

# Assemblage-teorie, affek en witwees.<sup>1</sup> 'n Alternatiewe blik op die werking van witwees

Liezl Dick

---

Liezl Dick, postdoktorale navorsingsgenoot,  
Instituut vir Versoening en Maatskaplike Geregtigheid, Universiteit van die Vrystaat

---

## *Opsomming*

In hierdie artikel word daar ondersoek ingestel na die wyse waarop 'n affektiewe verstaan van rassisme en rassifisering tot subjektiewe antirassismepraktyke kan bydra. Vier-en-twintig jaar nadat apartheidswette opgehef is, duur rassiespanning in Suid-Afrika steeds voort, en wil dit voorkom asof sodanige spanning toeneem. Vanuit die perspektief van witweesstudies speel wit onkunde rakende onregmatige bevoorregting en wit onverskilligheid/apatie met betrekking tot strukturele ongeregtigheid 'n rol in hierdie problematiek. Witweesstudies poog om die strategieë van witwees waarvolgens bevoorregting in stand gehou word, te ontbloot. Daar word in hierdie artikel geargumenteer dat 'n affektiewe, immanente en masjiniestiese verstaan van rassifisering as assemblage kan bydra tot die ontbloting van hierdie strategieë. 'n Verstaan van witwees as masjiniestiese assemblage kan help met die affektiewe heropvoeding en bewusmaking van wittes wat nie ná apartheid plaasgevind het nie. Deur affek as virtueel en potensieel te beskryf, en rassifisering te verstaan as iets wat gebeur deur die werking van 'n assemblage, word 'n subjektiewe antirassismepraktyk voorgestel waar 'n gegewe rasgebeurtenis altyd anders kan uitspeel as wat oënskynlik volgens gewoontevormende denke en gedrag die geval is.

**Trefwoorde:** affek; masjiniestiese assemblage; materialiteit; rassifisering; subjektiewe antirassismepraktyke, witwees

## *Abstract*

**Assemblage theory, affect and whiteness. An alternative perspective on whiteness and its mechanisms**

Racism is still rife in South Africa 24 years after apartheid ended. South Africans still seemingly do not have the required psychological, conceptual and social tools to deal sufficiently with racialised differences and the legacy of apartheid. It could be argued that

---

whites were not re-educated after apartheid ended, causing this lack of knowledge and insight into the psychological and material impact of apartheid to be conveyed to the next generation. This structural ignorance and ways in which it is perpetuated is one of the strategies of whiteness that whiteness studies want to interrogate. Whiteness studies identify white ignorance and white apathy as key strategies that uphold privilege and structural injustice. By revealing these strategies, racial hierarchies and unearned privileges can be disrupted. Whiteness should hence be rendered visible and can be changed only from the inside. For this change to happen, an awareness of white privilege, racialisation and concomitant racial discrimination is necessary.

In this article I argue that an affective, immanent and machinic notion of racialisation as an assemblage can help to reveal these hidden strategies, and can provide insight into how racialization is performed. A description of whiteness as a machinic assemblage can contribute to an affective re-education of whites and to providing the conceptual and social tools we are so desperately in need of to deal constructively with racialised privileges and differences in South Africa. By viewing whiteness through an affective lens we can become aware of the mechanisms of racialisation as it functions on an affective, material and embodied level. Racism is, after all, something that one feels (Hook 2005), and including the body and material reality of racism in understanding racialisation is thus imperative. The work of Deleuze and Guattari, which highlights materiality, embodiment and relationality, will be used as a theoretical grounding for this argument. Deleuze and Guattari's thoughts make it possible for us to think of racism as something that bodies *do* to each other and that is formed by interactions between bodies, which makes it possible to move beyond race as a fixed social category. Their ontology of subjectivity highlights the processual nature of subjectification; the subject is seen as a product – rather than a timeless, fixed entity – of the connection of heterogeneous material and immaterial elements in an affective assemblage. Affect can be described as the capacity of bodies to affect and be affected by other bodies. Affect is the result of emergent interactions between bodies, and the body's ability to act is constantly changing due to a multiplicity of interactions available. The ability to affect and be affected plays a crucial role in the production of subjectivity.

By employing an affective, embodied understanding of race as the product of race assemblages, this approach wants to add an affective dimension to the subjective anti-racism project. An affective approach to racism can help us to understand how bodies and spaces become racialised through networks and assemblages comprised by affects, intensities, material elements and desire, i.e. how race assemblages form and function. An affective understanding of whiteness and racism, and how the latter come into existence through pre-discursive forms, can help to make sense of the hegemony of whiteness in postcolonial territories. With the help of an affective lens we can observe the functioning of racialisation and understand how bodies become racialised.

By implication, an affective lens on racism portrays racialisation and racism as events that emerge as the result of interacting bodies, which opens space for an anti-racism project that takes the materiality of racialised bodies seriously. By focusing on the embodiment of race and on how the flow of affect and intensity functions to form race, an affective, embodied understanding of racism takes shape, which can help us to broaden the anti-racism project. By using the body and social interaction as a starting point to understand racialisation, we can explore how racialisation can happen *differently*.

In this article race as a machinic assemblage is discussed, a concept that helps us to understand racialisation as immanent and material. Machinism enables bodies to connect directly with one another, and interaction is not mediated. Viewing race ontologically differently, i.e. as an embodied and material event, changes the way we conceive of anti-racism practices. Machinism enables an inquiry into the ways in which diverse processes, heterogeneous entities and material elements like property, sexuality, religion, language and skin colour can connect in an assemblage. Understanding race as a machinic assemblage is helpful as it moves beyond notions of race as essential, fixed and binary. The potential of this contribution to anti-racism practices is that it opens possibilities for racialisation to happen differently, moving away from commonsensical, habitual and knee-jerk reactions in racially loaded situations.

Through the work of Saldanha, Ahmed, Hook, Swanton and Lim the functioning of whiteness as machinic assemblages is demonstrated. How bodies become viscous, sticking to one another, resonate and form race assemblages that result in refrains of racism is discussed, after which alternative ways for machinic assemblages to form in micro-social spaces are explored. By describing affect as virtual and potential and understanding racialisation as the result of an assemblage, an anti-racism practice takes shape that breaks with race habits and commonsensical thinking, allowing new ways of dealing with and being in racially loaded moments of interaction in South Africa.

Viewing whiteness as a machinic assemblage and race as emergent contributes to a less essentialist approach to race and makes it possible to explore the viscosity of our own bodies and how we create race assemblages and racial divides. Such an approach to the mechanisms and strategies of whiteness not only helps us to understand whiteness as something that happens due to our interactions but also how hegemonic whiteness is kept alive through daily interactions. We are confronted with the paradox of race: we first have to understand race as material, immanent and affective before we can work on transformation and reconciliation. By understanding race as material and affective, rather than moving too quickly to a colour-blind approach or the abolishment of race, we might generate the necessary social and conceptual tools to deal with racialised differences in South Africa in a socially just way.

**Keywords:** affect; machinic assemblage; materiality; racialisation; subjective anti-racism practices; whiteness

## 1. Inleiding

Na die 1994-verkiesing is die netwerk van wette wat mense op grond van ras by wyse van spreke in eerste-, tweede- en derderangse landsburgers verdeel het, opgehef. Dit is 24 jaar later, en rasgedrewe sienings en gewoontes veroorsaak steeds rass spanning en polarisering. Die vonnisoplegging van Vicky Momberg (Pijoos 2018), die Penny Sparrow-sage, die Chris Hart-, Vicky Momberg-, Ntokozo Qwabe- en Matthew Theunissen-insidente (Lujabe 2017), die Spur-insident (De Villiers en Raborife 2017) en die Ashwin Willemse-debakel (Mohamed 2018) dui op ons gesukkel om met die realiteit en kompleksiteit van ras en rasverskille om te gaan, asook die hardnekkigheid van rassisme. Rass spanning impliseer, per definisie, spanning op grond van rasverskille, velkleurverskille en polarisering as uitvloeisel van

sodanige spanning, wat veroorsaak dat geraste identiteite verder geras word, wat weer tot verdere verdeeldheid en konflik lei.

Alhoewel apartheidswetgewing dus opgehef is en Suid-Afrika 'n demokrasie geword het, kan daar gevra word of die sosiale en sielkundige impak van hierdie wette en beleide voldoende aangespreek is. Dit wil voorkom asof Suid-Afrikaners, insluitende ons leierskorps, nie altyd oor die nodige psigiese, konsepuele en sosiale gereedskap beskik om met die nodige insig om te gaan met rasseverskille, asook met ons problematiese verlede nie. Daar was 'n duidelike gebrek aan heropvoeding van wittes in Suid-Afrika na die einde van apartheid, waar hierdie gebrekkige begrip van die impak van die verlede en ras oorgedra word na die volgende generasie. Steyn (2005:129) lê klem op die mikroruimtes en oomblikke waarin hierdie onkunde wat witwees kenmerk, geskep is. Volgens haar is wit onkunde in Suid-Afrika die gevolg van 'n duisend klein bewuste en onbewuste besluite wat tydens die apartheidsera geneem is, keuses wat gemaak is om nié te weet nie. Sensuur en propaganda het daadwerklik onkunde in die sisteem ingebou, wat tot strukturele onkunde op groot skaal gelei het. Hierdie strukturele onkunde is egter na 1994 nooit ongedaan gemaak nie, en is diep ingebed in die wit psige, in so 'n mate dat ook die volgende geslag oor hierdie onwetendheid beskik. Hierdie onkunde en onverskilligheid is aspekte wat deur witweesstudies onder die soeklig geplaas word.

*Witwees* word gedefinieer as 'n struktureel bevoorregte posisie of ruimte wat onderlê word deur onkunde van en blindheid vir bevoorregting; met ander woorde onverdiende voorregte word as vanselfsprekend aangeneem, ten koste van 'n geraste ander. Witwees gaan ook gepaard met 'n gebrek aan insig in hierdie gevestigde geraste orde wat lewensomstandighede en geleenthede beïnvloed (Steyn 2012:11; Steyn 2007:421). Volgens witweesstudies is witwees dikwels onsigbaar vir wit mense, aangesien wit as die norm ervaar word en die wêreld dus nie via 'n rasidentiteit ervaar word nie (Green, Sonn en Matsebula 2007:396). Witbevoorregting maak sig dus onsigbaar vir sigself, terwyl ras vir mense van ander geraste groeperinge elke dimensie van hulle lewens beïnvloed (Sundstrom 2002:100). Witwees word dan beskou as normatief en standaard, waarteen alle ander geraste identiteite as “ander” beskou word (Dwyer en Jones 2000:210; Steyn 2004:144). Waar wit Suid-Afrikaners wel bewus was van rassifisering teenoor 'n ander, is hierdie rassifisering as vanselfsprekend aangeneem, en hou verskeie wittes steeds vas aan hierdie koloniale aannames wat witbevoorregting onderlê; wit is vir hulle die norm, want “dit is hoe dit hoort” (Steyn 2005:122). Witwees word gesien as die reproduksie van oorheersing ten einde 'n orde in stand te hou wat bevoorregting in stand hou, waar hierdie bevoorregting onsigbaar gemaak is vir die diegene wat daarby baat (Green e.a. 2007:390).

Hook (2005) definieer witwees as 'n kragveld waar spesifieke identifikasies en belange met mekaar koppel ten einde oorheersing te versterk, waar hierdie oorheersing subtiel is en dikwels 'n affektiewe vorm aanneem. Witweesstudies wil juis hierdie onsigbare strategieë waarvolgens wit mense hulself en ander rassifiseer en die wyse waarop daar op onverdiende voorregte aanspraak gemaak word, ontbloot (Steyn 2007:421). Witweesstudies verskuif dan die antirassismefokus na wit mense en kyk hoe wit identiteite deur 'n breër assistiese kultuur gevorm word. Daar word gekyk na subtiel en onbewuste denke en gedrag wat rassiediskriminasie kenmerk en wat as “normaal” beskou word (Green e.a. 2007:390).

Wit epistemologieë beskou wit oorheersing steeds as natuurlik en vanselfsprekend, en wittes sukkel steeds om tot die besef te kom dat hul bevoorregting ten koste van 'n geraste “ander”

plaasgevind het – hierdie bewussyn is vir jare met opset buite die bewussyn van wittes gehou. Hierdie epistemologieë van onkunde/onwetendheid word gekenmerk deur ’n patroon van kognitiewe disfunksionaliteit, waar hierdie disfunksionaliteit wit mense in staat stel om te funksioneer in ’n samelewing waar “die ander” vir verskeie sosiale en ekonomiese probleme blameer kan word. Wit mense se onvermoë om erkenning te gee aan strukturele bevoorregting wat onder apartheid gebeur het, produseer patrone van affek waar empatie nouliks deur niewit lyding beïnvloed word (McEwen en Steyn 2013:11).

Die Waarheid-en-Versoeningskommissie was ’n poging om hierdie onkunde aan te spreek, maar kon nie hierin slaag nie, aangesien rassisme, en die sistemiese aard daarvan en die wyse waarop dit geproduseer is, nie voldoende aangespreek is nie (Alexander 2002:120–9). Die materiële element van rassiediskriminasie is ook nie na 1994 voldoende aangespreek nie; ekonomiese transformasie is belemmer weens die politieke ooreenkoms wat ’n demokrasie bewerkstellig het (Alexander 2002; Davies 2012). Uitgawes op opvoeding, mediese sorg en sosiale welstand gedurende apartheid het plaasgevind volgens ’n geraste hiërargie (Maré 2001:86), waar jou plek in hierdie hiërargie jou in ’n spesifieke materiële en sosiale posisie geplaas het. Gedurende apartheid is die wording van sommige bevoordeel, terwyl die wording van ander beperk is, waar hierdie wording ’n sterk materiële element gehad het (Erasmus 2017:6–7, 12). Dit wil voorkom asof materiële toestande van die meeste wit mense en die meeste swart mense nie veel verander het sedert 1994 nie (Milazzo 2013:34), en dat hierdie materiële effekte van geïnstitusionaliseerde rassisme steeds in Suid-Afrika teenwoordig is.

’n Gebrek aan ekonomiese transformasie, gekombineer met ’n gebrek aan insig in strukturele ongeregtheid en witbevoorregting, skep dus ’n teelaarde vir durende rassekonflik in Suid-Afrika. Dit is die verantwoordelikheid van wit mense om rassisme aan te spreek (Green e.a. 2007:390). Solank as wat witwees onsigbaar is vir sigself, kan die bestaan daarvan nie erken word nie. Dit impliseer dat witwees slegs van binne af kan verander (Wicomb 1998:363, 371) deur ’n proses van bewuswording van rassifisering en die gepaardgaande diskriminasie op grond van ras.

Vir die doeleindes van hierdie artikel gaan daar voortgebou word op belangrike werk wat daar in witweesstudies gedoen is om wit onkunde en pogings tot en strategieë van wit oorheersing uit te wys (Ahmed 2004; Davies 2012; Durrheim en Dixon 2005; Dwyer en Jones 2000; Hook 2005; McEwen en Steyn 2013; Ratele 2007; Steyn 2004, 2005, 2007, 2012; Steyn en Foster 2008; Van der Westhuizen 2016; Vice 2010; Wicomb 1998; Zembylas 2018). In ’n poging om ’n bydrae te lewer tot ’n bewusmaking van rassifisering en by te dra tot die gereedskap waarvoor ons beskik om rassisme teen te werk, gaan daar deur ’n affektiewe lens na witwees en rassifisering gekyk word.

Rassisme is iets wat *gevoel* word (Hook 2005), en daarom is dit belangrik om ’n affektiewe, beliggaamde verstaan van ras(sisme) en rassifisering te ondersoek. Deleuze en Guattari se denke, wat materialiteit, beliggaming en relasionaliteit ernstig opneem, word as agtergrond gebruik vir hierdie argument, aangesien dit ons in staat stel om rassifisering as iets te verstaan wat liggame aan mekaar *doen*. Hul andersoortige ontologie van subjektiwiteit lê klem op die prosesmatige aard van die wyse waarop subjektiwiteit vorm, waar die subjek ’n produk is – eerder as ’n vaste tydlose gegewe – van die koppeling van heterogene materiële en immateriële elemente binne ’n affektiewe assemblage (Rajchman 2001:18; Deleuze en Guattari 2008). Die definisie van *affek* waarmee daar in die artikel gewerk word, is ’n

Spinoza-Deleuziaanse weergawe: affek kan beskryf word as die vermoë van liggame om ander liggame te affekteer en deur liggame geaffekteer te word. Affek is die meting van veranderende vermoë tot aksie waaroor 'n liggaam beskik, asook die vermoë tot interaksie met ander liggame. Affek is die ontluikende uitkoms van ontmoetings tussen liggame, wat beteken dat die liggaam se vermoë om tot aksie oor te gaan voortdurend verander na gelang van ontmoetings met ander liggame (Lim 2010:398; Spinoza 1957:103; Deleuze en Guattari 2008:xxvi). Die vermoë om te affekteer en geaffekteer te word speel 'n belangrike rol in die produksie van subjektiwiteit. Soos Semetsky (2003:213) dit stel:

The production of subjectivity includes an encounter with pure affect as if it were an autonomous and real being. The powerful intensity of such an encounter marks the passage between the experiential states of the body and accordingly affects the body's capacity to act. The body, for Deleuze (borrowing from Spinoza), is both physical and mental; the affect is not just a feeling or emotion but a force influencing the body's mode of existence or its power. The latter is defined as a capacity to multiply and intensify connections so as producing a complicated rhizome and not planting a single root.

Daar word in hierdie artikel geargumenteer dat assemblage-teorie en 'n gepaardgaande verstaan van rassifisering wat affek en beliggaming ernstig opneem, kan bydra tot 'n subjektiewe antirassismeprojek wat kan help met die heropvoeding van wittes in Suid-Afrika. Indien rassifisering verstaan word as 'n produk van 'n assemblage, kan dit moontlik help om bewusmaking te skep ten opsigte van bevoorregting en die impak daarvan op ander. *Assemblage* kan in hierdie konteks gedefinieer word as 'n heterogene versameling van materiële en niemateriële elemente wat met mekaar koppel. 'n Assemblage-benadering tot ras stel ons in staat om ontologies anders na die vorming en werking van ras te kyk.

Vervolgens gaan 'n affektiewe, masjiniestiese en materiële benadering tot ras as assemblage uiteengesit word, en daar gaan aangevoer word dat so 'n benadering belangrik is vir die ontbloting van strategieë van witwees. Daarna gaan daar gekyk word hoe witwees via so 'n assemblage vorm. Laastens word daar aangevoer dat 'n affektiewe verstaan van rassisme ook kan bydra tot verskillende wyses van (wit)wees, asook die vervorming en (ver)wording van geraste identiteite. Die artikel wil demonstree dat 'n andersoortige, affektiewe verstaan van ras(sifisering) belangrik is vir die antirassismeprojek en dat 'n affektiewe bewuswording met behulp van so 'n benadering bewerkstellig kan word.

## **2. Die belang van 'n affektiewe lens met betrekking tot rassifisering en antirassismeprojekte**

In die stryd teen rassisme is verskeie benaderinge ontplooi ten einde diskriminasie gebaseer op ras teen te werk, waarvan die sosiaal-konstruktivistiese benadering tans die heersende benadering is (Zembylas 2018). 'n Sosiaal-konstruktivistiese benadering tot ras verwerp biologiese realisme en, by implikasie, 'n biologies-essensialistiese benadering. Volgens die sosiaal-konstruktiviste is ras die produk van sosiale en historiese prosesse – 'n konstruk, dus, wat deur taal en kultuur geskep word (Morning 2007:446). Ras as konstruk word gebruik om te argumenteer dat ras 'n stel idees is oor menslike verskille, eerder as 'n onwrikbare feit oor die biologiese aard van die mens. Veel meer mense as wat 'n mens sou dink, glo steeds dat

ras 'n biologiese feit is (Thompson 2006:6–7). Die sosiaal-konstruktivistiese benadering word gebruik om sodanige denke te versteur en stel sigself dus op teenoor positivisme en realisme deur aan te voer dat die betekenis van sosiale en selfs fisieke eienskappe nie vas is nie. Die aanname is dat die betekenis van sosiale en fisieke eienskappe eerder afhang van hoe dit in die samelewing verstaan word (Saldanha 2008:3).

'n Sosiaal-konstruktivistiese benadering lewer dus 'n reusebydrae tot die ondermyning van rassisme deur navorsing te doen oor, en te verstaan hoe, die konstruksie gevorm word en behoue bly. Die benadering help ook om strategieë te vind vir hoe rassisme ondermyn en beveg kan word, gemik op die vele wyses waarop dit geskied, en wie dan betrek word by so 'n taak, en op welke vlakke en gebiede.<sup>2</sup> 'n Affektiewe, beliggaamde verstaan van ras en ras as assemblage kan dus beskou word as 'n uitbreiding van 'n konstruktivistiese benadering, waar daar verby die *voorstellings* van mense beweeg word na die mense self; 'n affektiewe dimensie van rassisme help ons verstaan hoe liggame en ruimtes geras word binne netwerke of assemblages bestaande uit affekte, intensiteite, materiële elemente en begeerte (Zembylas 2018:4), en hoe ras-assemblages (voortaan vas geskryf as *rasassemblages*) gevolglik vorm. In ooreenstemming hiermee voer Hook (2005) aan dat daar op witwees en rassisme soos wat dit in affektiewe en prediskursiewe vorme ontstaan, gefokus moet word ten einde te verstaan waarom dit steeds heerskappy voer op postkoloniale terreine. Hook is geïnteresseerd in witwees en spesifiek wit subjektiwiteit soos wat dit prediskursief vorm, waar die affektiewe 'n kernrol speel in die subjektivering verby die diskursiewe. So 'n benadering verskuif die fokus na ontologiese vrae: Wat is ras, hoe werk en vorm dit (Lim 2010; Saldanha 2006; Swanton 2010)? Daar word gevra wat 'n liggaam kan *doen* (Swanton 2010), eerder as wat 'n liggaam *is*.

In die laat 1990's het die “affektiewe wending” (“affective turn”) die fokus verskuif na die wyse waarop ras deur gevoelens, emosies en affektiewe kragte gevorm word, en inspeel op subjektiveringswyses wat verby die diskursiewe of die individu strek (Zembylas 2015:145). 'n Teoretiese en praktiese beweging het ontstaan geïnspireer deur filosofieë wat hulself besig hou met wat dit beteken om 'n mens te wees wat oor affektiewe kragte en emosies beskik. Deur affek en ras bymekaar te bring, kan 'n begrip van ras via 'n affektiewe register help om kragte en intensiteite wat nie ondervang word deur sosiale-konstruktivisme nie, uit te lig. Affek maak dit ook moontlik om te fokus op ras as 'n identiteit wat gevoel word, waar hierdie identiteit immanent is aan sosiale interaksies. So 'n benadering maak dit moontlik om te fokus op die kragte tussen mense, en die wyse waarop die vloei van affek en intensiteite ras vorm in die interaksie tussen mense, eerder as om slegs te fokus op die vaste sosiale kategorieë van ras (Toila-Kelly en Crang 2010:2309, 2311; Ahmed 2004).

'n Benadering tot rassisme waar affek sentraal staan, verskuif die fokus vanaf epistemologiese vrae na kwessies rondom ontologie en materialiteit; die wyse waarop die sosiale sfeer verander weens veranderinge in ons liggame en subjektiwiteit word die fokus, waar die verband tussen die psigiese en sosiale sodoende ernstig opgeneem word. Die affektiewe wending maak dit dus moontlik om sake wat verband hou met die liggaamlike in verband te bring met sosiopolitieke ekonomieë. Die implikasie hiervan is dat dit ons in staat stel om rassifisering en rassisme te bedink as gebeurtenisse. Rassisme as gebeurtenis is iets wat gebeur in mikro-ruimtes, amper soos gesien deur 'n mikroskopiese lens wat ontluik weens die interaksie tussen liggame, en sodoende fokus op die materialiteit van geraste liggame (Zembylas 2015:147–8). Deur op die beliggaming van ras te fokus en te probeer verstaan hoe die vloei van affek en intensiteit werk ten einde rassifisering te laat plaasvind,

help ons om te verstaan hoe ras(sisme) funksioneer, en om sodoende die antirassismeprojek uit te brei.

Oproepe tot die afskaffing en transendering van ras deur Gilroy (2000) en Ware en Back (2002) het 'n belangrike bydrae gelewer tot antirassistiese praktyke, asook Maré (2014) en Erasmus (2017) se belangrike werke wat kritiek op rasdenke en die voortsetting van raskategorieë in beleid lewer, en die vanselfsprekendheid van geraste identiteite ondermyn deur die gewoontevormende epistemologieë waarop dit berus, te ontbloot.

'n Affektiewe verstaan van ras(sisme) wil hierdie antirassismeprojekte verder voer, maar voorstanders van so 'n verstaan dring daarop aan dat ons eers moet stilstaan by die materiële en affektiewe werking van ras alvorens daar gepraat word oor die transendering van ras (Saldanha 2006): alhoewel rasdenke hoogs problematies is, moet rassisme en rassifisering sigbaar gemaak word (Milazzo 2013:34), ten einde 'n affektiewe bewuswording teweeg te bring en rassisme te ondermyn. 'n Antirassismeprojek is dus nodig wat die werking van rassifisering verstaan en die wyses waarop ras steeds mense se lewens daaglik op 'n materiële en affektiewe wyse beïnvloed, te erken (Erasmus 2017:xxiv). Dit is belangrik om die liggaam en sosiale interaksie as wegspringplek te gebruik ten einde te verstaan hoe rassisme werk en hoe ras moontlik *anders* kan vorm en werk (Swanton 2010:2 338). So 'n benadering wil fokus op hoe ras materieel is en deur middel van rasassemblages vorm.

Vervolgens gaan die aard van rasassemblages kortliks bespreek word, waarna witwees soos dit as rasassemblages vorm, uiteengesit word.

### 3. Rasassemblages

Wanneer ras bedink word met behulp van die begrip *affek*, is dit belangrik om aan 'n liggaam se materiële verhoudings met ander liggame, asook met 'n omgewing en ander entiteite, te dink. Dit noodsaak 'n bemoeienis met die materialiteit van sosiale interaksies, wat ook masjinisme genoem kan word (Lim 2010:2 400). Die Deleuze-Guattariaanse begrip van 'n *masjinistiese assemblage* (Deleuze en Guattari 2008:5) is nuttig ten einde die affektiewe, materiële en immanente werking van ras te bedink, en te verstaan waartoe 'n liggaam in staat is. Dit stel ons in staat om ontologies anders na ras te kyk: rassifisering is 'n beliggamde en materiële gebeurtenis, 'n masjinistiese assemblage wat beskik oor 'n ander ruimtelikheid as die Hegeliaanse dialektiese self of ander skema. Masjinisme laat entiteite toe om direk en onmiddellik aan mekaar te kleef, en is nie mediërend van aard nie (Saldanha 2006:19). Liggame is masjiene, wat nie meganisties funksioneer nie, maar eerder koppel met ander liggame en dinge wat die vloei van affek tot gevolg het. Masjinisme word aangevuur deur begeerte, waar begeerte nie 'n gebrek van 'n aard is nie, maar eerder interaksie tussen liggame moontlik maak ten einde oorlewing moontlik te maak. Dit is beide danksy affek wat masjinistiese assemblages vorm, en ook weens masjinistiese koppeling wat affek vorm; affek is die liggaam se virtuele kapasiteit om verbindings te vorm, waar hierdie koppelings die liggaam weer in staat stel om ander verbindings te vorm. Dit is dus hierdie samestelling wat die liggaam vorm; die masjinistiese assemblage en dus konneksies met ander liggame, wat affekte van die liggaam moontlik maak, en dus aksie moontlik maak (Lim 2010:2 401).



Masjinisme ondersoek dus die wyse waarop diverse prosesse, heterogene entiteite en materiële elemente soos grond, seksualiteit, status, geloof, DNS, kolonialisme, taal, vrees, eiendomswetgewing en velkleur met mekaar verbind en sodoende 'n rasassemblage vorm (Swanton 2010:2338). Om ras as 'n masjinistiese assemblage te verstaan maak dit moontlik om weg te beweeg van idees omtrent ras as essensieel, vaste identiteite en binêre teenstellings. Die vindingrykheid van ras lê in die verskeie wyses waarop hierdie heterogene elemente met mekaar kan verbind: “In one moment race might surface as suspicions stirred by youths hanging out on a street corner; in another in wonder inspired by ‘Eastern’ fashions” (Swanton 2010:2338).

Belangrik om te noem is dat 'n rasassemblage geterritorialiseer kan word, en gedeterritorialiseer kan word, deur vluglyne wanneer hierdie lyne 'n assemblage deurkief en versteur. Die proses(se) van territorialisering en deterritorialisering is die beweging(s) wat 'n gegewe assemblage vorm, waar dit óf gestratifiseer, stadig en taai word en die moontlikheid vir verbindings met ander heterogene entiteite verminder (territorialiseer) óf destratifiseer en 'n verskeidenheid van verbindings moontlik maak wat die vloei van affek tussen heterogene liggame laat gebeur, wat dus wording teweeg bring (deterritorialiseer). Vluglyne en deterritorialisering loop hand aan hand, aangesien vluglyne die vorm wat kreatiwiteit gaan aanneem in daardie spesifieke assemblage en die spesifieke wyses bepaal waarop dit transformasie in sigself of in ander assemblages kan meebring. Vanuit die perspektief van politieke en sosiale verandering hang alles af van die tipes deterritorialisering wat teenwoordig is. Deleuze en Guattari definieer *deterritorialisering* as die beweging deur middel waarvan iets vanaf 'n gegewe terrein ontsnap. Die prosesse van terreinvorming, deterritorialisering en reterritorialisering is onlosmaaklik verbind aan enige sosiale konteks of veld (Patton 2010:71–2).

'n Masjinistiese assemblage maak dit ook moontlik om die affektiwiteit van materie te belig; materiële elemente produseer ook affekte en effekte. So kan eiendom, grond en plase binne 'n masjinistiese assemblage van ras sekere affekte produseer. Deur ras as 'n masjinistiese assemblage te verstaan word dit moontlik om ras te beskou as iets wat liggame uitvoer deur sosiale interaksie, wat affektief en materieel van aard is (Swanton 2010:2339).

In hierdie artikel word die begrip *assemblage* gebruik om te verstaan hóé wit rasassemblages vorm, asook die vloei van begeerte binne die assemblage en die affekte wat geproduseer word. Vervolgens gaan daar gekyk word na die funksionering van affektiewe, masjinistiese assemblages, en die wyse waarop ras tot stand kom en rassifisering plaasvind.

#### **4. Hoe werk rasassemblages? Die materialiteit en affektiwiteit van ras**

Volgens Saldanha kan 'n verstaan van ras as masjinistiese assemblage waar velkleur of fenotipe 'n bepalende rol in rassifisering speel, ons help om antirassismepraktyke te kultiveer. Deur krities te kyk na die wyse waarop sekere velkleure met materiële en immateriële elemente binne die assemblage koppel, kan die materialiteit van ras ontvou word.

Saldanha (2007:10) se teorie wat ras en *klewerigheid* (wat hier onder verduidelik sal word) met mekaar verbind, help ons om immanent en ruimtelik oor *ras* te dink eerder as oor 'n liggaamlose, mentale begrip. Saldanha (2006:18) voer aan dat ruimte in enige gegewe

ontologie geïmpliseer word. Binne sy ontologie van ontluikende klewerigheid word ruimte nie beskou as iets staties, soos wat die modernisme graag argumenteer, nie. 'n Begrip van ruimte word gepostuleer, waar duursame vastheid onder bepaalde omstandighede uit vloeiing kan ontwikkel. Ten einde hierdie aaneenlopende, dog beperkende dinamiek van ruimte te voorskyn te roep, gebruik Saldanha (2006:18) die begrip van *klewerigheid* of *taaiheid*. 'n Klewerige stof is nie heeltemal vloeibaar nie, maar tog ook nie heeltemal solied nie, wat veroorsaak dat dit nie sommer gemeng, binnegedring of versteur kan word nie. Klewerigheid impliseer dat die fisiese eienskappe van 'n stof die unieke bewegings daarvan verklaar. Weens hul klewerige aard trek liggame ander klewerige liggame na hulle toe aan en veroorsaak dat plaaslike en tydelike verdikkings ontstaan.

Volgens Saldanha (2006:18–9) moet ras beskou word as 'n ketting van toevalligheid waar die verbindings tussendele nie 'n gegewe is nie, maar waar dit klewerig word weens plaaslike aantrekkings. Witwees gaan byvoorbeeld oor die klewerige verbindings tussendele, bevoorregting en 'n ligte vel. Ras, voer Saldanha (2013:10) aan, bestaan nie as 'n Aristoteliaanse essensie of kategorie nie. Ras is eerder 'n vae, klewerige versameling van biologiese, sosiale en politieke probleme, 'n obskure magneet met 'n aantrekkingskrag wat op verskillende wyses geaktualiseer word en daarom voortdurend verander (Steyn 2007). Witwees beskik nie oor 'n essensie nie, maar daar bestaan tog 'n redelike samehang wat eie is aan die aangetrokkenheid en klewerigheid van wat ons as witwees ken – bevoorregting kleef aan 'n ligte vel, wat weer aan eiendom kleef. Witwees vorm dus masjiniesties wanneer 'n masjiniestiese assemblage tot stand kom waar die komponente onder meer bestaan uit DNS, fenotipiese variasie, redeneringspraktyke (wetgewing, media, wetenskap, ens.), artefakte soos klere en kos, asook die verspreiding van welvaart. Die wyse waarop hierdie komponente met mekaar verbind, is heeltemal immanent aan die wyse waarop sekere liggame binne sekere omstandighede optree. *'n Masjiniestiese geografie van liggame wil dus die bewegings wat tussendele, dinge en die veranderende omgewing plaasvind, verstaan.* Dit wil verstaan hóé liggame immanente verbindings skep met dinge en plekke, hóé die liggame werk, reis, baklei, skryf en liefhet. Hoe word hierdie liggame klewerig, hoe word die liggame stadiger en onderhewig aan sekere gewoontes, of deel van sekere kollektiewe, soos 'n stad, sosiale sfeer of rassegroep? Hoe gebeur dit dat sekere liggame bly vaskleef aan sekere ruimtes wat gekenmerk word deur armoede, honger, koue, donkerte, modder, geweld en misdaad (Saldanha 2006:19)?

Dit is belangrik om te noem dat die siening van 'n verband tussendele en ras nie nuut is nie, maar dat Fanon ons daarop gewys het dat 'n rasskema materialiseer as die alledaagse ervaringe van intersubjektiewe verhoudings binne ruimte en tyd weens gedragspatrone wat mense verdeel, waar hierdie verdeling gegrond is op velkleur. Fanon se teorie van rassisme (rassifisering) is dus van besondere belang, aangesien dit die eerste teorie van rassisme is wat die liggaam en velkleur, en die rol daarvan in rassisme, identifiseer. Verskeie ontledings van ras en affek gebruik Fanon as vertrekpunt, aangesien hy die liggaam – en meer spesifiek velkleur – identifiseer as die kardinale plek waar rassisme te werk gaan (Zembylas 2015:147–8; Erasmus 2017:129). Fanon se skerp ontleding van die wyse waarop andersheid en swartheid deur wittes gedefinieer is, en die gepaardgaande argwaan rakende selfidentiteit, berus op 'n geraste epidermiese skema (Saldanha 2010:3), waar hierdie epidermiese skema soos 'n masjiniestiese assemblage funksioneer. Weens 'n koloniale ekonomie, en op 'n totaal kontingente wyse, kleef sekere dinge of aspekte (seksuele begeerte, geleentheid, moraliteit, vaardigheid, tegnologie en idees van meerderwaardigheid) aan sekere liggame. Vir Fanon (2004:5) is dit

clear that what divides this world is first and foremost what species, race one belongs to. In the colonies the economic infrastructure is also a superstructure. The cause is effect: You are rich because you are white, you are white because you are rich.

Fanon het op die oppervlakkigheid van die epidermiese skema van rassisme gewys – afleidings oor ’n individu se vermoëns, moraliteit en intellek word gemaak bloot op grond van velkleur. Die individuele beliggaming is nie tersaaklik vir die rassistiese siening (Saldanha 2010:13), aangesien ’n homogene swartwees geskep is in teenstelling met ’n oorheersende witwees. Die moderne swart subjek is op so ’n wyse getotaliseer deur die “koloniale blik” wat op die aanname berus dat ras visueel sigbaar is. Sodoende word ’n sosiale orde geskep wat op geraste epistemologieë gebou is (Erasmus 2017:33, 114). ’n Belangrike element van Fanon se argument is dat die skema histories kontingent en ook patologies is. Rassisme is ’n sosiale patologie wat ontstaan weens kapitalistiese ongelykhede (Saldanha 2010:13). Sekere materiële dinge, byvoorbeeld motors en eiendom, word beskou as “verlengings van die wit liggaam”. Die epidermiese skema vind stadig maar seker neerslag op die psige, affekte akkumuleer en word toenemend voorspelbaar en ingebed in die onbewuste van geraste populasies (Saldanha 2010:2, 13). Gedurende apartheid is rasassemblages met behulp van wetgewing geskep; die beweging van liggame binne sekere ruimtes en die interaksie met “ander” liggame is streng gereguleer, en sodoende het taai, stadige rasassemblages gevorm wat vandag steeds met ons is.

Ras kan dus beskou word as iets materiële wat neerslag vind op die liggaam van ’n mens, met ’n daadwerklike impak op die alledaagse lewe (Saldanha 2013:8). Rassisme is ’n essensiële aspek van die bestaan en voortbestaan van nasiestate en gevorderde kapitalisme (Alexander 2002). Dit is dus belangrik om ’n immanente, materiële en affektiewe benadering tot die verstaan én ontstaan van rassisme te volg ten einde te verstaan hoe rassifisering werk. Met ander woorde, om rassisme te verstaan, moet ons verstaan hoe ras(sisme) – op ’n affektiewe en liggaamlike vlak – vorm en werk, en die rol wat fenotipe en affek hierin speel. ’n Masjinistiese benadering tot fenotipe maak dit dus moontlik om te sien hoe fenotipe op etlike wyses met verskeie prosesse of entiteite kan koppel (Saldanha 2006:19). Fenotipe, soos wat dit binne ’n masjinistiese rasassemblage funksioneer, het die potensiaal om bevestigend en kreatief van aard te wees, aangesien dit op ’n legio wyses met ander entiteite en liggame kan koppel. So beskik dit ook oor die vermoë om rasassemblages te vorm wat uitsluitend, heterogeen en diskriminerend is.

Erasmus (2017:35) voer tereg aan dat ras nie uitsluitlik gekoppel kan word aan fenotipe nie, en dat lewenswyse, klas én velkleur gedurende apartheid gebruik is om rasse te klassifiseer (sien ook Posel 2001 in hierdie verband). Tog is dit belangrik om ’n masjinistiese rasassemblage te verstaan as ’n wyse van rassifisering waar fenotipe nie toevallig ’n rol speel in die wyse waarop liggame klewerig word en inklusiewe rasassemblages vorm nie. So ’n benadering kan ook help om onsigbaarheid van witbevoorregting/witwees aan te spreek.

Saldanha se beskrywing van ras as taaiheid help ons om aan ras te dink as iets wat binne ruimte en tyd gebeur en met werklike, materiële effekte op die lewens van mense. Taaiheid stel sosiale ruimtes op die voorgrond deur ons in staat te stel om ruimtes waar die dinamiese liggaamlikheid van menslike liggame en hul interaksies uitspeel, fyn dop te hou en te ontleed. Dit is ’n heerlik bemagtigende vermoë waarmee Saldanha ons hier toerus en dit is interessant om te kyk wat gebeur wanneer baie liggame bymekaarkom. Wanneer liggame gewoon raak aan mekaar se teenwoordigheid, skep rituele, herhaling en gewoontes ’n soort familiariteit of

bekendheid tussen die liggame. Liggame wat van so 'n taai versameling uitgesluit word, word gewoonlik uitgesluit omdat hulle nie lyk soos die ander liggame nie (lees: nie dieselfde fenotipe het nie), of omdat hulle nie oor die kulturele kapitaal en ekonomiese hulpbronne beskik waaroor die taai versameling van liggame beskik nie. So 'n taai, homogene konglomeraat word dan digter en meer ondeurdringbaar, en dus al moeiliker om te deurknie. Die implikasie hiervan is dat uitsluiting uit so 'n konglomeraat nooit openlik ("overt") is nie; uitsluiting gebeur eerder omdat daar 'n tendens van 'n sekere konglomeraat homogene liggame is (Saldanha 2007:10).

Ahmed (2004) se idee van vrees as 'n affektiewe ekonomie kan, gelees deur die lens van 'n masjiniestiese assemblage, help om die wyse waarop sommige liggame taai word en aan mekaar kleef en vasgekleef bly, te verstaan. Ahmed gebruik die idee van emosie as affektiewe ekonomie om vrees en die rol wat dit in die materialisering van die liggaam speel, te teoretiseer. Ahmed se verstaan van hoe emosie geproduseer word, stem ooreen met 'n Deleuze-en-Spinozianse benadering tot affek, waar affek nie *in* liggame bestaan nie, maar juis *geproduseer* word soos wat dit *tussen* liggame beweeg (Ahmed 2004:117). Geïnteresseerd in die wyse waarop ras in die alledaagse omgang tussen mense geproduseer word, ontplooi sy binne 'n psigososiale benadering 'n ontleding van haat wat aantoon hoe rassifisering en vrees hand aan hand gaan. Die swart man word die objek van vrees, waar hierdie vrees hom op 'n afstand hou en dus grense skep. Sy demonstreer hoe bevooroordeel, wat onderlê word deur vrees en haat, 'n kreeftegang volg wanneer arbitrêre assosiasies tussen tekens, beelde en objekte taai word. Swart + kleredrag + liggaamstaal + morele oordeel + bedreiging + haat + vrees = bevooroordeel en die skep van grense. So vind rassifisering dus plaas (Ahmed 2004:118). Sy demonstreer hoe dit moontlik is dat sekere liggame die objekte van vrees word en bly (geskiedenis en vooroordele wat aan liggame kleef), hoe objekte van vrees vasgevang daarin bly binne 'n ekonomie van haat, en hoe grense dus tussen mense geskep word. Solank as wat die swart man die objek van vrees is en bly, kan hy verby jou huis stap. Hy moet *verby* jou huis stap ten einde die objek van vrees te bly. Sodra hy egter stop, en 'n ware betekenisvolle dinamika tussen die objek van vrees en die subjek wat die vrees projekteer, 'n moontlikheid word, word die status quo versteur. Deur die lens van 'n masjiniestiese assemblage kan ons sien dat 'n ekonomie van haat dus relasionaliteit, koppeling, die vloei van affek en wording verhoed. Vrees verminder die moontlikheid tot aksie, en die potensiaal van die liggaam en wat die liggaam kan doen en word, word beperk. Haat maak subjektiwiteit stadiger en taai, wat dus resonansie tussen subjekte moontlik maak (Hook 2005; Swanton 2010). Sodoende vorm inklusiewe rasassemblages, wat Lim (2010) ook refreine van rassisme noem. Die verbeelde ander bly dus die objek van vrees waarteen die inklusiewe rasassemblage wat sodoende vorm, "beskerm" moet word, en sodoende word 'n rasassemblage geterritorialiseer.

Watter vorm neem die ander aan indien hy my nie bedreig nie (Ahmed 2004:133–5)? Wat gebeur met die verbeelde ander indien immanente verbindings plaasvind deur koppeling en die vloei van affekte? Kontak met die ander en deurbreking van vooroordele kan moontlik 'n ekonomie van haat asook wit rasassemblages versteur, en sodoende ruimte skep vir nuwe koppelings/verbindings ten einde deterritorialisering teweeg te bring. Kontak met die ander moet egter gepaard gaan met 'n affektiewe opvoeding, waar 'n bewusmaking en bewuswording van vooroordeel op grond van ras plaasvind (Swanton 2010).

Swanton (2010) voer aan dat rasassemblages die affektiwiteit van rassifisering belig en 'n ontleding van die performatiwiteit van witwees moontlik maak. 'n Fokus op affek en

onbewuste denke onderliggend aan inklusiewe rasassemblages dra by tot 'n subjektiewe antirassismeprojek. Sosiale interaksie moet gebruik word as beginpunt vir die ontleding van ras, aangesien dit vorm in alledaagse ervarings en situasies wanneer assemblages van liggame, dinge en ruimtes vorm. Rassifisering vind plaas wanneer dit lyk asof niks gebeur nie. Rasassemblages vorm onbewustelik en affektief en gebeur uit gewoonte. Die performatiwiteit van witwees is belangrik om te ontbloot en bewus van te word; ons moet bewus word van die wyse waarop witwees deur affekte van angs en agterdog vorm en visuele regimes van ras gelaai is met agterdog en angs. Swanton lê ook klem op die wyse waarop (wit) onverskilligheid of apatie vorm, en die performatiwiteit daarvan. Apatie is iets wat uitgevoer word deur 'n liggaam, en is 'n affek van witwees. Hy gebruik dit as 'n voorbeeld van die wyse waarop liggame ras vorm en grense skep (Swanton 2010:2333–42). Rasassemblages maak dit dus moontlik om te fokus op die affektiwiteit van materie; materiële entiteite affekteer ons, en produseer ook affekte. Die wyse waarop grond en sprake van grondonteiening deesdae affekte produseer, is 'n voorbeeld hiervan. Grond is 'n belangrike materiële element binne rasassemblages in Suid-Afrika. 'n Affektiewe bewuswording impliseer dat ons bewus moet wees van die wyse waarop rasassemblages vorm deur middel van affektiewe en materiële voorwaardes en bepalinge waarvolgens sosiale interaksie plaasvind (Swanton 2010:2339). Dit impliseer ook dat ons bewus moet word van die potensiaal van affek en die wyse waarop dit subjektiewe antirassismepraktyke kan beïnvloed.

Lim (2010:2 397) voer aan dat affek oor potensiaal beskik wat veroorsaak dat situasies altyd onvoorspelbaar is. Affek word gekenmerk deur die oortolligheid van potensiaal daarvan: dit is veelvoudig en kan tot 'n verskeidenheid van ontluikende aksies lei. Indien daar aanvaar word dat affek die oomblik van ontluiking kenmerk waartydens een van die etlike potensiële wyses waarop liggame met mekaar verband kan hou, aktualiseer, kan daar geargumenteer word dat die affekte van die liggame betrokke by die interaksie die bewussyn van hierdie affekte oorskry. Met ander woorde, ons beskik oor 'n verskeidenheid van moontlike wyses waarop liggame met mekaar kan koppel / verband hou, waar ons meestal nie bewus is van hierdie veelheid van virtuele moontlikhede nie. Die virtuele word gekenmerk deur 'n verskeidenheid van bestaansmoontlikhede en tendense, en is 'n sfeer van potensiaal (Massumi 2002:30). Affekte bestaan virtueel, en slegs sommige affekte word geaktualiseer wanneer interaksie tussen mense plaasvind. Wanneer ons dus aan interaksie tussen subjekte binne 'n assemblage dink, beskik subjekte oor 'n veld van potensiële verbindings deur middel waarvan daar gekoppel (“relate”) kan word, waar slegs een van hierdie moontlikhede geaktualiseer word. Subjekte word voortdurend “gekonfronteer” met 'n veelheid van intensiteite en affekte, waar 'n gegewe aktualisering die subjek beïnvloed maar ook altyd weer blootstel aan nuwe moontlikhede van wording, en dus terugkoppel en die virtuele opnuut beïnvloed. Hierdie terugkoppelingsaksie wat ontluiking kenmerk, impliseer dat wat met die subjek gebeur, of wat hy/sy word, dus altyd tot 'n mate onvoorspelbaar is (Lim 2010:2397).

Massumi (2002:10) verduidelik die potensiaal van ontluiking soos volg: “But if feedback from the dimension of the emerged re-conditions the conditions of emergence, then it also has to be recognized that conditions of emergence change. Emergence emerges. Changing changes.”

Waar daar egter wel iets soos 'n geraste identiteit ontstaan, kan “refreine van affek” geïdentifiseer word; Massumi beskou affek as die resultaat van ontluiking en terugkoppeling

tussen die virtuele en die aktuele. Geraste identiteite kan dus beskou word as bondelings van affekte, waar refreine van spesifieke style ontstaan waarvolgens liggame mekaar affekteer. Refreine van rassisme, soos wat hierdie bondelings van affek genoem kan word, bestaan meestal onbewustelik, beïnvloed aksies, verhoudings en praktyke en kan beskou word as die saailinge van geraste dinamika. Die intensiteite en affekte wat sigself vanuit die virtuele voordoen, het dus die vermoë om 'n totaal nuwe ordening van affekte teweeg te bring, of dit kan 'n patroon van geraste identiteit versterk (Lim 2010:2399). Wanneer wit geraste patrone en identiteite egter sterker word, vind totalisering van 'n rasassemblage plaas. Territorialisering gebeur weens die intensiteit en resonansie van refreine, waar hierdie resonansie plaasvind sonder woorde, maar eerder latent, prediskursief en via suggestie. Liggame word gemerk as verskillend, soek vir soortgelykheid, resoneer met mekaar weens refreine van rassisme, word taai en stadiger en vorm inklusiewe rasassemblages. Op so 'n wyse word begeerte dan gereguleer en georganiseer. Ruimtes word verdeel op grond van die assemblages van liggame wat die terrein kenmerk, en die refreine hou die geterritorialiseerde ruimtes bymekaar (Lim 2010:2402).

'n Deterritorialisering van geraste subjektiwiteite kan egter aangemoedig word, waar hierdie ontwording van geraste identiteit 'n weiering is om sosiaal georganiseer te word of om in rasgebeurtenisse op voorspelbare wyses te reageer. Daar is altyd 'n oorfloed van potensiaal in 'n gegewe rasgebeurtenis, waar een van verskeie opsies kan uitspeel en aktualiseer. Ons moet hierdie veelheid aangryp en daarmee werk (Lim 2010:2406). Affek het dus die vermoë om geraste ordeninge van liggame, patrone en verhoudings te versterk, en dit beskik ook oor die vermoë om nuwe ordeningswyses en nuwe patrone tussen liggame te vorm. Ons het dus hier te doen met territorialiserende en deterritorialiserende aspekte van affek. Die vraag wat gevra moet word, is hoe patrone van affek geaktualiseer kan word wat nuwe bestaanwyses en verbandhoudendheid tot gevolg kan hê, waar hierdie interaksies 'n veelheid van verbindings tussen subjekte moontlik maak, en sodoende die potensiaal vir wording en koppeling kan vermeerder (Lim 2010:2400; Saldanha 2006; Swanton 2010). Oorgesetsynde, hoe skep ons verbandhoudendheid wat meer insluitend en minder diskriminerend is?

Om aan ras en witwees te dink as iets wat binne sosiale interaksie, mikroruimtes en oënskynlik niksseggende situasies ontplooi, kan ons help om bewus te word van dit wat ontplooi word, en ook hoe dit wat ontplooi, *anders* kan ontluik. So 'n benadering erken dat affek, soos dit geproduseer word wanneer mense met verskillende geraste identiteite met mekaar te doen kry, óf nuwe bestaanswyses en verbindings kan produseer, óf geraste patrone kan versterk. Lim argumenteer dan dat affek die potensiaal het om altyd nuwe wyses van verbandhouding moontlik te maak, maar terselfdertyd ook weens herhaling geraste gedrag en geraste identiteite kan produseer. Deur te argumenteer vir 'n verstaan van affek wat altyd immanente verandering kan teweeg bring, stel Lim 'n alternatief daar vir Bourdieu se begrip van die *habitus* en die wyse waarop subjekte vasgevang is en gedetermineer word deur gesedimenteerde geraste gedrag, en waar rasidentiteite gesedimenteer word in die strukturele onderbou van sosiale interaksie. Sosiale verandering is iets wat immanent in die alledaagse kan plaasvind. Indien affek en begeerte anders georden word as wat dit in die verlede gedoen is, kan ons nuwe verbindings skep en dus alternatiewe subjektiwiteite vorm. So 'n ontleding van rassifisering plaas die verantwoordelikheid, bewussyn en mag by individue, waar 'n subjektiewe antirassismepraktyk moontlik word (Lim 2010:2394, 2405, 2407).

## 5. Ten slotte

Beleid, wetgewing en gewoontevormende gedrag en denke wat tydens apartheid in Suid-Afrika ingestel is en ontstaan het, het daarin geslaag om liggame en affekte in ruimtes te reguleer en rasassemblages te skep waarvan die impak vandag steeds te siene is. Ons sit met 'n probleem waar verskillende strome van affek geproduseer is na gelang van ras, waar hierdie vorming materieel, immanent en onbewus gebeur. 'n Verstaan van witwees as rasassemblages wil bydra tot 'n kritiese blik op wit onkunde wat nie voldoende ongedaan gemaak is na 1994 nie. Durrheim en Dixon (2005) demonstreer hoe wit liggame op 'n Suid-Afrikaanse strand soos een man ontstaan wanneer 'n swart meerderheid by die strand arriveer. 'n Ruimte wat voorheen slegs vir wit mense beskikbaar was, word nou deur landsburgers van alle rasse gebruik, maar wit mense verkies om hulself uit die vergelyking te verwyder en onttrek. Sedert wit bevoorregting nie meer in die landswette ingeskryf is nie, het wit enklawes ontstaan waar 'n mikro-apartheid uitgeoefen word (Van der Westhuizen 2016). Een aspek van so 'n onttrekking is dat wit onkunde en apatie voortduur, en strategieë van witwees volhou om dominansie in stand te hou.

Tog wil dit voorkom asof nie alle wittes deel wil wees van hierdie enklawes en witmentaliteit nie. Wat staan 'n wit mens wat so voel te doen binne so 'n postkoloniale oomblik? Daar is wittes wat uitbreek uit gewoontevormende denke, omgaan met die impak en materialiteit van 'n wit vel, wit rasassemblages wil deterritorialiseer en rasassemblages wil skep wat alle rasse in Suid-Afrika insluit. Ten einde weg te breek, is 'n bewuswording van die wyse waarop liggame geras word en rassifisering plaasvind, noodsaaklik. Ons moet bewus word van hoe ras impliseer dat, gegewe ons geskiedenis, verskillende affektiewe ervarings bestaan waar die ervaring te doen het met jou velkleur, en wat aan jou velkleur kleef (Ratele 2007). Hoe kan ons hierdie refreine van rassisme versteur? Ons moet nuwe subjektiwiteite skep wat nie op die vanselfsprekendheid van bevoordeling geskoei is nie (Green e.a. 2007; Steyn 2012). Hoe kan ons nuwe subjektiwiteite skep? Deur ons verwaarlooste verantwoordelikheid op te neem en die harde introspektiewe werk te doen deur 'n epistemologie van wit onkunde aan te spreek (Steyn 2010). Sodoende kan ons relasionaliteit – of die gebrek daaraan – en die rol wat dit in rassifisering speel, onder die soeklig plaas ten einde die wyse waarop rassifisering werk, te verstaan.

Dit is veral in die mikrososiale ruimtes in Suid-Afrika dat die harde werk gedoen kan word. By die werk, supermark, skool of rugbywedstryd is daar geleenthede om waar te neem hoe ras in sosiale ruimtes uitgeoefen (“perform”) word, waar hierdie interaksie dikwels steeds op 'n geraste hiërargie berus. Die meganika van ras – die werking en totstandkoming daarvan – moet verstaan word ten einde ras en rassisme te verstaan. Ons moet aandag gee aan die mikrofascismes wat ingebed is in ons gewoontes, ons liggame, ons taal en ons optredes. Ons moet krities omgaan met hoe ons dink oor ras en wat deur ons gedagtes gaan wanneer ons verskillende velkleure sien. Wanneer jy vanaand in 'n restaurant sit, wie sit rondom jou? Kan jy die taai konglomeraat van homogene liggame sien? Kyk wie is die mense wat bedien word. Kyk wie is die kelners. Wie is die kassiere by die winkel? Wat is hulle velkleur (Vice 2010:232)? Kyk hoe wit liggame resoneer, taai word en wit enklawes vorm. Kyk hoe jou eie liggaam deel daarvan word en dit toelaat. Word bewus van onbewuste, outomatiese rassifiseringsaksies en -denke, en probeer hierdie vanselfsprekendheid ondermyn en teenwerk. 'n Affektiewe bewuswording kan sodoende bydra tot subjektiewe antirassisme-ingrepe; 'n verstaan van affek waar affek virtueel en veelvoudig is, impliseer dat iets anders altyd in 'n gegewe situasie moontlik kan uitspeel. So 'n benadering wat die

onvoorspelbaarheid van 'n gegewe rasgebeurtenis omarm, het dus diep etiese implikasies vir die subjek (Lim 2010:2 394); jy kan in elke situasie altyd anders optree. Koppeling en verbandhoudendheid kan altyd anders vorm; met ander woorde, assemblages kan altyd ander ordeningswyses aanneem. Daar is altyd die potensiaal om ander verhoudings tussen liggame tot stand te bring. Hierdie potensiaal van assemblages en subjekte moet gekoester en mee gewerk word; die veelheid potensiaal wat immanent is aan materiële verbindings binne assemblages kan ons ernstig opneem ten einde anders te koppel, begeerte wat subjektiwiteit tot gevolg het anders te bestuur, ten einde ander tipes mense te word, en *anders* om te gaan met rasseverskille as wat ons tot dusver het. Die potensiaal om ander verbindings tot stand te bring, is tot ons beskikking.

'n Assemblage-benadering tot ras, waar ras as ontluiking beskou word, help ons om minder essensialisties oor ras te dink, en laat ruimte vir elkeen van ons om te eksperimenteer met ons eie liggaam se klewerigheid. Dit maak dit moontlik om te dink aan witwees as iets wat gevorm word, en te verstaan hóé dit vorm en in stand gehou word in alledaagse sosiale interaksie. Dit laat ons dus met die paradoks van ras: ons moet ras eers as materieel, konnektief en affektief sien en verstaan alvorens ons kan begin praat van transformasie, versoening of ander transendente begeertes (Saldanha 2006; Wicomb 1998). Deur materiële vorming en affektiewe werking van ras te verstaan, eerder as om dit weg te vee of op kleurbblindheid aanspraak te maak, kan 'n mens na 'n meer sosiaal regverdigde samelewing beweeg. Ras en rassifisering maak saak, omdat dit 'n werklik materiële impak op mense het. Deur rassifisering te verstaan as 'n proses wat via 'n assemblage vorm, word dit vir ons moontlik om die dele en prosesse te verstaan waardeur ras vorm en hoe dit funksioneer. Ten einde nuwe vorme van witwees te skep, moet ons die affekte en effekte van witwees verstaan, en sit met die uitdagende kontradiksies wat dit mag meebring.<sup>3</sup>

## Bibliografie

Ahmed, S. 2004. Affective economies. *Social Text*, 22(2):117–39.

Alexander, N. 2002. *An ordinary country*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

Davies, R. 2012. Afrikaner capital elites, neo-liberalism and economic transformation in post-apartheid South Africa. *African Studies*, 71(3):391–407.

Deleuze, G. en F. Guattari. 2008. *A thousand plateaus – capitalism and schizophrenia*. Londen: The Continuum Publishing Company.

De Villiers, J. en M. Raborife. 2017. Spur releases CCTV footage of altercation. News24, 23 Maart. <http://www.news24.com/Video/SouthAfrica/News/watch-spur-releases-cctv-footage-altercation-20170323> (10 Junie 2017 geraadpleeg).

Durrheim, K. en J. Dixon. 2005. Studying talk and embodied practices: Toward a psychology of materiality of “race relations”. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 15:446–60.



- Dwyer, O.J. en J.P. Jones. 2000. White socio-spatial epistemology. *Social & Cultural Geography*, 1(2):209–22.
- Erasmus, Z. 2017. *Race otherwise*. Johannesburg: Wits University Press.
- Fanon, F. 2004. *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Gilroy, P. 2000. *Against race: Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Green, M. J., C.C. Sonn en J. Matsebula. 2007. Reviewing whiteness: Theory, research, and possibilities. *South African Journal of Psychology*, 37(3):389–419.
- Hook, D. 2005. Affecting whiteness: Racism as technology of affect. *International Journal of Critical Psychology*, 16:74–99.
- Lim, J. 2010. Immanent politics: Thinking race and ethnicity through affect and machinism. *Environment and Planning A*, 42(2):393–409.
- Lopez, A.J. (red.). 2005. *Postcolonial whiteness – A critical reader on race and Empire*. Albany: State University of New York Press.
- Lujabe, N. 2017. 2017 started just like 2016, with racist rants on social media. *City Press*, 6 Januarie. <http://city-press.news24.com/News/2017-started-just-like-2016-with-racist-rants-on-social-media-20170106> (15 Maart 2017 geraadpleeg).
- Maré, G. 2001. Race counts in contemporary South Africa: “An illusion of ordinariness”. *Transformation*, 47:75–92.
- . 2014. *Declassified: Moving beyond the dead end of race in South Africa*. Johannesburg: Jacana.
- Massumi, B. 2002. *Parables for the virtual*. Durham en Londen: Duke University Press.
- McEwen, H. en M. Steyn. 2013. Hegemonic epistemologies in the context of transformation: Race, space, and power in one post-apartheid South African town. *Critical Race and Whiteness Studies*, 9(1). <https://acrawsa.org.au/wp-content/uploads/2017/12/CRAWS-Vol-9-No-1-2013.pdf>.
- Milazzo, M. 2013. Racial power and colorblindness: The “sad black stories” of Kgebetli Moele’s *Room 207* and twenty-first century black South African fiction. *Journal of Commonwealth and Postcolonial Studies*, 1(1):33–59.
- Mohamed, A. 2018. Ashwin Willemse walks off SuperSport set after clash with Nick Mallett, Naas Botha. IOL News, 19 Mei. <https://www.iol.co.za/weekend-argus/ashwin-willemse-walks-off-supersport-set-after-clash-with-nick-mallett-naas-botha-15060968> (30 Mei geraadpleeg).
-

- Morning, A. 2007. "Everyone knows it's a social construct": Contemporary science and the nature of race. *Sociological Focus*, 40(4):436–54.
- Parr, A. (red.). 2010. *The Deleuze dictionary – revised edition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Patton, P. 2010. Deterritorialisation + Politics. In Parr (red.) 2010.
- Pijoo, I. 2018. Vicki Momberg sentenced to an effective 2 years in prison for racist rant. News24, 28 Maart. <https://www.news24.com/SouthAfrica/News/vicki-momberg-sentenced-to-an-effective-2-years-in-prison-for-racist-rant-20180328> (14 Mei 2018 geraadpleeg).
- Posel, D. 2001. Race as common sense: Racial classification in twentieth-century South Africa. *South African Studies Review*, 44(2):87–113.
- Rajchman, J. 2001. *The Deleuze connections*. Cambridge: The MIT Press.
- Ratele, K. 2007. Make indigenes unconscious of whiteness: A response to Green, Sonn and Matsebula. *South African Journal of Psychology*, 37(3):431–6.
- Saldanha, A. 2006. Reontologising race: the machinic geography of phenotype. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24(1):9–24. <http://doi.org/10.1068/d61j>.
- . 2007. *Psychedelic white – Goa trance and the viscosity of race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2008. White ravers in a Goan village: race as machinic assemblage. *Darkmatter 2*.
- . 2010. Skin, affect, aggregation: Guattarian variations on Fanon. *Environment and Planning A*, 42(10):1–13. <http://doi.org/10.1068/a41288>.
- . 2013. Introduction: Bastard and mixed-blood are the true names of race. In Saldanha en Adams (reds.) 2013.
- Saldanha, A. en J.M. Adams (reds.). 2013. *Deleuze and race*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Semetsky, I. 2003. The problematics of human subjectivity: Gilles Deleuze and the Deweyan legacy. *Studies in Philosophy and Education*, 22:211–25.
- Spinoza, B. 1957. *The ethics of Spinoza*. Secaucus, NJ: The Citadel Press.
- Steyn, M. 2004. Rehabilitating a whiteness disgraced: Afrikaner white talk in post-apartheid South Africa. *Communication Quarterly*, 52(2):143–69.
- . 2005. "White talk": White South Africans and the management of diasporic whiteness. In Lopez (red.) 2005.

- . 2007. As the postcolonial moment deepens: A response to Green, Sonn, and Matsebula. *South African Journal of Psychology*, 37(3):420–24.
- . 2012. The ignorance contract: Recollections of apartheid childhoods and the construction of epistemologies of ignorance. *Identities*, 19(1):8–25.
- Steyn, M. en D. Foster. 2008. Repertoires of talking white: Resistant whiteness in post-apartheid South Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 31(1):25–51.
- Sundstrom, R.R. 2002. Race as a human kind. *Philosophy and Social Criticism*, 28(1):91–115.
- Swanton, D. 2010. Sorting bodies: Race, affect, and everyday multiculturalism in a mill town in northern England. *Environment and Planning A*, 42:2 332–50.
- Thompson, E.C. 2006. The problem of “race as a social construct”. *Anthropology News*, 47(2):6–7.
- Toila-Kelly, D.P. en M. Crang. 2010. Guest editorial. *Environment and Planning A*, 42(2):309–14.
- Van der Westhuizen, C. 2016. Afrikaners in post-apartheid South Africa: Inward migration and enclave nationalism. *HTS Teologiese Studies*, 72(1). <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/3351/7683>.
- Vice, S. 2010. “How do I live in this strange place?”. *Journal of Social Philosophy*, 41(3):323–42. <http://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2010.01496.x>.
- Ware, V. en L. Back. 2002. *Out of whiteness: Color, politics, and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wicomb, Z. 1998. Five Afrikaner texts and the rehabilitation of whiteness. *Social Identities*, 4(3):363–83.
- Zembylas, M. 2015. Rethinking race and racism as “technologies of affect”: Theorizing the implications for anti-racist politics and practice in education. *Race, Ethnicity and Education*, 18(2):145–62.
- . 2018. Affect, race, and white discomfort in schooling: Decolonial strategies for “pedagogies of discomfort”. *Ethics and Education*. <https://doi.org/10.1080/17449642.2018.1428714>.

## Eindnotas

<sup>1</sup> *Whiteness* word ook in Afrikaans vertaal as *witheid*. Daar is egter besluit om dit hier te vertaal as *witwees*, aangesien *-wees* die prosesmatigheid en performatiwiteit van rassifisering beklemtoon, en ook die nie-essensialistiese aard van ras onderstreep. Die *-heid* in *witheid* kan

verwys na 'n staat, of toestand, in dié geval die toestand van *witwees*. 'n Toestand is nie noodwendig essensialisties van aard nie, maar val tog op as meer staties as *wees*. Vir die doeleindes van die argument in die artikel gaan die term *witwees* dus gebruik word.

<sup>2</sup> Dankie aan die anonieme keurder vir hierdie insigte.

<sup>3</sup> Ek bedank graag die volgende drie mense wat gehelp het met die ontwikkeling van die artikel: Adré le Roux, Frans Kruger en Desmond Painter.