

Piet Erasmus

Taal en die magsdinamika van die Afrikaner: 'n antropologiese perspektief

Hierdie artikel handel oor die verband tussen taal en mag in die (re)produksie van Afrikanerkultuur. Teen 'n historiese agtergrond word eerstens gekyk na die huidige onsekerheid onder Afrikaners betreffende hul selfverstaan. Tweedens word die gebruik van Afrikaans in die vestiging en handhawing van die Afrikaner se magsposisie in oënskou geneem. Derdens word beredeneer dat dit antropologies belangrik is om te besef dat mense self aktief inhoud gee aan hulle (lots)bestemming en dat hulle nie passiewe slagoffers van onvermydelike, arbitrêre prosesse van assimilasië, identifikasie of magsmisbruik is nie.

Language and the power dynamics of the Afrikaner: an anthropological perspective

This article deals with the relation between language and power in the (re)production of Afrikaner culture. Against a historical background the author first considers current Afrikaners' uncertainty about a suitable way to understand "themselves". Secondly, the use of Afrikaans to establish and maintain the Afrikaner's position of power is reviewed. Thirdly, it is argued that it is anthropologically important to realise that people themselves give active content to their destiny; they are not passive victims of inevitable, arbitrary processes of assimilation, identification or the abuse of power.

Puo le diphetoho tsa matla a Moafrikaner: ho ipapisitswe le thuto ya mahlale ka botho (anthropholoji)

Sengodilweng sena se buwa ka dikamano pakeng tsa puo le matla, kahobotjheng ya botjhaba ba Moafrikaner. Ho latela nalane, sengodi, sethathong se shebana le ho qeyaqa ya ha ha jwale hara Mafrikaner, malebana le moggwa wa ho "ikutlwisisa" ka bo bona. Ntlha ya bobedi, ho hlahlojwa tshbediso ya Afrikaans ho theha le ho matlafatsa matla a Moafrikaner. Ya boraro, ho etswa tlhahiso ya hore ho latela thuto ka tsa botho, ho bohlokwa hore ho hlokomelwe hore batho ka bo bona ba susumetsa pheletso ya bokamoso ba bona, mme ha se bashebelli feela, ha ba sheshenellwa feela ka tsela e se nang taolo, e ke keng ya qojwa, boleng ba bona kapa tlasa tshbediso e mpe ya matla.

Prof P Erasmus, Dept Antropologie, Universiteit van die Vrystaat, Posbus 339, Bloemfontein 9300; E-pos: erasmus.p.hum@mail.uovs.ac.za

Met die verloop van tyd het (wit) Afrikaanse antropoloë baie aandag aan akkulturatiewe studies in Suid-Afrika gegee (vgl bv die lys van magisterkandidate en *promovendi* oor twee dekades aan die Universiteit van Pretoria, Eloff & Coertze 1972: 376-8). Dié studies het sonder uitsondering oor die “ander” gehandel. Daar is veral gefokus op swart groepe en die mate van verandering wat dié groepe se kulture as gevolg van hul kontak met die Westerse kultuur ondergaan het. Voorgenoemde vakkundige belangstelling was in ooreenstemming met die heersende teoretiese oriëntasie van die Amerikaanse kulturele antropologie van daardie tyd,¹ ’n denkskool waarby Afrikaansspreekende antropoloë sterk aansluiting gevind het.

Dit is opvallend dat wit Afrikaanse antropoloë die bestudering van die veranderinge wat die Afrikaner se kultuur en sy identiteit ondergaan het, of tans besig is om te ondergaan,² grootliks verwaarloos het.³ Dit het meegebring dat Afrikaansspreekende antropoloë se bydraes tot diskoerse oor hedendaagse kwessies wat die Afrikaner raak relatief beperk is (bv kultuurregte, taalregte, rassisme en hoe die sogenaamde “nuwe” Afrikaner lyk). Dit het ’n leemte gelaat wat hul vakkundige bydraes betref en het tot gevolg gehad dat hulle nie deur begrip van die self tot groter insig oor die ander gekom het nie.

- 1 Hierdie denkskool is sterk relativisties georiënteerd en definieer kultuur as ’n duidelike, afsonderlike historiese mag. Dit word aanvaar dat kultuurkenmerke in ’n spesifieke geografiese gebied veranker en vermeerder, dat kultuur ’n volledige manier van lewe konstitueer en dat elke kultuur sy eie besondere konfigurasie van waardes omvat (vgl Bohannan & Glazer 1973; Garbarino 1983; Hyatt 1990; Matthews 1991; Redfield *et al* 1936; Thornton 1988 & 2000 vir meer besonderhede).
- 2 In dié verband kan verwys word na die voormalige Boere-republieke wat hulle onafhanklikheid verloor het (1902); die verarming van die Afrikaner gedurende die depressiejare (1933) en die verlies van grond en verstedeliking wat daarna gevolg het; die verkryging van politieke mag (1948); die opkoms van ’n middelklas; en die politieke transformasie van 1994.
- 3 Die mees volledige antropologiese bydrae oor die Afrikaner is waarskynlik dié van die Amerikaner Grapanzano (1986). Hierin word die Afrikaner as die “ander” gehanteer en word daar op ’n bepaalde manier oor hierdie “ander” gepraat en geskryf. Die talle bydraes oor die Afrikaanse volkekunde, die oorsprong van die *ethnos*-/volksteorie en Afrikaansspreekende antropoloë se steun aan apartheid, is bydraes van ’n ander aard en word nie hier bygereken nie (vgl Gluckman 1975; Jansen van Rensburg 1994; Pauw 1980; Sharp 1981 en andere).

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

In hierdie bydrae (deur 'n Afrikaanssprekende antropoloog) word daar nie op die “ander” gefokus nie, maar doelbewus juis op “ons”. Daar sal gehandel word met die “ons” manier van dink, skryf en praat oor “hulle” (wat in hierdie geval swartmense is). Omdat die Afrikaner se dink, skryf en praat oor die “ander” vanuit 'n magsposisie wat oor baie dekades gevorm is,⁴ gaan dit hier oor die verhouding tussen taal en mag in die vergestaltung van (die Afrikaner se) kultuur.

1. Perspektiewe op Afrikanerkultuur en -identiteit

Afrikaanse akademici soos Coertze (1982), Giliomee (1975), Thom (1969), Schoeman (1980) en Strydom (1982) benadruk die betekenis van bepaalde kulturele waardes, asook taal,⁵ by die ontstaan van die konstruksie “Afrikaner”.⁶ Skrywers soos Dalcanton (1973: 305-6), Rhodie (1969: 6-26) en Tatz (1962: 1-3) beklemtoon op hulle beurt dat hoewel Britse imperialisme (met ander woorde 'n politieke fak-

- 4 Skrywers soos Giliomee & Adam (1981: 20, 77) en Roos (1998: 53) vestig die aandag daarop dat toe die Afrikaner in 1948 alleenheersers van Suid-Afrika geword het, hulle 'n beleid gevolg het wat hul magsposisie verskans het, dat hulle nooit gehuiwer het om dwangmiddels te gebruik indien hierdie posisie bedreig was nie, en dat die Afrikaner in 'n soort euforie geleef het as gevolg van dié magsposisie.
- 5 Hoewel Afrikaans eers in 1925 amptelike erkenning gekry het, aanvaar skrywers soos February (1998: 14), Strydom (1982: 58) en Thom (1969: 26) dat Afrikaans lank voor dié datum reeds 'n belangrike samebindings- en kulturele identifikasiefaktor vir die Afrikaner was. February (1998: 14) sê byvoorbeeld in dié verband dat die “Afrikaanse taal het 'n belangrike rol gespeel in die opkoms van Afrikaner-nasionalisme in die jare 1862-1910 ... [en] dat die taal 'n belangrike ideologiese instrument was teen die opkomende Britse imperialisme”. Van Jaarveld (1959: 177) huldig 'n soortgelyke mening. Volgens hom het Afrikaners gedurende die periode 1868-1881 hulself as lede van 'n volk begin sien en het daar 'n noue verband tussen taal en volksbewustheid tot stand gekom.
- 6 Die Afrikaner word gewoonlik gedefinieer as 'n wit Suid-Afrikaner wie se moedertaal Afrikaans is. Vir 'n volledige uiteensetting van die problematiek verbonde aan die definiëring van die Afrikaner, asook oor die ontwikkeling van die Afrikaner se selfbewussyn, kan skrywers soos Degenaar (1987), Du Toit & Giliomee (1983: xxv-xxx) en Giliomee & Adam (1981) geraadpleeg word. Volgens voorgenoemde skrywers kan 'n enkele, dramatiese “kwantumsprong” nie in dié verband geïdentifiseer word nie.

tor) die vorming van die Afrikaner geïnisieer het,⁷ dit nie in daardie stadium gegaan het om die vestiging van 'n onafhanklike politieke sisteem nie, maar oor die rassekwessie. Hoewel sosiale en rasseverdelings komplekse aangeleenthede in die agtiende-eeuse Kaap was (Du Toit & Giliomee 1983: 6 ev), kan aanvaar word dat die betekenis van ras wel 'n rol gespeel het ten opsigte van die etnogenese van die Afrikaner (vgl Degenaar 1987: 245). Wat belangrik is in hierdie verband is dat wanneer mense gemobiliseer word op grond van hul afkeur of vyandigheid teenoor die "ander", daar volgens Martin (1995: 10) oorwegend nie sprake van 'n veronderstelde gemeenskap met 'n eie kultuur is nie.

Wat vir Roosens (1989: 151-4) belangrik is omtrent die betekenis van kultuur ten opsigte van etnogenese, is enersyds dat die meerderheid van 'n groep 'n beduidende vorm van kulturele relativistiese (kritiese) insig moes ontwikkel het. Andersyds moet lede van die groep hul kultuur aktief promoveer deur 'n positiewe beeld te projekteer. As voorbeeld in dié verband verwys hy na die Indiane van Noord-Amerika wat daarin geslaag het om (ten spyte van hagglike omstandighede in die reservate) hulleself populêr in die wêreld te presenteer (dink aan eietydse films, musiek en kleredrag) en daardeur aansienlike invloed ter bevordering van hulle saak verkry het.

Die volgende vrae kan nou oor die Afrikaner gestel word: Eerstens, beskik hy oor 'n kritiese insig in sy eie kultuur? Tweedens, het die Afrikaner enigiets positiefs omtrent homself aan te bied? En indien wel, het hy dit, in die derde plek, aktief bevorder? Wat die eerste deel van die vraag betref, kan na aanleiding van Grapanzano (1986: 108-14) beweer word dat sodanige ingesteldheid grootliks by die Afrikaner ontbreek. Hy voer 'n valse selfregverdiging, aanspraak op uitverkorendheid en die opeis van morele hoë waardes as redes aan. Vir O'Meara (vgl Degenaar 1987: 254; Sharp 1981: 27-8) is die antwoord op die tweede gedeelte van die vraag klaarblyklik "nee". Vol-

7 Degenaar (1987:233) verklaar dat ofskoon dit foutief is om die ontwikkeling van Afrikaner-nasionalisme op die geskiedenis van die sewentiende-eeuse Afrikaner te projekteer, dit insgelyks nie korrek is om feite, gebeurtenisse en uitsprake van daardie tyd wat 'n rol gespeel het in die latere historiese bewuswording van die Afrikaner en die ontwikkeling van 'n ideologiese sisteem, te ignoreer nie.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

gens hom beskik die Afrikaner (van die jare dertig) byna uitsluitlik oor 'n algemene werkerskultuur en Afrikaners was nie so kultureel geïnteresseerd in volksake as wat die ideoloë dit graag sou wou hê nie. Oor die laaste deel van die vraag kan weer eens by Grapanzano (1986) lig opgesteek word. By die lees van sy werk oor die Afrikaner is daar een tema wat uitstaan: afwagende vrees. Voorbeelde hiervan is die vrees vir die “Illuminati”, die “Antichris”, die “Swart gevaar”, die “Rooi gevaar”, terrorisme, 'n (destydse) Rhodesiese scenario, die verloor van politieke beheer en kontrole, ensovoorts. Dieselfde geld steeds vandag: daar is bekommernis oor 'n Zimbabwe-situasie, die verlaging van standaarde en regstellende aksie. Gegee hierdie verlamme vrees (denkwyse), val dit nie vreemd op dat terme soos “grensmentaliteit” en “laer trek” dikwels met verwysing na die Afrikaner gebruik word nie, of dat hulle van onbetrokkenheid en passiwiteit in die “nuwe” Suid-Afrika beskuldig word nie (Venter 2001). Om voorgenoemde rede lewer skrywers soos Breytenbach (1999: x) en Slabbert (1999: 56-8) dan ook 'n pleidooi dat Afrikaners hul verantwoordelikhede en verpligtinge moet opneem met die besef dat die vaardighede en vermoëns waaroor hulle beskik, slegs binne Afrika-verband tot volle reg kan kom.

Die bestaan van 'n duidelike, afsonderlike, unieke Afrikanerkultuur is algemeen in Afrikanergeleedere aanvaar (vgl die uiteensettings van Degenaar 1987; Giliomee & Adam 1981: 99 ev). Daarom die menige kultuurorganisasies (Afrikanerbond, Federasie van Afrikaanse Kultuurverenigings, Rapportryers, Afrikaanse Taal- en Kultuurvereniging, ens) om hierdie kultuur in plek te hou, te ontwikkel en te beskerm. Oor dekades is die strukturering en werking van die etniese fenomeen (in hierdie geval die Afrikanervolk) en die betekenis van kultuur grootliks verstaan op grond van 'n (meestal gedwonge) koppeling tussen taal en kultuur; kultuur is gesien as die organiese produk van 'n groep mense (die volk) met taal as die unieke versinbeelding van die karakter daarvan.

In vandag se postmodernistiese kultuurvervloeide wêreld kan al hoe minder mense eenvoudig op grond van kultuur as “hulle” geëtiketteer word. Martin (1995: 13) sê in dié verband dat “ons almal kultureel verbaster is” — 'n mening wat deur Geertz (1975: 29) gedeel word. Die punt wat voorgenoemde skrywers maak, is dat kultuur nie

eksklusief tot 'n bepaalde groep behoort nie. Selfs al sou dit vir hierdie individue moontlik wees om in dieselfde ervarings en omgewing te deel, is dit nog nie te sê dat individue dit dieselfde sal verstaan, eenderse herinneringe daarvan het, of oor die vermoë beskik om dit met dieselfde (enige?) mate van ooreenstemming of selfs akkuraatheid te rapporteer nie (Thornton 1988: 24 & 2000: 35).⁸

Dieselfde isomorfeise hoedanigheid wat hierbo ten opsigte van kultuur gesuggereer is, geld ook vir identiteit. Aan die een kant is daar die modernistiese standpunte oor identiteit (die primordiale, instrumentele en opposisionele benaderings, vgl Erasmus 2000) wat die bestaan van konstante kultuur- en struktuurbeginsels veronderstel waarsonder identiteit nie enige betekenis kan hê nie. Dié argument kom, in kort, op die volgende neer. As gevolg van die beklemtoning van eksterne faktore en die interaksie tussen verskillende groepe geskied die verklaring van identiteit in terme van veranderlikes soos 'n bepaalde geskiedenis, gemeenskaplike oorsprong, gedeelde belange, eenheidsbewussyn en 'n eie grondgebied. Voorts is daar 'n sterk onderskrywing van die siening dat identiteit in kultuur en waardes gebed is en gekoppel kan word aan 'n bepaalde groep mense, wat dan gesien word as 'n onveranderlike entiteit.⁹

Aan die ander kant is daar die standpunt, soos verwoord deur Roosens (1989: 151), wat die siening verwerp dat identiteit op objektiewe, onveranderlike kultuur gebaseer is. Strauss (1999: 13) vestig in dié verband die aandag daarop dat daar in die wêreld van voortdurende histories-veranderende gebeure geen sprake van konstante

8 Wat belangrik is omtrent die siening dat kultuur hoofsaaklik implisiete ideë-sisteme van betekenis en verstaan verteenwoordig is dat 'n mens moet beseef dat die idee van kultuur in sigself deel van kultuur is (Thornton 1990: 120). Verder, dat hierdie idee fundamenteel divers is en nie uit 'n enkele beeld of beskouing bestaan nie, maar uit 'n veelvoud van beelde en beskouings. Verskille in ouderdom, geslag, lewenservaring en perspektiewe, maar ook die onsekerhede wat voortspruit uit oningewydheid, geheimhouding, geweld, bedrog, revolusie — ook dit wat self-ondermynend en wedersyds uitsluitend is — struktureer en filtreer die kulturele “werklikheid” wat aangebied word.

9 Vgl Barth 1969; De Beer 1998; Cohen 1974; Kottak 2000: 114; Lambert 1979: 186; Theodorson & Theodorson 1969; Glazer 1975; Sarkar 1995: 70; Sharp 1988: 79; Tumin 1964; Webster 1991.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

kultuur- en struktuurbeginsels is nie. Laasgenoemde kan hoogstens beskou word as subjektiewe denk- of taalkonstruksies wat buite die menslike gees geen realiteit in die samelewingswerklikheid vind nie. Aansluitend hierby aanvaar skrywers soos Dominguez (1994: 333), Martin (1995: 5), Peoples & Bailey (2000: 307 en 310) en Wolf (1994: 7) dat identiteit nie permanent is nie; beslis nie te alle tye dieselfde is nie; fundamenteel 'n konstruksie van die menslike voorstellingsvermoë is wat nie 'n entiteit met 'n praktiese, konkrete bestaan in sigself verteenwoordig nie.

Samevattend kan in die eerste plek gestel word dat kulturele oorwegings, wat taal insluit, by die aanvanklike etnogenese van die Afrikaner nie 'n oorheersende faktor was nie. Tweedens was die neiging om “ons” van “hulle” te onderskei op grond van rasse-oorwegings vanaf die begin 'n hoeksteen waarop die ontwikkeling van die Afrikaner en 'n eie groepsidentiteit gebaseer was. Derdens is dit teenswoordig nie vir die Afrikaner meer moontlik om “onself” sonder meer te verstaan en voor te stel ooreenkomstig 'n duidelike, aparte kultuur, 'n eie grondgebied, 'n unieke lotsverbondenheid nie. Dit verklaar die onsekerheid wat tans aan die toeneem is onder Afrikaners oor 'n geskikte wyse om “onself” vanuit die posisie van “ons” te verstaan.

Ofskoon taal aanvanklik nie 'n prominente rol gespeel het in die identiteitsvorming van die Afrikaner nie, is dit wel later deur die Afrikaner misbruik om mag te bekom en te vestig. In die volgende afdeling word die kwessie van taal en mag aan die orde gestel.

2. Taal en mag

Daar is al gesê dat enige bespreking wat oor mag handel met Max Weber (1964) se uiteensetting moet begin. Die onderskeid wat hy tref tussen die verskillende dimensies van sosiale stratifikasie (welvaart, mag en prestige) en, daarmee gepaardgaande die definiëring van mag as die waarskynlikheid dat een akteur in 'n sosiale verhouding, ongeag die basis van die verhouding, in 'n posisie is om sy wil uit te voer ten spyte van moontlike weerstand, word wyd erken (vgl Arens & Karp 1989: xiii; Kottak 2000: 377; Seymour-Smith 1986: 230). Aanvullend tot die sosiale dimensie wat Weber beklemtoon, het antropoloë soos Adams (1977) en Parkin (1982) (aangehaal deur

Arens & Karp 1989: xii-xvi; Seymour-Smith 1986: 230) ten opsigte van die ontleding van inheemse magsmodelle ook op die spirituele, kognitiewe en normatiewe dimensies van mag gefokus. Wat in hierdie verband benadruk word, is die aanwesigheid van kosmologiese beskouings oor supernaturalistiese magte; dat mag 'n kulturele konstruk is; dat die oorsprong van mag nie in 'n enkele bron geleë is nie; dat die bronne vir die legitimering van mag kultureel bepaal word en nie noodwendig rasioneel of sekulêr hoef te wees nie; en dat mag nie net 'n politieke en burokratiese aangeleentheid is nie, maar 'n ideologiese konstruk wat in alledaagse rituele, gebruike en gewoontes vergestalt word.

Bogenoemde standpunte fokus primêr op individuele agente; dit neem nie die verhouding tussen individu en kollektiwiteit in ag nie, en verklaar ook nie die oorsprong, aard en funksionering van groeps-mag nie. Omdat hierdie bydrae oor die rol van taal en mag in groeps-verhoudings (dié waarin die "Afrikaner" staan) handel, is dit nodig om ook die verskynsel van groeps-mag te berde te bring. In die geval van intergroepsverhoudings is groeps-mag nie 'n persoonlike hoedanigheid nie en die oorsprong daarvan setel ook nie in individue en/of individuele verhoudings nie. Ideologie (volgens die deskriptiewe betekenis daarvan)¹⁰ vorm 'n belangrike bron van groeps-mag, terwyl blote lidmaatskap van die dominante groep voldoende regverdiging bied vir die uitoefening van mag oor die "ander". Voorts word groeps-mag bekragtig en geperpetueer deur die verlening van status, voorregte en toegang tot hulpbronne (soos beter inkomste, werksgeleenthede, behuising en onderrig) aan groepslede.

Soos wat die geval is met groeps-mag kan taal dikwels toegang tot hulpbronne beheer, terwyl dit ewe-eens nie slegs deur 'n enkeling besit of gebruik word nie. Hoewel mag nie tot 'n taal- of kommunikasieverskynsel gereduseer kan word nie, is daar 'n byna onafwendbare verband tussen diskoers (taal) en mag. Breytenbach (1999: vi) en Thornton (2000: 40) bevestig dit, terwyl Van Dijk (1993: 21) die aandag vestig op die kognitiewe dimensie van hierdie verhouding, asook op die feit dat diskoers instrumenteel is tot die vorming van sosiale kognisie, insluitend etniese en rassebeskouings.

10 Volgens Van Niekerk (1987: 5) verwys ideologie na die oortuigings wat verantwoordelik is vir die skep en behoud van groepskohesie en -identiteit.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

Die kognitiewe dimensie verwys na die verskynsel dat taal aangewend kan word om (in)direk mag uit te oefen oor die “ander” en hul gedagtes. Oorredende diskoerse, bevooroordeelde nuusberiggewing en swak onderwys is meganismes wat deur maghebbers aangewend kan word om die verkryging en gebruik van relevante kennis te beperk, met die gevolg dat die lede van die ondergeskikte groep nie vrylik in eie belang kan besluit en optree nie. Magsoptredes deur Afrikaners wat as voorbeelde in hierdie verband genoem kan word, is die vestiging van ’n aparte onderwysstelsel, Bantoe-onderwys, en die instelling (op 31 Desember 1981) van TV2 en TV3 deur die SAUK vir onderskeidelik Nguni- en Sothosprekendes. Bantoe-onderwys het byvoorbeeld nie gefokus op die vestiging van bemagtigingspraktyke, soos die bevordering van moedertaalonderrig nie.¹¹ Dit was ’n hoogs omstrede instrument wat gebruik is om blanke oorheersing/mag te verseker. Verwoerd (1954: 7) as die verantwoordelike minister, sê byvoorbeeld tydens die bekendstelling van sy beoogde wetgewing oor Bantoe-onderwys dat dit ten doel het om swartmense ooreenkomstig die beleid van apartheid vir ’n realistiese (ondergeskikte) posisie in ’n blankedomineerde ekonomie voor te berei. Bantoe-onderwys is geïmplementeer sodat gelyke geleenthede op grond van gelykwaardige kwalifikasies voorkom kon word en uitgediende stamgewoontes in stand gehou kon word (Davis 1972: 6; Erasmus 1989: 111; Tabata 1980: 26). Dieselfde kan van die destydse TV2 en TV3 gesê word, want voorkeur is gegee aan “programme met ’n hoë inligtings- of opvoedkundige waarde, oftewel ’n hoë lesinhoud”, die stedelike swart kyker moes “op ’n verantwoordelike wyse oor tradisionele kulturele aspekte” ingelig word, terwyl erken is dat genoemde televisiekanale ’n rol gespeel het in die verandering van die persepsies van stedelike swartmense (Verryne 1991: 59).

Wat die omvangryke invloed van die Afrikaanse diskoers op etniese en rassebeskouings betref, kan na die volgende voorbeelde (in Afrikaans) verwys word:

- Daar is die negatiewe formulering in Afrikaans om benoemings van die “ander” op ’n blatante neerhalende wyse te gebruik om dit wat as minderwaardig beskou word te etiketteer (k...koring,

11 Trouens, die Soweto-onluste van 1976 is in ’n groot mate aangestig deur die feit dat Afrikaans binne die stelsel, genaamd Bantoe-onderwys, op leerlinge afgedwing is.

k...waatlemoen, k...boontjies, k...tee, k...bier). Kulturele evaluerings (onderontwikkeld, agtergeblewe, k...sleg) en etnosentriese beskrywings (lokasie, Basotho-kombers) vorm deel van hierdie verwysings.

- Ooreenkomstig die Afrikaanse leksikon word die “ander” gebruik om etikette toe te ken: pejoratiewe samestellings (k...dom, ’n k...bus vol); aksies (k...pak, k...dans); die wyse van kommunikasie oor subjekte (k...boetie, k...agtig); tyd (Afrika-tyd) en ruimte (k...land, k...reservaat) en die verhoudings tussen individue (baas, iemand as ’n “meid” uitkryt).
- In ’n oorsig oor die Afrikaanse prosa van die twintigste eeu toon Roos (1998: 42) aan dat die stereotipering van die inheemse mense ’n Afrikaanse literêre tendens verteenwoordig. Sy vestig in dié verband onder andere die aandag op die “Jollie Hotnot”-beeld van komieklike luidrugtigheid en dat die swart en gekleurde vrou stereotipes en altyd as minderwaardig of veragtelik uitgebeeld is.
- Afrikaans was die interpretatiewe filter (Woolard 1998: 16) wat deur óf die skepping van, óf die inhoudgewing aan terme soos apartheid, segregasie, afsonderlike ontwikkeling en pluralisme ’n bepaalde betekenis en gestalte verleen het aan sosiale, kulturele, politieke en ekonomiese verhoudings in Suid-Afrika.
- Hoewel Afrikaans gebruik word om die Afrikaner teenoor ander te definieer (wat ’n natuurlike proses is, Wolf 1994: 6), word die “ander” in die meeste gevalle as homogeen getipeer, in ’n kollektiewe “hulle” saamgevoeg en in ’n ikoniese “hy” (John die tuinwerker, John die bouer, John die verwer) of “sy” (Mieta die kombuismeid, Mieta die wasmeid, Mieta die kindermeid) gedistilleer. Verder word hierdie tekstueel geproduseerde en abstrakte “hulle” in ’n tydlose teenswoordige tyd onder woorde gebring, met ander woorde die kenmerke wat deur die “self” geskep is, word aangebied as vasstaande en onveranderlik — so ook die etniese verhoudings wat dit veronderstel.

Na aanleiding van die voorafgaande opmerkings sou samevattend gesê kon word dat Afrikaans gebruik is om toegang tot hulpbronne te beheer en sodoende ’n rol gespeel het in die verkryging en handhawing van die Afrikaner se magsgosisie. Verder, dat Afrikaans mis-

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

bruik is om rasse- en etniese beskouings, verhoudings en praktyke te rig en dat die Afrikaner sy mag misbruik het om die Suid-Afrikaanse samelewing op rasse- en etniese gronde te stratifiseer.

Ongelyke verspreiding van mag is in alle samelewings aanwesig (Janse van Rensburg 1994: 4). Dit is dus nie 'n verskynsel wat tot die "ou" Suid-Afrika beperk was nie. Ook kan die voorkoms van magsmisbruik nie aan taal (in die onderhawige geval is dit die rol van Afrikaans) as sodanig toegeskryf word nie.¹² Derhalwe is dit nodig om die voorgaande samevattende opmerkings teoreties toe te lig. Vir dié doel is op Bourdieu¹³ se teorie oor "social space" besluit.

Pierre Bourdieu (1991) redeneer dat Marxisme 'n eendimensionele wêreldbeeld produseer wat die verskillende subvelde van "social space", veral dié van kulturele produksie, ignoreer (Tarifa 1997: 245-50). Hy glo dat belangrike historiese veranderinge nuwe vorme van mag en weerstand ontwikkel het wat eerder rondom aangeleenthede soos kultuur en psigologiese identiteit as in ekonomiese mag en dominansie sentreer. Sy argument kom daarop neer dat 'n heersersklas in 'n kapitalistiese samelewing nie noodwendig openlik reëls tot hul voordeel en belang buig nie of bewustelik deur sameswerings manipuleer nie. Dit gaan eerder daaroor dat die dominante groep die bevoordeeldes is van ekonomiese, sosiale en simboliese mag. Laasgenoemde is gebed in ekonomiese en kulturele kapitaal wat skubsgewyse deur die samelewing, sy instellings en praktyke strek en deur genoemde instellings en praktyke gereproduseer word.

12 Afrikaans was nie 'n mag op haar eie nie, dit was slegs die geleier van die Afrikaner se magsmisbruik. Breytenbach (1999: v) vestig in dié verband die aandag daarop dat Afrikaans — gegewe haar geskiedenis en "byklanke" — tans deur 'n omwenteling gaan en hopelik bevry staan te word van ondankbare kontekste, sodat sy op eie vermoë 'n bestaansrede kan regverdig.

13 Verskeie denkskole (bv Marx en Engels se historiese materialisme en Habermas se teorie oor kommunikatiewe aksie) hanteer op die een of ander wyse aspekte van taal, soos oorsprong, sosiale funksies, die aard van die verhoudings tussen taal en mense se persepsies en hul verstaan van die wêreld, asook die bydrae van taal en kommunikasie tot die ontwikkeling van samelewings. In dié bespreking word daar gefokus op Bourdieu se bydraes wat as 'n kritiese alternatief tot Marxisme gesien kan word.

Die besitters van kulturele kapitaal oefen aansienlike mag uit oor die ander groepe in 'n samelewing. Kulturele kapitaal word gebruik om voorkeurberoepposities te verkry en om 'n groter aandeel in die ekonomiese kapitaal, sowel as die bestaande sosiale orde te verkry en te legitimeer. Taal is 'n belangrike komponent van simboliese kapitaal waarsonder daar nie sprake van kulturele produksie kan wees nie. Taal beliggaam simboliese mag en dien as die sentrale meganisme vir ideologiese en kulturele kontrole en dominansie. Die wesentlike mag wat aan taal toegeken word, lê egter nie in taal self nie, maar in die groep wat dit bemagtig het en in die outoriteit daarvan belê het.

Volgens Bourdieu is enige taal wat aandag gelas, 'n outoritêre taal wat met die mag van die dominante groep bekleed is — dit wat uitgewys, aangewys of onderskei word, word nie eenvoudig net uitgedruk nie, maar ook bemagtig en gelegitimeer. Dit geld ten opsigte van die dominante groep se taal, sowel as die nagelate diskoerse wat deur hul gesag en legitimititeit geproduseer en openbaar gemaak is. Op die wyse word daar as't ware 'n monopolie oor taal en die wyse van denke verkry, en dit is een van die maniere waarvolgens 'n dominante groep hul oorheersing in 'n samelewing verseker. Diegene wat dominante posities in die sosiale ruimte okkupeer, is, volgens Bourdieu, ook in die dominante posities geplaas wat betref simboliese produksie.

3. Antropologiese perspektiewe

Antropologies word aanvaar dat wanneer mense gekonfronteer word met sosiaal-kulturele transformasie en oorgange waarvoor hulle geen beheer het nie, daar 'n teruggryp na gebruike, opvattings en beskouings van die verlede is omdat dit 'n gevoel van sekuriteit bied (Spiegel & McAllister 1991: 1). Die feit dat die Afrikaner tans tot 'n groot mate in so 'n situasie verkeer, boonop sy magposisie prysgegee het en voel dat sy taal, identiteit en kultuur uit verskeie oorde bedreig word, was deel van die onderliggende rasionaal vir hierdie artikel. Voorts het Afrikaanssprekende antropoloë oor die jare verbasend min bygedra het tot antropologiese perspektiewe op die Afrikaner, sy taal, kultuur en identiteit. Wat hier aangebied is, verteenwoordig die interpretasie van 'n Afrikaanssprekende antropoloog. Daar is al na "objektiwiteit in die geesteswetenskappe" verwys as "sosiaal-kultureel aangeleerde subjektiwiteit". Dit geld ook in hierdie geval; as deelne-

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

mer aan 'n wyer debat wat tans gevoer word, is ek ten volle bewus van my persoonlike en normatiewe oorwegings, asook dat daar ander en verskillende standpunte is as dié wat hier aangebied is.

Die wyses waarvolgens mags- en etniese houdings, beskouings en stereotiperings in gesprekvoering en in tekste uitgedruk of gelegitiemeer word, kan in byna 'n oneindige aantal verskillende diskursiewe vorme aangebied word (ontspanningslektuur, films, nuusberigte, politiekery in die parlement en elders, wetenskaplike verslae, elke dag se stories, narratiewe, argumentasies, ensovoorts) wat elk oor hul eie stilistiese, grammatikale en/of retoriese strukture en strategieë beskik. Dit was nie moontlik (en dit was ook nie die doel nie) om in hierdie bydrae aan elk van die voorgenoemde sake aandag te gee nie. Die argumentslyn wat ten opsigte van hierdie bydrae gevolg is, kan so saamgevat word. Taal en kulturele oorwegings was nie dominant ten opsigte van die oorspronklike vormingsproses van die konstruksie “Afrikaner” nie. Dit is wel later as kriteria aangewend om die “self” te definieer, die “ander” te onderskei — dikwels op 'n neerhalende en verontmenslikende wyse, en natuurlik om mag oor hierdie “ander” uit te oefen.

Met verloop van tyd het die Afrikaner besondere prominensie aan sy kultuur, taal en identiteit verleen. Die oorheersende raamwerk waarbinne dit gekonstrueer is en inhoud daaraan verleen is, was dié van die laat agtiende-, vroeë negentiende-eeuse Romantiek. Die indruk bestaan dat die (sogenaamde ikoniese) Afrikaner tot 'n groot mate steeds poog om in vandag se postmodernistiese wêreld inhoud en betekenis aan sy taal, kultuur en identiteit te verleen ooreenkomstig dié (uitgediende) Romantiese ortodoksie. So iets is uiteraard nie moontlik in 'n eietydse konteks nie en is myns insiens deels verantwoordelik vir die verwarring wat onder Afrikaners heers oor wie en wat hulle is en hoe hulle hulself kan onderskei. Om dié rede is daar in dié bydrae ook kortliks aandag gegee aan die betekenis van die verskynsels kultuur en identiteit.

Argumente oor taal en mag, en taal, kultuur en identiteit deel sekere gemeenskaplike veronderstellings. Taal word naamlik dikwels voorgedhou as dit wat die onderskeie wêreld (wat insluit kultuur, identiteit en magsuitoefening) van mense vorm en hulle ervarings giet (Lambert 1979: 187 en Peoples & Bailey 2000: 46). Indien dit

so is dat konsepte en oriëntasies (waaronder kultuur, identiteit en mag) volledig linguisties in oorsprong is, dan sou aanvaar kon word dat daar benewens taal niks anders is waarop die mens kan appelleer, of in die geval van magsmisbruik, van beskuldig kan word nie.¹⁴ Om die argument verder te voer: indien taal verantwoordelik is vir die wyse waarop sprekers hul wêreld (met sy kultuur, identiteit en magsuitoefening) verstaan, voorstel en struktureer, dan moet die kultuur, identiteit en magsbeskouinge van mense verander in ooreenstemming met die mate waartoe hulle taalgebruik verander.¹⁵

'n Antropologies belangrike perspektief op bogenoemde argumentasie is dat dit mense self is wat aktief besig is om inhoud aan hulle bestemming te gee, wat doelbewuste besluite neem, wat die akteurs is wat aanpas en respondeer en wat hulle eie mening oor aangeleenthede het. Die mens is dus nie bloot die passiewe slagoffer van onafwendbare, willekeurige prosesse van identifisering of magsmisbruik nie. Daarom hoef daar in multikulturele situasies nie noodwendig 'n prysgawe van taal, kultuur en identiteit te wees nie (Barth 1969); verder hoef daar ook nie noodwendig 'n keuse vir magsmisbruik te wees nie. Beide is opsies wat uitgeoefen kan word of nie. Ofskoon die beskikbaarheid van en mededinging om hulpbronne deurslaggewend kan wees in groepsverhoudings, gebeur dit telkens dat individue, bewustelik (soms ook onbewustelik) tussen verskillende alternatiewe kies in pogings om 'n sosiale, ekonomiese of kul-

14 Die beskouing oor die absolute prioriteit van taal (Brown 1997: 30-3; O'Brien 1996: 192), maak dit egter nie net problematies om die moontlikheid te aanvaar dat 'n vreemde taal aangeleer kan word, of dat daarin vertaal kan word nie (watter basis is daar om te aanvaar dat byvoorbeeld Duitsers en Engelssprekendes die wêreld op dieselfde wyse verstaan en dat dit dus moontlik is om van die een taal na die ander toe te vertaal?), maar maak dit in die eerste plek merkwaardig dat elke mens 'n eie taal kon aangeleer het.

15 Dit is nie die geval nie. Engels (as taal) het byvoorbeeld die afgelope 150 jaar weinig verander, terwyl die wêreldbeskouing van die Britte gedurende die ooreenstemmende tydperk ingrypende veranderinge ondergaan het. Ook is baie mense (waarskynlik biljoene) twee- of meertalig, terwyl kinders dikwels 'n tweede taal aanleer wanneer hulle opgroeï. Volgens Lambert (1979: 187) en Peoples & Bailey (2000: 46) bestaan daar geen bewyse dat mense die wêreld anders verstaan, ervaar of beleef wanneer hulle verskillende tale gebruik, of in multikulturele omgewings woon nie.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

turele orde te handhaaf (O'Brien 1996; Webster 1991). Keuses wat sentreer om en verband hou met private en openbare aangeleenthede, sosio-kulturele mobilisasie, ekonomies-politieke toegang, simboliese betekenis, asook die keusevryheid wat die eie en die ander groep die individu toelaat, is wesenlik vir die besluit tot identifisering en/of magsmisbruik. Om saam te vat: die keuses wat die Afrikaner in die verlede uitgeoefen het met betrekking tot magsmisbruik of ten gunste van sekere kulturele en identiteitswaardes kan nie die Afrikaanse taal ten laste gelê word nie.

Language and the power dynamics of the Afrikaner: an anthropological perspective

One cannot help but notice that Afrikaans-speaking anthropologists have largely neglected the study of the changes experienced by (white) Afrikaner culture and identity. Thus Afrikaans-speaking anthropologists' contributions to discourses on contemporary issues affecting the Afrikaners (minority rights, language rights, racism, what the so-called "new" Afrikaner is, and so on) have been relatively limited. There is also a hiatus in their professional contributions, with the result that they have not arrived at a greater understanding of others through understanding of the self.

In this contribution (by an Afrikaans-speaking anthropologist) it was decided not to focus on the traditional "others" but on "us" — more specifically, to devote attention to "our" way of thinking, writing and speaking about "them" (in this case black people). Because the Afrikaner's way of thinking, writing and speaking about "others" was moulded by a position of power over many decades, this article deals basically with the relation between language and power in the (re)production of (Afrikaner) culture.

From the discussion it becomes clear that, as far as the initial ethnogenesis of the Afrikaner is concerned, cultural considerations (including language) did not dominate. From the start the tendency to distinguish between "us" and "them" on the grounds of racial considerations was a cornerstone on which the development of the Afrikaner and his own group identity was based. It is also shown that Afrikaners are still attempting to understand and present "themselves" on the basis of markers such as a distinct culture, territory, a unique common destiny, and so on. In the fluidity of the present post-modern world this is not possible — hence the present uncertainty among Afrikaners about a suitable way of understanding "themselves" from the point of view of "others".

With regard to the use of the Afrikaans language in obtaining and maintaining the Afrikaner's position of power, the article looks at the role played by Afrikaans in respect of access to the control of resources and how it was used to direct racial and ethnic viewpoints, relations and practices.

In conclusion it is argued that it is anthropologically important to realise that human beings themselves actively engage in bestowing content on their destiny, make deliberate decisions, are actors adapting and responding, have their own opinions on issues, and so on. Human beings are not simply passive victims of inevitable, arbitrary processes of assimilation, identification or abuse of power. In a multicultural context, sacrifice of one's language, culture and identity, nor the abuse of power is inevitable. Although the availability of and competition for resources can play a decisive role in group relations, there are known examples of individuals consciously (and sometimes also unconsciously) choosing between options in an attempt to maintain social, economic, and other orders. Choices that centre on and relate to private and public affairs, socio-cultural mobilisation, economic-political access, or symbolic meaning, as well as the freedom of choice that one's own group and other groups allow the individual underlie the decision between assimilation, identification, maintenance, abuse of power, and so on. Thus we may conclude that the abuse of power and cultural and identity values by the Afrikaner cannot be blamed on the Afrikaans language.

Bibliografie

- ARENS W & I KARP
1989. Introduction. Arens & Karp (eds) 1989: xi-xxix.
- ARENS W & I KARP (eds)
1989. *Creativity of power. Cosmology and action in African societies*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- BARTH F
1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. London: Allen & Unwin.
- BENEDICT R
1934. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BOHANNAN P & M GLAZER
1973. *High points in anthropology*. New York: Alfred Knopf.
- BOONZAIR E & J SHARP (eds)
1988. *South African keywords. The uses and abuses of political concepts*. Cape Town: David Philip.
- BOURDIEU P
1991. *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press.
- BREYTENBACH B
1999. Vuur in die vingers: 'n voorwoord. Slabbert 1999: v-xiii.
- BROWN R H
1997. Cultural representation and ideological domination. Pfeffer & Behera (eds) 1997: 28-50.
- COHEN A
1974. *Two-dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- DALCANTON C
1973. The Afrikaners of South Africa: a case study of identity formation and change. Unpubl Ph D-dissertation. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- DAVIS R D
1972 *Bantu education and the education of Africans in South Africa*. Athens: University of Ohio.
- DE BEER F C
1998. Ethnicity in nation-states with reference to South Africa. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Etnologie* 21(1): 32-40.
- DEGENAAR J J
1987. Afrikaner nasionalisme. Esterhuysen *et al* 1987: 231-60.
- DOMINGUEZ V R
1994. A taste for "the other". Intellectual complicity in racializing practices. *Current Anthropology* 35(4): 333-48.
- DU TOIT A & H GILMEE
1983. *Afrikaner political thought: analysis & documents*. Cape Town: David Philip.
- ELOFF J F & R D COERTZE
1972. *Etnografiese studies in Suidelike Afrika*. Pretoria: Van Schaik.

Acta Academica Supplementum 2003(2)

ERASMUS P A

1989. 'n Koalisieperspektief deur middel van sisteemanalise op swart onderwys. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Etnologie* 12(3): 105-16.

2000. Etniese identiteit: die 'Afrikaner'-narratief. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Etnologie* 23(2&3): 43-54.

ESTERHUYSE W P, P V D P DU TOIT & A A VAN NIEKERK

1987. *Moderne politieke ideologieë*. Johannesburg: Southern Boekuitgewers.

FEBRUARY V

1998. Klein begin is aanhou wen. Van Coller (red) 1998: 3-20.

FORTES M & S PATTERSON (eds)

1975. *Studies in social anthropology*. London: Academic Press.

GARBARINO M S

1983. *Sociocultural theory in anthropology. A short history*. Prospect Heights: Waveland Press.

GEERTZ C

1975. The impact of the concept of culture on the concept of man. Spain (ed) 1975: 21-38.

GILIOMEE H

1975. The development of the Afrikaner's selfconcept. Van der Merwe (ed) 1975: 17-31.

GILIOMEE H & H ADAM

1981. *Afrikanermag: opkoms en toekoms*. Stellenbosch: Universiteitsuitgewers en -boekhandelaars.

GLAZER N

1975. The universalisation of ethnicity. *Encounter* 44(2): 8-17.

GLUCKMAN M

1975. Anthropology and apartheid: the work of South African anthropologists. Fortes & Patterson (eds) 1975: 21-39.

GODDARD V A, J R LLOBERA & C SHORE (eds)

1996. *The anthropology of Europe. Identities and boundaries in conflict*. Oxford: Berg.

GRAPANZANO V

1986. *Waiting: the whites of South Africa*. New York: Vintage Books.

HOWARD G & R ST CLAIR (eds)

1979. *Language and social psychology*. Oxford: Basil Blackwell.

HYATT M

1990. *Franz Boas, social activist: the dynamics of ethnicity*. Westport: Greenwood Press.

JANSEN VAN RENSBURG N S

1994. Anthropology, social change and the reconstruction of South African society. *Koers* 59(1): 3-18.

KOTTAK C P

2000. *Anthropology: the exploration of human diversity*. Boston: McGraw-Hill.

LAMBERT W E

1979. Language as a factor in intergroup relations. Howard & St Clair (eds) 1979: 186-92.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

- MARTIN D-C
1995. The choices of identity. *Social Identities* 1(1): 5-20.
- MATTHEWS F H
1991. The revolt against Americanism: cultural pluralism and cultural relativism as an ideology of liberation. Pozzetta (ed) 1991: 158-86.
- NUTTALL S & C-A MICHAEL (eds)
2000. *Senses of culture. South African culture studies*. Oxford: Oxford University Press.
- O'BRIEN O
1996. Ethnic identity, gender and life cycle in North Catalonia. Goddard *et al* (eds) 1996: 191-208.
- PAUW B A
1980. Recent South African anthropology. *Annual Review of Anthropology* 9: 315-38.
- PEOPLES J & G BAILEY
2000. *Humanity. an introduction to cultural anthropology*. Belmont, California: Wadsworth.
- PFEFFER G & D K BEHERA (eds)
1997. *Contemporary society: tribal studies 1*. New Delhi: Concept.
- POZZETTA G E (ed)
1991. *American immigration and ethnicity*. New York: Garland.
- REDFIELD R, R LINTON & M HERSKOVITS
1936. Memorandum on the study of acculturation. *American Anthropologist* 38: 149-52.
- RHOODIE N J
1969. *Apartheid and racial partnership in Southern Africa*. Pretoria: Academica.
- ROOS H
1998. Perspektief op die Afrikaanse prosa van die twintigste eeu. Van Coller (red) 1998: 21-117.
- ROOSENS E E
1989. *Creating ethnicity. The process of ethnogenesis*. London: Sage.
- SUID-AFRIKAANSE AKADEMIE VIR WETENSKAP EN KUNS
1969. *Die waardes van die Afrikaner. Referate gelewer by die Jaarvergadering van die SA Akademie vir Wetenskap en Kuns, Junie 1969, Bloemfontein*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- SARKAR A
1995. Ethnic conflict: unrest among autochthons of Jharkhand. *Social Change* 25(4): 70-3.
- SCHIEFFELIN B B, K A WOOLARD & P V KROSKRITY (eds)
1998. *Language ideologies. Practice and theory*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHOEMAN M J
1980. Die betekenis van ras, volk en staat vir volke-verhoudinge. *Tydskrif vir Rasse-aangeleentbede* 31(4): 107-13.
- SEYMOUR-SMITH C
1986. *Macmillan dictionary of anthropology*. London: Macmillan.

Acta Academica Supplementum 2003(2)

SHARP J S

1981. The roots and development of volkekunde in South Africa. *Journal of Southern African Studies* 8(1): 16-36.

1988. Ethnic group and nation: The apartheid vision in South Africa. Boonzaier & Sharp (eds) 1988: 79-99.

SLABBERT F VAN ZYL

1999. *Afrikaner Afrikaans: anekdotes en analise*. Kaapstad: Tafelberg.

SPAIN D H (ed)

1975. *The human experience. Readings in sociocultural anthropology*. Homewood, Illinois: Dorsey Press.

SPIEGEL A D & P A MCALLISTER (eds)

1991. *Tradition and transition in South Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

STRAUSS D F M

1999. *Volk en staat op die kruispad van differensiasie en ontsluiting*. C R Swart-gedenklesing 32. *Acta Varia*. Bloemfontein: Universiteit van die Vrystaat.

STRYDOM S L

1982. Die Afrikaner en sy kultuur: 'n volkekundige verkenning. *Tydskrif vir Rasse-aangeleenthede* 33(2): 53-62.

TABATA I B

1980. *Education for barbarism: Bantu (apartheid) education in South Africa*. London: Unity Movement of South Africa.

TARIFA S

1997. The language paradigm in contemporary social theory: Marx, Habermas, and Bourdieu in comparative perspective. *Journal of Social Sciences* 1(4): 245-53.

TATZ C M

1962. *Shadow and substance in South Africa*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

THEODORSON G A & A G THEODORSON

1969. *A modern dictionary of sociology*. New York: Barnes & Noble Books.

THOM H B

1969. Ons historiese vorming. *SA Akademie vir Wetenskap en Kuns* 1969: 21-43.

THORNTON R

1988. Culture: a contemporary definition. Boonzaier & Sharp (eds) 1988: 17-28.

2000. Finding culture. Nuttall & Michael (eds) 2000: 29-48.

TUMIN M M

1964. *Ethnic group. Dictionary of social sciences*. New York: Free Press.

VAN COLLER H P (red)

1998. *Perspektief en profiel. 'n Afrikaanse literatuurgeskiedenis*. Pretoria: Van Schaik.

VAN DER MERWE H W (ed)

1975. *Looking at the Afrikaner today*. Cape Town: Tafelberg.

Erasmus/Taal en die magsdinamika van die Afrikaner

VAN DIJK T A

1993. *Elite discourse and racism*.
London: Sage.

VAN JAARVELD F A

1959. *Die ontwaking van die Afrikaner nasionale bewussyn*. Johannesburg: Voortrekkerpers.

VAN NIEKERK A A

1987. Die begrip ideologie: geskiedenis en konseptuele analise. Esterhuysen *et al* 1987: 3-36.

VENTER A

2001. Daar is volop politieke ruimte vir Afrikaners. *Rapport* 7 Oktober: 21.

VERRYNE M N

1991. Kykerreaksie op die uitsending van TV3. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Etnologie* 14(2): 55-60.

VERWOERD H F

1954. *Bantu education: policy for the immediate future*. Pretoria: Government Printer.

WEBER M

1964. *Basic concepts in sociology*. London: Peter Owen.

WEBSTER D

1991. Abafazi Bathonga Bafihlakla: Ethnicity and gender in KwaZulu border community. Spiegel & McAllister (eds) 1991: 243-71.

WOLF E R

1994. Perilous ideas; race, culture, people. *Current Anthropology* 35(1): 1-12.

WOOLARD K A

1998. Introduction: language ideology as a field of inquiry. Schieffelin *et al* (eds) 1998: 3-50.