net bietjie kan bo kom.

Met hierdie uitlatings open Abraham die deur vir die aanvaarding van die beginsel van 'n inherente minderwaardigheid of ondergeskiktheid van een bevolkingsgroep ten opsigte van ander.

### **6.6 *Wesentliche swaarkry***

Soos uit die grootste dele van sy verhale blyk, beskou Abraham homself nie as 'n onderdrukte en geëksploiteerde nie. Hy lewe in vrede met homself, sy werkgewer en sy naaste. Hy lewe ook in vrede met sy eksistensiële werklikheid. Wanneer hy oor sy lewe heen terugkyk, staan daar slegs een periode van wesentliche swaarkry uit: die periode waartydens hy aan alkohol verslaaf was.

Meneer, dit was voortyd. Soos ek gesê het: toe ek nog in die wêreld was. Toe het ek nog die wêreld gevat. Soos ek maar dink: ek moet daar in die lewe en dit moet vir my net goed wees. Maar dit was nie vir my

goed nie. Ek het maar donker dae daar ontmoet. En ek het maar swaar daar gekry. Dit was nou toe ek nog die dop vat.

So het ek en my vrou toe naderhand op 'n besluit gekom. Toe sê ek: “Man, ons sal nie kan aanhou nie. Ons sal nie kan nie. Ons sal moet kies watter pad wil ons nou vat. Ons sal moet saam besluit om uit hierdie pad uit te gaan.” Sjoë, Meneer, ek het swaar gekry. Ek het donker dae gehet. Ek het moeilike tye gehet. Ek het so in die sak se bek gekyk ...

Meneer, dit was maar wat by my was: die drinkery. En dit was nou nog 'n sleg tyd in die lewe. Dit maak jou tot niet. Hy vernietig jou. En daarom het ek [...] ek het swaar gekry, Meneer, toe ek dit is. In daardie dae. Maar verder in die lewe was dit nie so baie donker dae nie. Dit was nie so baie donker dae nie. Maar aan die drank [...] aan die drank. Dit maak baie verskriklike [...] iets wat, as ek nou dink en ek sien ander [mense], dan dink ek terug, sommer na my [swaarkry] toe. Meneer, ek het in die wêreld gebly en ek het swaar gekry. Maar ek moes [...] ek moes kom en laat die Woord kom. Ek moes.

Met die uitdrukking “in die sak se bek gekyk” verwys Abraham na die misbruik van goedkoop wyn wat in 'n papsak binne 'n karton verpak is. Hy sien hierdie insident wat hoofsaaklik verband hou met sy eie (en sy vrou se) wilsbesluit, as die uitstaande laagtepunt van sy lewe. Die feit dat hy hom vir die oorgrote gedeelte van sy lewe binne 'n sosiaal-politieke bestel bevind het in terme waarvan ingrypende beperkinge op hom afgedwing is, skyn van mindere belang te wees.

## 7. Enkele samevattende opmerkings

Abraham se verhale kan ten beste slegs 'n gedeelte van sy diepere belewings ontbloot. Die keuse van die verhale wat hier bo weergegee word, open die venster alleen maar op 'n skrefie. In 'n groot mate word die leser aangemoedig om self sin te maak van die transkripsies. Ter samevatting, en as 'n poging om hierdie aanhalings in konteks te plaas en tesame met die voorafgaande dele van die artikel te lees, maak ek nou 'n aantal opmerkings.

- My aanvanklike vertrekpunt (soos in afdeling 2 van hierdie artikel aangedui) is om in die verhale van Abraham te soek na sy beleving van die sosiale werklikheid waarbinne hy hom bevind. Wanneer ek na die opnames van my ure lange gesprekke met Abraham luister en deur bladsy op bladsy van transkripsie lees, word 'n verdere dimensie onwillekeurig tot hierdie vertrekpunt toegevoeg. Hierdie dimensie gaan verder as die soeke na begrip en vind aansluiting by die basiese aanname van kritiese teorie, naamlik dat mense meer kan wees as wat hulle op 'n bepaalde stadium is. Hierdie standpunt van “toenemende

menslikheid” (sien Coetzee 2001:122) is nou verwant aan die emansipatoriese voorneme om mee te werk aan die ontwikkeling van die samelewing se kommunikatiewe vermoë ten einde tot ’n beter samelewing te kom (Habermas 1984 en 1987). Dit is die sosiale wetenskaplike se plig om voortdurend die lede van die samelewing daaraan te herinner dat hulle hul in ’n sosiale werklikheid bevind wat fundamenteel anders/beter kan wees as die werklikheid waarbinne hulle lewe. Deur haar/sy blootleggings vervul die sosiale wetenskaplike ’n rol in die aanduiding van die rigting waarin verandering gekanaliseer moet word. Die proses om ’n beter samelewing te word, word deur Olshan (1983) verwoord as “the well-coordinated series of changes, sudden or gradual, whereby a given population *and all of its components* (my beklemtoning) move from a phase of life perceived as less human to one perceived as more human”.

- Rondom die tye toe apartheid in Suid-Afrika formeel-wetlike status verkry het, het Fanon (1967:61–81) hom in sy boek, wat in Frans in 1952 onder die titel *Peau noire, masques blanc* (Black skin, white masks) gepubliseer is, uitgelaat oor die sogenaamde afhanklikheidskompleks van gekoloniseerde mense. Hy trek skerp te velde teen ’n opvatting van sy tyd dat minderwaardigheidsgevoelens onder onderdrukte lede van ’n samelewing reeds vanaf voor koloniseringsaangetref word. Vir Fanon is ’n samelewing óf rassisties, óf nie rassisties nie. Die rassisme wat met koloniseringsgepaard gegaan het, is, volgens hom, nie anders as enige ander vorm van rassisme nie. Alle vorme van eksploitering, ongeag of dit met koloniseringsaansluiting of nie, is eweneens dieselfde – en moet derhalwe verwerp word. Dalk is Fanon korrek as hy tot die gevolgtrekking kom dat baie mense wat hulle in rassistiese samelewings bevind, aan minderwaardigheidsgevoelens ly. Hulle ly aan hierdie minderwaardigheidsgevoelens omdat die samelewing waarbinne hulle hul bevind, hierdie minderwaardigheidsgevoelens moontlik maak, nie omdat hulle inherent minderwaardig is nie (Fanon 1967:74).
- Vordering op die weg na ’n beter samelewing word bewerkstellig deur die voortdurende bevestiging van betekenis en deur die wilsbesluite van individue om ’n betekenisvolle lewe daar te stel (vergelyk die werk van Perroux 1983). Die lewensverhaal van Abraham weerspieël weliswaar die ingesteldheid en lewenshouding van die minderheid van Suid-Afrikaners. In teenstelling met hierdie aanvaarding van die lief en die leed van swaarkry en onderdrukking is die nuusmedia oorlaai met voorbeelde van die onrus, oproer, verset en revolusionêre ingesteldheid van ’n groot gedeelte van die Suid-Afrikaanse samelewing. Net soos elders in Afrika en in verskeie Westerse lande is dit meestal die jonger gedeeltes van bevolkings wat hulle teen onderdrukking en ontneming verset. Abraham se verhaal weerspieël derhalwe die ingesteldheid van

'n bepaalde groep Suid-Afrikaners, maar dit mag nie om hierdie rede geïgnoreer of op die agtergrond geskuif word nie.

- 'n Samelewing waar egte vryheid gevestig is, stel die omstandighede daar vir elke individu om sy/haar volle potensiaal te verwesenlik. In terme van hierdie omskrywing het Suid-Afrika nog nie volle vryheid bereik nie. Volledige vryheid veronderstel 'n fokus op die belangrikheid van individue se vermoëns ten einde die soort lewens te lei wat hulle waardevol ag. Hierdie kapasiteit vir 'n goeie lewe is nie slegs tot subjektiewe welsyn beperk nie en beteken ook nie dat die middele tot 'n goeie lewe bloot teoreties beskikbaar moet wees nie. In hierdie verband is Thomas Wells reg as hy in sy bydrae tot die *Internet Encyclopedia of Philosophy* ("Sen's capabilities approach") aanvoer: "A person's capacity to live a good life is defined in terms of the set of valuable 'beings and doings' like being in good health or having loving relationships towards others to which they have real access" ([www.iep.utm.edu/sen-cap](http://www.iep.utm.edu/sen-cap)). Maar dit gaan verder: die vermoë om 'n goeie lewe te lei, hang ook saam met toegang tot die mees basiese behoeftes aan sosiale geregtigheid, menswaardigheid en respek.
- Hierdie artikel gaan grootliks om die lewensverhaal van 'n individu. Hy vertel hierdie verhaal aan ons en konstrueer 'n sosiale werklikheid deur middel van woorde: hy aanvaar sekere beginsels en verwerp andere; hy artikuleer standpunte en interpreteer sy leefwêreld. Deur sy vertellings ontbloot hy sy belevings. Sy woorde skets vir ons sy siening van sake en gee ons 'n kykie op sy lewe. Mens sou verwag dat die linguïstiese netwerk of konseptuele kaart van iemand wat politieke en ekonomiese bevryding en sosiale transformasie beleef het, begrippe soos die volgende sou insluit (of insinueer): aandeelhouding, aanspraak, bemagtiging, deelname, verantwoordelikheid, vermoë en welsyn. Maar hiervan kom daar weinig na vore in die verhale van Abraham. Die meer prominente begrippe in sy lewensverhaal is: vrede, nederigheid, aanpassing, liefde, hemel, geluk, werk en onderdanigheid.
- 'n Vreemde, maar tog dikwels aanwesige, verskynsel in die lewe is dat 'n groot aantal mense wat sleg behandel word, onderdruk word, uitgebuit word, en selfs verslaaf word, nooit hierdie behandeling uitdruklik verwerp nie. Dikwels word gevind dat oënskynlik onaanvaarde, onregverdige en onderdrukkende regimes daarin slaag om aan bewind te bly sonder dat hulle deur die onderdrukte meerderheid omvergewerp word. Die vraag ontstaan: In welke mate kan hierdie verskynsels toegeskryf word aan 'n valse of ontoereikende bewussyn? (Rosen 2000:393–407).

Bykans vier dekades na sy dood in aanhouding resoneer die woorde van Steve Biko, een van die sterkste stemme om 'n valse bewussyn by Suid-Afrikaners te verwerp, net so duidelik as voorheen:



Black consciousness is an attitude of mind and a way of life, the most positive call to emanate from the black world for a long time. Its essence is the realisation by the black man of the need to rally together with his brothers around the cause of their oppression – the blackness of their skin – and to operate as a group to rid themselves of the shackles that bind them to perpetual servitude. (Biko 2012:101)

Merely by describing yourself as black you have started on a road towards emancipation, you have committed yourself to fight against all forces that seek to use your blackness as a stamp that marks you out as a subservient being. (Biko 2012:53)

Soos voorheen genoem, het ek gedurende drie lang kontakssessies onderhoude met Abraham gevoer. Gedurende die eerste van hierdie sessies het hy 40 keer na sy werkgewer, die eienaar van die plaas, verwys as “my baas” en by nie minder nie as 172 verdere geleenthede het hy my aangespreek as “Baas”, alhoewel daar geen diensleweringsooreenkoms tussen ons bestaan het nie. By nog 51 ander geleenthede het hy my selfs aangespreek as “my Grootbaas”. Teen die einde van hierdie twee uur lange sessie het ek dit aan Abraham gestel dat sy gebruik van die aanspreekvorm “Baas”/“Grootbaas” ’n verleentheid daarstel. Ek het hom diplomaties versoek om my nie op hierdie wyse aan te spreek nie. Nege maande later, tydens ons tweede sessie, het Abraham my nie ’n enkele keer as “Baas” of “Grootbaas” aangespreek nie. Hy het deurgaans die aanspreekvorm “Meneer” gebruik.

In die slotopmerkings van sy boek oor Frantz Fanon en hoe Fanon se werk die verwantskap tussen intellektueles en die bewegings wat op die grondvlak optree, kan beïnvloed, tref Gibson (2011) die onderskeid tussen “pragmatic liberals and fundamentally anti-systemic dialecticians”. Hy sê voorts: “The former consider the poor as a sociological fact to be studied; the latter consider work with a poor people’s movement as a process and as a praxis” (Gibson 2011:215). In terme van die tweede perspektief kan en behoort die intellektuele aktiwiteit ’n rol te speel in die stimulering van ’n refleksiewe vermoë en ’n bewussyn vir optrede (vergelyk Guibernau 2013:16). Die navorsing waarop hierdie artikel gebaseer is, is nie deelnemende aksienavorsing wat ten doel het om die deelnemers aan die navorsingsproses tot aktiewe kritiese betrokkenheid by en verzet teen hulle situasie te begelei nie. Aan die ander kant gee hierdie navorsingsprojek nie maar net ’n objektiewe voorstelling van ’n verskynsel binne die Suid-Afrikaanse samelewing nie. Ek vertrou dat hierdie navorsing ’n dieper bewussyn kan help daarstel ten opsigte van ongelykheid en ontoereikende deelname in soverre dit sommige lae van die Suid-Afrikaanse samelewing betref. Wat ook al die primêre fokus van ons navorsing, ons verantwoordelikheid sluit in dat ons voortdurend moet meewerk tot die dekoloniserings van die individuele leefwêreld – sowel dié van die navorser as dié van die nagevorste.

## Bibliografie

Andreasson, S. 2010. *Africa's development impasse: Rethinking the political economy of transformation*. Londen: Zed Books.

Antislavery. s.j. Bonded slavery. <http://www.antislavery.org> (5 Mei 2014 geraadpleeg).

Beck, U. 2000. The cosmopolitan perspective: Sociology of the second age of modernity. *The British Journal of Sociology*, 51(1):79–105.

Becker, H. 1950. Sacred and secular societies: Considered with reference to folk-state and similar classifications. *Social Forces*, 28(4):361–76.

Biko, S. 2012. *I write what I like*. Londen: Picador.

Bourdieu, P. en L. Wacquant. 1992. *An invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press.

Coetzee, J.K. 2001. A micro-foundation for development thinking. In Coetzee e.a. (reds.) 2001

Coetzee, J.K., J. Graaff, F. Hendricks en G. Wood (reds). 2001. *Development: Theory, policy, and practice*. Kaapstad: Oxford University Press Southern Africa.

Collins, R. 1981. On the microfoundations of macrosociology. *American Journal of Sociology*, 86(5).

Cornell, D. en K.M. Panfilio. 2010. *Symbolic forms for a new humanity*. New York: Fordham University Press.

DJCD (Department of Justice and Constitutional Development). 2009. *The Constitution of the Republic of South Africa (1996)*. Pretoria: Departement van Justisie en Grondwetlike Ontwikkeling.

Fanon, F. 1963. *The wretched of the earth*. Londen: Penguin.

—. 1967. *Black skin, white masks*. Londen: Pluto Press. (Oorspronklike publikasie: Fanon, F. 1952. *Peau noire, masques blanc*. Parys: Editions de Seuil.)

Flick, U. 2014. *An introduction to qualitative research*. Los Angeles: Sage.

Gibson, N.C. 2011. *Fanonian practices in South Africa*. New York: Palgrave Macmillan.

- Guibernau, M. 2013. *Belonging: Solidarity and division in modern societies*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. 1984. *The theory of communicative action Vol. I*. Boston: Beacon Press.
- . 1987. *The theory of communicative action Vol. II*. Boston: Beacon Press.
- Leibbrandt, M., I. Woolard, A. Finn en J. Argent. 2010. Trends in South African income distribution and poverty since the fall of apartheid. *OECD Social, Employment and Migration Working Papers*, 101. Parys: Directorate for Employment, Labour and Social Affairs (Organisation for Economic Cooperation and Development).
- McNeish, H. 2013. Khartoum under threat from protests, observers say. *Voice of America*, 30 September.
- OHCHR (Office of the High Commissioner for Human rights). s.j. <http://www.unhcr.ch> (5 Mei 2014 geraadpleeg).
- Olshan, M.A. 1983. Development as the restoration of meaning. *Free Inquiry in Creative Sociology*, 11(1):13–8.
- Perroux, F. 1983. *A new concept of development*. Londen: Croom Helm.
- Rosen, M. 2000. On voluntary servitude and the theory of ideology. *Constellations*, 7(3):393–407.
- Spencer, H. 1908. *The principles of sociology Vol. 2*. New York: Appleton.
- Steele, J. 1994. Slave mentality dictates Mandela's pace of change. *The Guardian*, 3 Augustus, bl. 18.
- Terreblanche, S. 2003. *A history of inequality in South Africa 1652–2002*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.
- The Dictionary Unit for South African English. 2002. *South African concise Oxford dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Tönnies, F. 2012. *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Heruitgegee deur K. Lichtblau. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Van Onselen, C. 1996. *The seed is mine. The life of Kas Maine, a South African sharecropper*. Kaapstad: David Philip.
- VN (Verenigde Nasies). s.j. Universele Verklaring van Menseregte.

—. 1956. Supplementary Convention on the Abolition of Slavery, the Slave Trade, and the Institutions and Practices Similar to Slavery. <http://treaties.un.org>. (2 Mei 2014 geraadpleeg).

Waldmeir, P. 1997. *Anatomy of a miracle: The end of apartheid and the birth of the new South Africa*. New York: Norton.

Woolman, S. en M. Bishop. 2007. Down on the farm and barefoot in the kitchen: Farm labour and domestic labour as forms of servitude. *Development Southern Africa*, 24(4):595–606.