

De **iconografie** van Zuid Afrika



*Een zoektocht naar de identiteit van plaatsnamen in het veranderende
landschap van Zuid Afrika*

Deze thesis is vervaardigd ter afkondiging van de Master Culturele Antropologie:
Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Naam: Eefje Coppens
Studentnummer: 3434435
E-mail: eefje.coppens@gmail.com
Tel.: 06-41424137
Docentbegeleider: Mw. Smeets
Instelling: Universiteit Utrecht
Faculteit Sociale Wetenschappen
Culturele Antropologie: Multiculturalisme in vergelijkend perspectief
Datum: 15 augustus 2011

Inhoudsopgave

1.	Inleiding	p.4
	- Onderzoekscontext en onderzoekspopulatie	p.7
	- Methodologische verantwoording	p.8
	- Indeling scriptie	p.8
2.	‘The battle over people’s minds ‘	p.10
	2.1 ‘The city with that funny looking mountain‘	p.10
	2.2 De vader(s) van <i>The Mothercity</i>	p.16
	2.3 De moeder van <i>The Mothercity</i>	p.20
3.	‘A shack in the back ‘	p.26
	3.1 Our pride	p.27
	3.2 De schaduw zijden van modernisering	p.27
	3.3 De buffer zone van (il)legaliteit	p.32
4.	‘A placename attracts or disattracts ‘	p.38
	4.1 The city of Gold	p.38
	4.2 Het nieuwe thuis	p.42
5.	Conclusie	p.45
	Bibliografie	p.45
	Bijlage 1: plattegrond Gugulethu	p.49

1 Inleiding

‘We **are** the **natives!**’

Native (‘neItIv) I ZN * inwoner; bewoner * autochtoon II BNW * geboorte- * natuurlijk; aangeboren * - (to) inheems * puur; zuiver (v. metaal/mineraal) * HUMOR. go - z. aanpassen
aan de plaatselijke bevolking¹

Yard (ja:d) I ZN * yard (ca. 91 cm) * ra * erf; plaats(je) <bij huis>; binnenplaats * *e m p l a c e m e n t*;
werf II OV WW * naar gesloten terrein brengen <v. vee> * opslaan <v. hout>²

Ter voorbereiding op mijn ‘going native’ periode heb ik herhaaldelijk het woordenboek opengeslagen om me vervolgens telkens weer te verbazen over de naamgeving van straten in Gugulethu³. Straatnamen in Gugulethu zijn tijdens apartheid ontworpen met de lettercombinatie NY, in de volksmond staande voor Native Yard en volgens een minder populaire theorie een afkorting voor Nyanga-West, de oude plaatsnaam van Gugulethu. Plat vertaald zouden we Native Yard kunnen begrijpen als ‘inwoners plaats’. Niets mis mee, zou je denken. Toch is het tegenovergestelde waar. Straatnamen in Gugulethu herinneren inwoners aan de negatieve percepties die kolonisten op de bewoners van het gebied hadden en de termen Native Yard hebben daarom een nare bijmaak. Voor Fish, een African National Congress (ANC) activist en eerste generatie inwoner van Gugulethu, heeft Native de volgende associatie: ‘It has got connotations of that unwantedness, barbaric, all sorts of things. And animal instincts’.⁴ Sandele, een ex-legerstrijder en oud eerste generatiebewoner van Gugulethu, herinnert zich de gedwongen re-locatie van de Africaners⁵ bij het denken aan de straatnaam:

‘Native Yard, it means taken from this area to that. We’re not born here, maybe our children are, but we are not. We were taken by the regime of that time, they took us from the positive to the negative point. There is nothing wrong with the term native, native is correct, but yard is not correct. We were living in good conditions and we hoped nothing went wrong, but then they came and took our land’.⁶

¹ Drs. M.E. Pieterse-van Baars, Prisma woordenboek, Engels - Nederlands, p. 311

² Drs. M.E. Pieterse-van Baars, Prisma woordenboek, Engels - Nederlands, p. 558

³ Gugulethu wordt in de formele vorm zonder ‘h’ geschreven. In deze scriptie wordt Gugulethu bewust met een ‘h’ geschreven, omdat deze schrijfwijze de dominante vorm is in Gugulethu en volgens informanten dichterbij de uitspraak in Xhosa ligt

⁴ Interview - Fish, Gugulethu, 14 april 2011

⁵ Africaners is de term die wordt gebruikt om de ‘zwarte’ bevolking van Zuid Afrika mee te classificeren

⁶ Jotnotes - Sandele, Gugulethu, 15 februari 2011

Het woordenboek verteld ons dan ook niets over de bijbetekenissen en associaties die woorden door de tijd heen met zich meedragen. Betekenissen van namen zijn altijd meerduidelijk, zoals ook het woordenboek laat zien. Woorden en namen worden gebruikt om de wereld begrijpbaar te maken: *'People know and comprehend the complex world in which we live through the act of naming it'* (Salazar 2008: 172). Plaatsnamen zijn net zo oud als ons idee van thuis, van 'ons territorium' als tegenstellend van 'hun territorium'. Het zijn onze 'wasknijpers' waar we onze identificatiekader aan ophangen en waar we onze betekenisystemen aan ontlenuen. We investeren in deze landschappen, we bergen er onze gedachten in op, waarden en normen en collectieve gevoeligheden. Het zijn onze plaatsen waar we onze gevoelens van *home and belonging* in borgen (Basso 1996). Plaatsnamen geven bovendien in al hun symbolische uitingen en de continuïteit met het verleden die ze insluiten de natie een eigen 'gezicht', een idee van de abstracte gemeenschap waar men zich in bevindt, wat een band kan scheppen voor nationale identificatie. Plaatsnamen zijn daarnaast onderdeel van de *official nationalisms* waar Anderson (2006: 86) over spreekt: het zijn de symbolische en normatieve dragers van de nationale identiteit en de markeringen van *home and belonging* die die voor burgers belangrijke waarden kunnen hebben. Als men zich thuis voelt en een gevoel van toebehoren naar de verbeelde gemeenschap en dus plaats ervaart, kan daardoor een notie van familieverplichting en solidariteit ontstaan die nationalistische sentimenten kunnen laten opleven (Eriksen 2002a; Anderson 2006). Zoals we hebben gezien roepen plaatsnamen in de betekenis van plaats krachtige emoties voor individuen en groepen op en plaatsnamen voldoen hierdoor aan de meest klassieke definitie van symbolisme: in hun mogelijkheid om symbool, beeld en betekenis over te brengen zijn plaatsnamen integraal onderdeel van de iconografie van het landschap (Berg and Vuolteenaho 2009: 25). Ruimtelijke naamgeving is dan ook een onderwerp *in* tijd en ruimte en plaatsnamen en hun betekenissen zijn daardoor geen vaststaande constructen, maar juist fluïde. Zo is ook Native niet alleen een naam die tijdens Apartheid gebonden bleef aan een plaats. Gepensioneerd leraar Mokwena verteld met welke namen hij in tijden van Apartheid geïdentificeerd werd: *'Since they (the Dutch) took over they changed names (placenames) so many times. Even to identify me, they had to change my identity four times. First I was a kaffer, than I was a native, than I was a plural, than I was a Bantu, than, lastly I'm a black.'*⁷

De-kolonisatie van de publieke ruimte

Zuid-Afrikaanse plaatsnamen zijn als erfenis van Apartheid grotendeels geschreven in het Engels of Afrikaans (de taal van de 'witte' Afrikaners⁸) en refereren vaak naar 'helden' of andere gedenkenissen van de Apartheidperiode. Een taak van de South African Geographical Names Council (SAGNC) is om deze namen te veranderen en zij staan daarmee voor de grote uitdaging om dit onderhandelingsproces in vreedzame banen te leiden. Sinds 1998 zijn zij verantwoordelijk voor het standaardiseren van geografische namen en zijn zij als onderdeel van het Ministerie van Kunst en Cultuur het adviesorgaan

⁷ Interview - Mokwena, Gugulethu, 21 april 2011

⁸ Afrikaners is de term die wordt gebruikt om de 'witte' bevolking van Zuid Afrika mee te classificeren

van de Zuid-Afrikaanse overheid. De SAGNC is als lidstaat ook aangesloten bij de United Nations Group of Experts on Geographical Names (UNGEGN) die wereldwijd richtlijnen en normen voor het standaardiseren van geografische namen opstellen. Als nationale divisie stelt de SAGNC het beleid en de grondbeginselen op waar de Provincial Geographical Names Committees (PGNCs) en de District Geographical Names Committees (DGNCs) mee werken. De PGNCs verrichten binnen de eigen provinciale grenzen voorbereidend werk in het standaardisatieproces (SAGNC 2002).

Cape Town staat als één van de laatste regio's in het land op het punt om de plaatsnamen te veranderen. Cape Times berichtte onlangs dat de PGNC sinds 2001 slechts drie naamsveranderingen heeft doorgevoerd nadat 31 burgervoorstellen waren ingediend. Na twee valse startten is het PGNC-team recentelijk opnieuw samengesteld en beloofd de African National Congress (ANC) dat zij ditmaal snel resultaten boeken. Het veranderen van plaatsnamen is natuurlijk een manier om de geschiedenis in plaatsnamen geschikt en toepasselijk te maken naar de ideologie van het huidige regime. Daarnaast is het, zoals Henri LeFebvre (1991: 51) observeert, een *'ritual of revolution'*: *'A revolution that does not produce a new space has not realized its full potential [...] A social transformation, to be truly revolutionary in character, must manifest a creative capacity in its effects on daily life, on language and on space'*.

We zouden het (nog) niet veranderen van plaatsnamen in Cape Town, zeventien jaar na democratie, kunnen opvatten als het (nog) niet hebben gecompleteerd van het *'ritueel van revolutie'*. Hoewel ik betwijfel of een *'complete'* revolutie in zijn volle ruimtelijke en symbolische manifestaties mogelijk is, is het niet het doel van dit onderzoek om aan te tonen of Cape Town het ritueel van revolutie heeft voltooid. In tegenstelling daarvan laat dit onderzoek zien wat de belevingen en ervaringen van inwoners van Gugulethu rondom de aankomende plaatsnaam veranderingen zijn en hoe zij middels deze belevingen een betekenis aan plaatsen geven en thuis maken in deze wereld.

Mijn onderzoek heeft zich afgespeeld tegen dit licht van deze nationalistische veranderingen en richt zich ondermeer op ook de processen van modernisering, mondialisering en multiculturalisme. Een belangrijke conclusie van het onderzoek is dat het niet veranderen van de symboliek van Cape Town een barrière vormen voor identificatie met de natie. Het leidt juist tot *disidentificatie*, identificaties kunnen niet of onvoldoende tot stand komen en leiden tot terugtrekken, actief verzet en soms zelfs conflict (WRR 2007: 35). De symboliek in Cape Town wordt *overgecommuniceerd*, net zoals er tijdens apartheid sprake was van de *overcommunicatie* van etnische stereotyperingen. Plaatsnamen en andere symboliek in de ruimte van Cape Town representeren de *'helden'* van de Afrikaner natie of plaatsen zijn gedenkenissen aan deze tijd. Logischerwijs hebben vroegere koloniale en handelspraktijken hun weerslag op hedendaagse belevingen en verbeeldingen op plaatsnamen. Het maken van plaatsen kunnen we daarom niet los zien van de historische wording van een plaats. De ruimte in Zuid-Afrika is gevormd door de effecten van mondialisering die sinds de geschiedenis en tot vandaag toe invloed heeft op de lokale ruimte. Mondialisering heeft er tijdens de kolonisatieperiode voor gezorgd dat er gescheiden leefgebieden ontstonden en in het postmoderne tijdperk houden mondialiseringprocessen

deze verdeeldheid in stand en worden ze soms juist op scherp gezet. We leven dan ook zogezegd, in een ‘nieuwe’ wereldorde, een orde die gekenmerkt wordt door een toenemende mate van *interconnectedness*, (trans)nationaliteit, migratie, mobiliteit en resulterende multiculturaliteit (Appadurai 1996; Bauman 2010; Inda and Rosaldo 2008). Onderlinge verbondenheid brengt spanningen met zich mee tussen mondialisering, mobiliteit, multiculturaliteit en de natiestaat, welke aan legitimiteit verliezen in een wereldorde van mondiale en transnationale eenheden die staatsgrenzen overstijgen en een constante druk op haar autonome positie uitoefenen (Van der Pijl et al. 2009). De ideologie van de natie, het idee dat de natie als monocultureel volk samenvalt met de staat als politiek-geografische eenheid, dreigt aan kracht te verliezen, er wordt wel gesproken over de crisis van de natie en de staat, waar zij te groot is voor kleine (lokale) problemen (de handhaving van orde en controle in buurten) en te klein voor grote (mondiale) problemen (zoals het omgaan met migratiestromen) (Bauman 1998; van der Pijl 2009). Feit is echter wel dat we hoe dan ook ingesloten zijn in de nog immer bestaande ‘*national order of things*’ (Malkki 1995) en natiestaten en nationale identiteiten zijn daarom nog altijd aan de orde van de dag.

Inwoners van Gugulethu ervaren daardoor een leven onder druk, gevoelens van bedreiging en bevreemding uit het verleden worden versterkt door de condities van het bestaan waar zij vandaag in leven. Angst en hoop, strijd en wanhoop, staat recht tegenover de realiteit van de effecten van het verleden: een structurele sociaal-economische achterstand en een beperking in hun (bewegings) vrijheden. Hoe dan ook hebben ze één ding gemeen en dat is dat ze trots zijn op hun plaats. En dat is precies waar de plaatsnaam voor staat. Gugulethu, een afgeleide van het isiXhosa⁹ woord ‘*Igugu Lethu*’ (Raper 1987: 134), betekent ‘*Our pride*’.

In deze thesis beargumenteer ik dat het juist plaatsen zijn die een gevoel van eenheid en *home and belonging* aan inwoners van Gugulethu geven. In tegenstelling tot nationalisme zouden we kunnen spreken over ‘lokalisme’. Plaatsnamen in Gugulethu geven namelijk het perspectief op de lokale sentimenten die ontstaan als mensen over plaatsen praten. In plaats van kleurenblindheid is er in Zuid-Afrika juist een sterk bewustzijn dat het land zwart, wit en gekleurd is. Het denken en spreken in etnische categorieën blijft een praktijk van alledag en de Andere plaats helpt inwoners van Gugulethu om een plaatsidentiteit te vormen. Lokalisme is voor inwoners van Gugulethu dan ook een manier om een gevoel van toebehoren en een thuis te vormen, een gevoel dat voornamelijk gecreëerd wordt door de face-to-face contacten binnen een plaats.

Onderzoekscontext en onderzoekspopulatie

Tijdens de laatste volkstelling van 2001 telde de Westkaap 4.524.335 inwoners. In de Westkaap wonen de meeste etnisch diverse groeperingen (Statistics South Africa z.j.a; b). Gugulethu is in 1959 onder de

⁹ isiXhosa is de taal die amaXhosa personen spreken

naam Nyanga-West opgericht als gevolg van de overbevolking van Langa en Nyanga-East, de eerste plaatsen die door de apartheidregering ontworpen waren als leefgebieden voor de Africaners (bron museum). Gugulethu heeft een inwonersaantal van 38.140 personen, waarvan het overgrote deel Afrikaans is en isiXhosa spreekt (City of Cape Town, z.j.b). De plaats ligt op vijftien kilometer afstand van Cape Town en is gelegen in het gebied dat de 'Cape Flats' wordt genoemd, een regio ten noorden van False Bay die de Cape Peninsula ooit verbond met andere plaatsen in het vasteland (Raper 1987: 71). Voorheen bekend als 'De Grootte Woeste Vlake', 'De Kaapsche Duinen' en 'Zand Vlake' (Raper 1987: 71), volstaat de term 'the Flats' nu om naar het gebied en de plaatsen te verwijzen waar het merendeel van de colourds en Africaners van Cape Town wonen. De meeste van deze plaatsen zijn coloured 'townships', zoals ze doorgaans worden genoemd en vier ervan zijn thuis aan Africaners, namelijk Langa, Nyanga, Gugulethu en Khayelitsha, die op een steenworp afstand van elkaar liggen. Khayelitsha, wat 'New Home' betekent in isiXhosa, is tot slot in 1984 ontstaan als gevolg van opkomende migratie uit de Eastern Cape en een gebrek aan huisvesting elders, een plaats die sindsdien één van de snelstgroeiende townships in Zuid Afrika (Coombe and Slingsby 2000: 43). Tijdens mijn veldwerkperiode heb ik me gericht op alle inwoners van Gugulethu, met name de 'authentieke' inwoners die er langer wonen en meer over de geschiedenis van de plaats konden vertellen. Daarnaast heb ik me gericht op een divers aantal generaties.

Methodologische verantwoording

Deze thesis is het resultaat van een onderzoek dat van februari tot mei 2011 uitgevoerd is. De centrale vraagstelling van mijn onderzoek was: *"Welke invloed heeft de reconstructie van plaatsnamen op de moral geography van deze plaatsen, specifiek gekeken naar de sociaal-geografische stratificatie en home and belonging van inwoners van Gugulethu?"*

Om deze vraag te beantwoorden heb ik gebruik gemaakt van methodetriangulatie. Data-triangulatie is belangrijk geweest om een zo compleet mogelijk beeld te krijgen van mijn onderzoeksgroep. Gedurende mijn onderzoek heb ik in Gugulethu gewoond en heb ik voornamelijk participerende observaties verricht. Dit liep uiteen van bijeenkomsten van lokale ontwikkelingsorganisatie, buurtbijeenkomsten, een trouwerij of juist een begrafenis en dagelijkse activiteiten van mijn informanten zoals de zoektocht naar een baan, het bezoeken van de stad, een productiestudio of vrienden of familie van mijn informanten. Informele gesprekken hebben mij een brede blik gegeven over het leven van mijn informanten en de context waarin in deze thesis kan plaats. Naast participerende observatie heb ik 10 diepte-interviews gehouden met informanten die ik heb leren kennen in Gugulethu.

Indeling scriptie

In het allereerst hoofdstuk schetst ik een beeld van de eerste reacties op het veranderen van plaatsnamen die direct gerelateerd zijn aan het moderniseringsproject en de gevolgen die deze hebben voor het ervaren verlies van (voorouderlijke) cultuur en verbindingen. Ik richt me daarbij niet alleen op de beperkingen, maar ook op de kansen die er hedentendage zijn om culturele diversiteit te creëren. Daarnaast geef ik een historische context van plaatsnaamgevingen en de creatie van sociaal-ruimtelijke afstand tijdens apartheid, juist omdat deze vandaag nog van invloed zijn op de associatie van plaatsen en de mogelijkheden tot (bewegings)vrijheid. Cape Town heeft vanuit de historie een superieur beeld over de stad gecreëerd, juist omdat dit het gebied was waar de Afrikaners woonden en dit uit zich niet alleen in de symbolische ruimte van de stad, maar ook in de associatie op plaatsaanduidingen zoals ‘*the city*’ en ‘*the suburb*’ die eveneens een historische wording kennen. In het laatste deel van dit hoofdstuk ga ik daarom in op de symboliek van de stad en wat de ervaringen en belevingen van mijn informanten daarover zijn.

In hoofdstuk drie zoom ik in op Gugulethu en laat ik de diversiteit van de plaats zien alsook de schaduwzijden van de ontstane ongelijkheden van de sociaal-economische achterstandspositie waar zij tijdens apartheid in gepositioneerd zijn. Ik ga met name in op een informele wijk waar een anti-structuur heerst en waar inwoners verstrikt zijn geraakt in de paradoxale wet- en regelgevingen van de overheid rondom plaatsnaamgevingen. Via informele naamgevingen laat ik echter zien hoe zij toch een beroep op het recht van erkenning maken.

Het laatste hoofdstuk laat zien hoe inwoners van Gugulethu hun gevoelens van *belonging* borgen in een collectieve identiteit, die enerzijds cultureel divers is en tegelijkertijd gemobiliseerd wordt in de claim naar het toebehoren van de eigen plaats. Ik concentreer me hierbij op Johannesburg waar zij zich mee identificeren en Khayletisha waar zij zich al dan wel of niet bewust verschil tegen produceren.

2 ‘The **battle** over people’s **minds**’

‘It wasn’t Cape Town. I saw this documentary about Khoi-San and stuff. They used to call it, I don’t know this name, some Khoi-San language. Cape Town, they used to call it that city with that funny looking mountain. The Khoi-San people know about that’.¹⁰

T.o.p. gist naar de authentieke naam van Cape Town, maar tevergeefs is het enige dat hij weet dat de Khoi-San een andere naam voor Cape Town hadden. De naam waar T.o.p. op doelt is ‘Huigais’, een naam dat in het Khoekhoen¹¹ ‘stenen plaats’ betekent en verwijst naar de twee grote gebergtes Table Mountain en Table Bay, die Cape Town omheinen (Raper 1987: 73). Het veranderen van plaatsnamen herinnert inwoners van Gugulethu aan de geleden verliezen van hun (voorouderlijke) culturele kennis en vrijheden en zet het vechten voor de erkenning van deze vrijheden op scherp.

2.1 ‘The **city** with that funny looking mountain’

Door de huidige reconstructie van de publieke ruimte en ervaringen uit het recente koloniale verleden is men in Gugulethu zich logischerwijs bewust van het feit dat plaatsnamen en hun markeringen geen ‘neutrale’ gegevens zijn, maar dat ze sociaal en cultureel geconstrueerd zijn door de dominante orde van een bepaalde tijd. Dit besef leidt ertoe dat de nationaal-politieke wording van de Zuid Afrikaanse ruimte herinnert en begrepen wordt als de marginalisatie van authentieke plaatsnamen en plaatsbewoners en bovenal ervaren wordt als een verlies van cultuur en waardigheid, een verlies van eigenheid en verbondenheid naar plaatsen waarin voorouderlijke tradities en praktijken het sociale leven nog definieerden. De groenteman Blacky, werkzaam aan de NY-one en ruim dertig jaar wonend in zijn geboorteplaats Gugulethu, geeft hier onder andere uiting aan: ‘They stole our culture, they stole our dignity, the way we used to live. They came here with guns’.¹² In de verbeelding op de ruimte zijn het ook juist deze voorouderlijke tradities en verbindingen naar plaats die gekoesterd en getracht behouden te worden.

De tijd waar Blacky naar verwijst is de tijd waarin van Jan van Riebeeck (1619-1677) als handelaar van de Vereenigde Oost-Indische Compagnie eerste voet aan wal zette in Cape Town en daar in 1651 een handelsstation voor de scheepvaart naar China oprichtte. Ondanks dat de VOC in eerste instantie geen imperiale ambities had in Zuid Afrika, was een conflict met de lokale Khoi-bevolking onvermijdelijk. Naar aanleiding van de concurrentie tussen rijke Africaanse boeren en het steeds armer wordende Afrikaanse volk (Gledhill 2000: 72) brak in 1692 de Khoi-Nederland oorlog uit, waarbij de Khoi-bevolking met enig gemak verslagen werd. Gewapend met geweren en munitie dreef het Nederlandse

¹⁰ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

¹¹ Khoekhoen of Khoekhoegowab is de taal gesproken door Khoi-San groepen

¹² Jotnotes - Blacky, Gugulethu, 13 april 2011

front de Khoi verder landinwaarts op (Parker 2010: 181). Migratie van bezetters en slaven uit andere werelddelen kwamen echter op en in reactie daarop dwong van Riebeeck de VOC om haar bedrijfshandelaren als ‘vrije burghers’ vrij te laten zodat boerderijen succesvol konden floraliseren. De klassieke VOC-stijl van raciale hiërarchie was hiermee gezet: bedrijfs sergeanten stonden aan de top, dan vrije burghers, slaven en als laatste de ‘natives’ (Parker 2010: 181).

Cultuurverlies

Hoewel Huigais, de Khoi-San plaatsnaam voor Cape Town, in geschrift is vastgelegd, zijn de meeste plaatsnamen uit deze traditie dat niet. Voorheen bestaande plaatsnamen uit de premoderne tijd stammen uit de orale traditie, een tijd waarin kennis louter via het artisanale netwerk werd gedeeld (Raven 2008) en het menselijk lichaam en haar praktijken nog ‘de maat der dingen’ waren in de ruimtelijke oriëntatie (Bauman 2010). Wereldwijd is het een bekend fenomeen dat modernisering door standaardisering plaatsnamen uit de orale tradities hebben genegeerd, wat in de wetenschappelijke literatuur wordt aangeduid met *toponymic silencing* (Berg and Vuolteenaho 2009: 4). We kunnen het begrijpen als een machtsstrategie van dominante groep(en) in de samenleving om te bepalen in welke naam, in welke taal, wel of niet in officiële contexten gebruikt worden (Helander in Berg and Vuolteenaho 2009: 256). Modernisering bracht namelijk standaardisering voort, wat begon bij natievorming en nationale economieën, en wat tot doel heeft om gedeelde standaards op te richten om vergelijkbaarheid in sociale interacties te bevorderen (Eriksen 2007b: 8). De gezagsperiode van Jan van Riebeeck omlijnt exact de overgang van het premoderne naar de moderne tijd, ook wel bekend als de Industriële Revolutie en waarin de natiestaat, die ernaar streeft dat politiek-territoriale en culturele grenzen samenvallen, noodzakelijkerwijs opkwam. Het Zuid Afrikaanse landschap is het dan ook effectief van cultuur ontdaan en de Khoi-San en andere inheemse volkeren zijn letterlijk uit hun sociale leefruimtes verdrongen, zoals inwoners van Gugulethu het ervaren. De natiestaat is sinds het moderniseringsproject namelijk het nieuwe houvast geworden voor burgers, het culturele zingevingskader en het universeel referentiepunt van ruimtelijke meetbaarheid (WRR 2007: 45; Bauman 2010). Zoals Jenkins e.a. (1996: 13) het verwoorden kennen Zuid Afrikaanse plaatsnamen hun lange ontstaansgeschiedenis in de eeuwenoude verschijnselen van migratie, mobiliteit en multiculturaliteit: *‘succesive place names have been rubbed out and replaced as indigenes, explorers and settlers recorded their languages’* (Jenkins e.a. 1996: 13). Zo stond Cape Town onder Portugese invloed stond bekend als Cabo de Boa Esperance en Cabo de Bonne Esperance en onder de Nederlandse bezetting als Cabo de Goede Hoop. Midden achttiende eeuw kreeg de stad Cape Town en Kaapstad als officiële namen (Raper 1987: 73) en de isiXhosa naam ‘Ikapa’ is later aan de officiële naamgevingen toegevoegd (City of Cape Town z.j.a).

Plaatsnamen zijn daarmee alles behalve neutrale constructies, de ruimte is juist, zoals Michel de Certeau (in Olwig and Hastrup 1997: 4) het zei, een *‘practiced place’*: *‘just as histories are intertwined so territories are overlapping, if not always on equal terms’*. Het bestreden proces waarin plaatsnamen

gemaakt worden benader ik in navolging van James Duncan (in Berg and Vuolteenaho 2009: 104) middels het concept van *culturele (re)productie*: plaatsnamen zijn niet gewoonweg ontologische gegevens, maar ze worden juist continue geproduceerd en gereproduceerd door complexe vormen van machtskennis. Naar mijn inzien leent dit concept zich goed in de analyse naar plaats, omdat het expliciet nadruk legt op de sociaal-culturele relaties en interacties die plaats tot een plaats maken en de machtsrelaties die hier inherent aan zijn. Machtskennis begrijp ik hierbij als de macht in het hebben van kennis (het bezitten en de belichaming van kennis) en de macht om te definiëren wat kennis is. Bovendien hecht ik er waarde aan en sluit ik me bij andere wetenschappers aan die ervoor pleiten om in de analyse naar plaatsen de historische ruimtelijke distributie van machtsrelaties op de voorgrond te zetten. Aan de hand van dat inzicht zijn we namelijk beter in staat om ons een begrip te vormen van de processen waarin plaatsidentiteiten zijn ontstaan en hoe deze hedentendage van invloed zijn op de herinneringen en verbeeldingen op plaatsen (Gupta & Ferguson 1996; Olwig and Hastrup 1997; Berg and Vuolteenaho 2009). Op basis daarvan laat ik me leiden door het volgende perspectief op gemeenschappen en ruimte: *'Keeping in mind the notions of locality or community refer both to a demarcated physical space and to clusters of interaction, we can see that the identity of place emerges at the intersection of its specific involvement in a system of hierarchically organized space with its cultural construction as a community or locality'* (Gupta & Ferguson 1996: 8).

De antropoloog Keith Basso (1996: 105) stelt dat de vanzelfsprekendheid die normaliter ervaren worden rondom plaatsen en gevoelens van *home and belonging* verbroken worden als men zich stuurloos of ontwricht voelt en zij het gevoel hebben dat zij van haar omgeving bevreemden. Plaatsen en plaatsnamen zijn natuurlijk onderdeel van onszelf, zoals Basso (1996: 7) onderstreept: *'We are in a sense the place-worlds we imagine'*. Plaatsen en plaatsnamen kunnen we beschouwen als de 'wasknijpers' waar we onze identificatiekaders aan ophangen en waar we onze betekenisystemen aan ontlenen. Het is daarom zinvol nader naar het identiteitsdebat te kijken. Er heeft zich eenzelfde verschuiving voorgedaan als rondom de begrippen plaats en cultuur, namelijk van een primordialistische, essentialistische benadering naar identiteit, naar een instrumentalistische, relativistische en constructionistische benadering (Eriksen 2002a: 21). Vanuit de allereerste visies werd identiteit eveneens beschouwd als een natuurlijk en vaststaand gegeven, maar wordt zij nu ook gezien als fluïde, veranderlijk en dynamisch, een contextueel vormend proces van het onderhouden of verbreken van verbindingen (WRR 2007: 41). Het dynamisch aspect van identiteit benadrukt dat er nooit sprake is van een afgeronde identiteit, maar juist van tijdelijkheid, zoals ook bij nationale geschiedenisconstructie sprake van is. Identiteiten komen juist in stand in de sociale ruimte waarin ze ge (re)produceert worden en in de interactie en het contrast met (significante) anderen.

Het niet vanzelfsprekend ervaren van de ruimte kunnen we daarmee opvatten als een gevoel van bevreemding en bedreiging naar de vermeende verbindingen en identificaties die men met plaatsen heeft wat, context afhankelijk, ook tot op zekere hoogte onder inwoners van Gugulethu ervaren wordt. De dertigjarige Joyce, die zich met hart en ziel inzet tegen huisuitzettingen van buurtbewoners, geeft in

reactie op het overheidsfunctioneren aan: “We are outsiders, we don’t belong here”¹³. Het veranderen van plaatsnamen is natuurlijk op zichzelf een indicator voor de ontwrichting van de samenleving, daar waar de symbolische dragers van de historisch nationaal verdeelde ‘zij’, op het punt staan vervangen te worden door een inclusief beoogde ‘wij’. Onder de huidige condities van mondialisering is het begrip op thuisloosheid en bedreiging op de identiteit echter ook een erkent fenomeen binnen de wetenschap, gevoelens die zelfs worden versterkt wordt gesteld, daar waar gesproken wordt over de nieuwe wereldorde, een orde die gekenmerkt wordt door een toenemende mate van *interconnectedness*, (trans)nationaliteit, migratie, mobiliteit en resulterende multiculturaliteit (Appadurai 1996; Bauman 2010; Inda and Rosaldo 2008). Onderlinge verbondenheid brengt spanningen met zich mee tussen mondialisering, mobiliteit, multiculturaliteit en de natiestaat, welke aan legitimiteit verliezen in een wereldorde van mondiale en transnationale eenheden die staatsgrenzen overstijgen en een constante druk op haar autonome positie uitoefenen (Van der Pijl et al. 2009). De ideologie van de natie, het idee dat de natie als monocultureel volk samenvalt met de staat als politiek-geografische eenheid, dreigt aan kracht te verliezen, er wordt wel gesproken over de crisis van de natie en de staat, waar zij te groot is voor kleine (lokale) problemen (de handhaving van orde en controle in buurten) en te klein voor grote (mondiale) problemen (zoals het omgaan met migratiestromen) (Bauman 1998; van der Pijl 2009). Feit is echter wel dat we hoe dan ook ingesloten zijn in de nog immer bestaande ‘*national order of things*’ (Malkki 1995) en natiestaten en nationale identiteiten zijn daarom nog altijd aan de orde van de dag. De antropologie leert ons daarom dat we in een wereld waarin culturele zingevingskaders steeds meer gefragmenteerd en gedeterritorialiseerd raken leren te kijken naar de gevolgen van betekenissen voor identiteit, loyaliteit, *home and belonging* en gevoelens van saamhorigheid en verwantschap (van der Pijl 2007: xxi)

Cultuurkansen

Naast de beperkingen en verliezen die geleden zijn als gevolg van de eerste mondiale confrontaties, vind ik het ook van belang om naar hedendaagse kansen te kijken die mondialisering en het veranderen van plaatsnamen voortbrengen. Ik beaam hierbij dat mondialisering altijd dualistische opereert, zoals Eriksen (2007b: 9) het beschrijft: ‘*Globalization is not a unidirectional process. It has no end and no intrinsic purpose, and it is neither uncontested, unambiguous nor ubiquitous*’. Mondialisering laat lijken alsof de wereld krimpt, omdat het snelle en grensoverstijgende contacten faciliteert, maar tegelijkertijd vergroot het de wereld doordat er een bewustzijn van verschil wordt gecreëerd (Eriksen 2007b). Anders verwoord moeten we rekening houden met de dialectische ontkenning van mondialisering: enerzijds vindt door standaardisering culturele homogenisering plaats, maar tegelijkertijd vindt er altijd culture heterogenisering plaats doordat er nieuwe vormen van culturele diversiteit ontstaan als uitingen van sociale interacties (Eriksen 2007b: 142).

¹³ *Jotnotes* - Joyce, Gugulethu, 25 maart 2011

Als we praten over kansen zien we dat inwoners van Gugulethu allereerst de mogelijkheid hebben om plaatsnamen uit het koloniale verleden tot een definitief stilzwijgen te leggen door als handelende actoren op het definitieve moment van plaatsnaamveranderingen te participeren in het naamdebat. Zij kunnen dus gebruik maken van hun subjectiviteit en *agency*, de mogelijkheid om de eigen sociaal-economische positie in de sociale hiërarchie te wijzigen, en culturele diversiteit te herinbedden in de symbolische en normatieve realiteit. Men heeft met andere woorden de kans om haar identiteit te institutionaliseren en identificaties te faciliteren. Daarnaast kunnen we stellen dat, wanneer actoren kennis over plaatsen met elkaar uitwisselen via het discours, wat ik definieer als alle verbale uitingen, alle gesproken en geschreven vormen van interactie, zij kennissystemen niet alleen kunnen herzien, maar ook kunnen wijzigen: *'Building and sharing place-worlds [...] is not only a means of reviving former times but also of revising them, a means of exploring not merely how things might have been, but also how, just possibly, they might have been different from what others have supposed'* (Basso 1996: 6). Door belichaamde kennis met anderen te delen kunnen actoren in hun kennis beïnvloed worden en zelfs dominante kennissystemen kunnen beïnvloed worden. Tot slot impliceert historische 'nieuwigheid' natuurlijk ook historische innovatie. Het maken van plaats is namelijk ook zingevend om sociale tradities te (her)vormen, resulterend in het ontstaan van de eigen persoonlijke en gedeelde identiteiten (Basso 1996). Een voorbeeld hiervan wil ik graag geven aan de hand van de plaatsnaam Azania die door inwoners van Gugulethu meerdere malen geopperd werd als de authentieke landsnaam zijnde voor Zuid Afrika:

*'South Africa was Azania. They should rename it like that. It means the southern part of Africa. Before we were one African land, Swahili, and there were no borders in Africa. The kolonist made the borders in Africa. We should talk Swahili, all over in Africa.'*¹⁴

Op basis van een verbeeld grenzeloos Afrika maken de twee Rastafarian liefhebber Shaza en Blacky, die elkaar wekelijks ontmoeten bij de groentestand aan de NY-one, een claim naar de authentieke landsnaam die Zuid Afrika ooit bezat in een tijd waarin het spreken van één taal ooit het gevoel van eenheid aan heel Afrika gaf. We kunnen spreken over een gevoel van *longing-to-be* (Hedetoft & Hjort 2002), het gevoel van *belonging* slaat om naar een nostalgie in het verleden, men gaat terug naar de tijd waarin de mens op natuurlijke wijze met elkaar verbonden waren en ze een duidelijker beeld van zichzelf en de wereld om hen heen hadden (de Lange in Van der Pijl 2009: 49). De verbeelding is dan ook een krachtig instrument, zoals Basso (1996) benadrukt, door te stellen dat feitelijk iedereen, bewust of onbewust, plaatsen maakt. Het vereist namelijk weinig tot geen vaardigheden. Ook Arjen Appadurai (1996: 49) benadrukt dit door te stellen dat de verbeelding een sociale praktijk is: *'the imagination as a social practice'*. Hij (1996: 48) spreekt hierbij ook over *'nostalgia without memory'*, voortbordurend op Jameson's concept *'nostalgia for the present'* (1996: 48): de wereld loopt niet

¹⁴ *Jotnotes* - Shaza en Blacky, Gugulethu, 13 april 2011

synchroon met de levens van degene die het 'lenen' en de nostalgie van iemand anders is dus nooit de eigen nostalgie, het heeft namelijk geen historisch verband. In het verlengde hiervan spreekt Eric Hobsbawm (2000: 1) over *'the invention of tradition'*: tradities doen zich vaak voor als oud en claimen oud te zijn, terwijl ze vaak meer recent in origine zijn en soms zelfs volledig uitgevonden. Azania beschouw ik als een voorbeeld van een ander 'land', een geleefd verleden dat er niet meer is, wat inhoudt dat de traditie de vroegere identiteit van de plaatsnaam onmogelijk behouden kan worden zonder dat zij uitgevonden wordt (Hobsbawm 2000: 3). Bovendien kunnen we het vergelijken met het moderniseringsproject, waarbij erkent wordt dat verhalen die onverenigbaar waren met de geschiedenis van de natiestaat eveneens afgestemd werden, waarbij symbolen en tradities gemaakt worden of gemodelleerd zodat ze voldeden aan de eisen van de tijd (Anderson in WRR 2007: 76). Een tijd waarin de geschiedenis herschreven wordt is natuurlijk een vergelijkbare een periode waarin tradities het meest de neiging hebben om opnieuw uitgevonden te worden.

Hobsbawm (2000: 1) stelt daarnaast dat uitgevonden tradities van symbolische aard zijn, ze sluiten automatisch een continuïteit met de geschiedenis in en hebben tot doel om waarden en normen in gedrag te incalculeren. Gabriella Modan (2007) laat eveneens zien hoe gemeenschapsleden plaatsen voorzien van een waarden en een identiteit, op basis van verschillende ideologieën en het discours. Ideologieën beschouwt Modan als geloofsystemen (de waarden en normen) van een gemeenschap die door het discours ook een evaluerende functie krijgen. Ze worden namelijk onderhandeld of ter discussie gesteld tijdens interacties die plaatsvinden. De uitkomst van dit proces is de creatie van een *moral geography*: de vervlechting van een moreel raamwerk met een geografische territoria (Modan 2007: 90). Aan de hand van een morele geografie positioneren mensen zichzelf en anderen binnen of buiten het geografische territorium, het laat dus zien wie er volgens een bepaalde ideologie tot het landschap behoort en wie er wordt in- en uitgesloten. Plaatsnamen zijn dus voorzien van culturele betekenis en zijn markeringen van gemeenschapsgeschiedenis die, als uitkomst van het evaluatieproces van gebeurtenissen die geassocieerd worden met deze plaatsen, geladen met symbolische waarden (Basso 1996; Modan 2007). Er bestaat een duidelijke link tussen plaats, moraliteit en sociale actie, omdat plaatsnamen waarden kunnen oproepen voor gemeenschapsleden die gebruikt kunnen worden om andere gemeenschapsleden te beïnvloeden, om hen op de gewenste manieren in hun gedragingen te socialiseren. Zodoende kunnen we aan T.o.p.'s voorstelling van zijn voorouderlijke wortels zien dat plaatsnamen instructief kunnen zijn:

'Originally we're all (black people) from Africa, like up north. By Ambel, thats what they call it. The Persians, they started to come through and enslave people you know. Thats why black people moved and then they started going down south. And we put you in charge here, like Nigeria, we were; stay here, take care of this place, this is your land, your country. We move down; this is your country, this is your land until we've got down here to South Africa. So, thats why black people, we're all from the same mother you know. And the same father. So, originally we're not even from just Eastern Cape, we're from up north, all of

us. But yeah, you can say amaXhosa¹⁵ people, cause every time we leave you with your own city, you create your own language and you create your own people. Its quit a long history'.¹⁶

T.o.p. claimt evenwel een eenheid in Africa, maar doet dit voornamelijk om zijn eigen identiteit te bepalen, namelijk: niet persé uit de Eastern Cape, maar van origine uit 'Ambel', maar aangezien ik isiXhosa spreek kan je zeggen dat ik amaXhosa ben. Op basis van de bovenstaande herverbeeldingen op de ruimte beargumenteer ik dat in de verbeelding de ruimte wordt gedekoloniseerd om naarstig op zoek te gaan naar vastigheid, duidelijke identificatiekaders die een continuïteit met het verleden insluiten en vertrouwen en veiligheid bieden, een vorm van structuur en voorouderlijk moreel raamwerk dat zin geeft en instructief is voor het distantiëren met de significante ander, namelijk de immorele kolonisator. Deze ander vormt zelfs een bron om het eigene en het unieke te beschrijven: de voorouderlijke cultuur die voorheen in alle vrede en eenheid met elkaar samenleefden, een cultuur waar men zich mee meet, wat blijkt uit het spreken over 'we'. Het mobiliseren van de voorouderlijke cultuur is in deze zin dan ook een symbolisch en normatief instrument om zowel een claim te leggen naar de identiteit van plaats als de waarden en normen die deze incalculeert. Plaatsmaken kan in deze context opgevat worden als in essentie een ideologisch construct zijnde dat ten doel heeft om een nieuwe, doch vermeend oude, *moral geography* op te richten (Modan 2007: 235). Het cultuurbegrip benader ik in deze context als een vorm van identificatie waarin verbindingen naar plaatsen soms verbeeld of zelfs uitgevonden worden om deze relevant te maken in de processen van identificatie. Hoewel cultuur daarbij wordt bevroren alsof het onveranderlijk is, zoals gebeurd bij Azania en het grotere Afrika, is het feitelijk dus een maakbare categorie. In de volgende paragraaf ga ik allereerst in op de neveneffecten van modernisering, namelijk kolonialisme en nationalisme, en hoe deze hun nawerking hebben op hedendaagse belevingen op plaatsnamen. Gaandeweg dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat we continue op de multiculturele paradox stuiten, tussen verscheidenheid en uniformiteit, die zo kenmerkend is voor mondiale processen binnen onze huidige wereldorde (Van der Pijl 2009: xxxiii).

2.2 De vader(s) van de *Mothercity*

'Jan van Riebeeck, when he came to Africa, this is like the first place where he came to. So, thats why it is the Mother City, it was the first city before they started going into Africa, by the Garden Route, before they infiltrated Africa'.¹⁷

De geuzennaam van Cape Town, 'The Mother City', roept de associatie van Jan van Riebeeck op. In reactie op de vraag hoe Cape Town aan haar naam komt dreunt men al snel de bijnaam op: de Moederstad. Zoals T.o.p. aangeeft is hij dan ook de persoon die de stad 'ontdekt' heeft en haar de naam

¹⁵ amaXhosa is de naam voor personen die isiXhosa spreken

¹⁶ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

¹⁷ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

en bijnaam gegeven heeft. Hoewel de stadsnaam zelf dan niet direct negatieve connotaties heeft, heeft van Riebeeck dat wel. Zowel in de literatuur als in het discours van mijn informanten wordt hij vaak gelijk gesteld met *'the founding father'* (Parker 2010: 179) van de Afrikaner natie: 'Jan van Riebeeck, he discovered here (Cape Town) so that's where he put the flag and said; this are not people. They are monkeys. We are the people, we own this and we own these monkeys too!'.¹⁸ Logischerwijs hebben vroegere koloniale en handelspraktijken hun weerslag op hedendaagse belevingen en verbeeldingen op plaats en vooral plaatsnamen, zoals ook de Zuid Afrikaanse journalist Alexander Parker (2010: 89) ons duidelijk maakt: *'Is it any surprise that the first major street renamed in Johannesburg was DF Malan drive? Not really. Malan, born in 1874, still haunts us'*.

Benedict Anderson (2006: 188) illustreert dat Europeanen al sinds de zestiende eeuw de gewoonte hadden om 'nieuwe' namen aan plaatsen te geven die ver weg lagen, vaak op basis van 'oude' plaatsnamen uit het land van origine, zoals bijvoorbeeld het geval is bij 'New York'. Allereerst had dit volgens hem tot doel om interne machtsrelaties opnieuw in te richten zodat een continue *parallisme* veiliggesteld kon worden (2006: 191). Plaatsnamen in deze tijd waren het idioom van broer- en zustercompetitie die in de periode vóór nationalisme, een tijd waarin revolutionaire oorlogen woedden, oorlogen tussen verwantschapsleden waren. Aan het einde van de achttiende eeuw hebben deze familielinken ervoor gezorgd dat plaatsnamen een compleet 'nieuwe' betekenis kregen. Het ontstane *parallisme* had namelijk de capaciteit om een nationaal bewustzijn voort te brengen, om zich als gemeenschap parallel en gelijktijdig te verbeelden, een ontwikkeling die naast functionele verbondenheid naar de staat ook emotionele en symbolische overtuigingen mogelijk maakte (Anderson 2006: 192). Anderson (2006: 5-6), die de natiestaat definieert als een *'imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign'*, beargumenteert dat print-kapitalisme, een opeenstapeling aan technologische ontwikkelingen in communicatie, het nationaal bewustzijn en nationalistische sentimenten heeft laten ontstaan, omdat het het mogelijk maakte om de abstracte gemeenschap waar men zich in bevond buiten face-to-face contacten te verbeelden.

The Mothercity impliceert vergelijkbaar eenzelfde 'nieuwigheid', zoals T.o.p. laat blijken in het spreken over de 'eerste' plaats waar Jan van Riebeeck aankwam en waarna 'they', andere kolonisten volgden. Bovendien lijkt de bijnaam uiting te geven aan een vorm van verwantschap en hiërarchie, daar waar het verwijst naar 'de Moeder', doet het vermoeden alsof er ook een 'Vader' of nakomelingen in het spel waren die tezamen de ruimte op enige sociaal-hiërarchische wijze organiseerden. Als we het dan hebben over 'nieuwe' plaatsnamen is Jan van Riebeeck een pionier. Niet alleen wordt hij herdacht in plaatsen in Zuid Afrika, maar ook in straten in de Nederlandse plaatsen Den Haag, Amsterdam, Gouda en Zwolle. Zuid Afrikaanse plaatsnamen uit de koloniale tijd beschouw ik daarmee als primair symbool staande voor de interne hiërarchische machtsrelaties tussen en binnen koloniën.

Sociaal-ruimtelijke afstand

¹⁸ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

Zygmunt Bauman (2010) sluit zich eveneens aan bij dit debat door te stellen dat het moderniseringsproject, hoewel het ertoe heeft geleid, niet zozeer gericht op het vestigen van een universeel beeld van de wereld, maar een hiërarchisch superieur beeld. Toch was het, ondanks het feit dat de politiek-economische staatsformatie in Zuid Afrika in eerste instantie een staatsgeleide interventie betrof om Afrikaanse boeren te limiteren in de concurrentie op Afrikaanse boeren, voor de staat van belang om ruimtelijke transparantie en leesbaarheid op te richten zodat zij daadwerkelijk orde en controle over haar sociale ruimte kon verkrijgen (Bauman 2010). Naast de creatie van sociale afstand werd er dus ook sociaal-ruimtelijke afstand gecreëerd. In Zuid Afrika heeft dit zich letterlijk vertaald in de toewijzing van een ruimtelijke plaats van bestemming van de ander in de sociale hiërarchie en figuurlijk door de sociale ruimte en haar praktijken te onderwerpen naar één officiële staalkaart, namelijk naar die van het ontwerp van de staat. In de praktijk vertaalde dit zich in een opeenhoping aan wetten en de instelling van bureaucratie en surveillance. Zo werd in 1913 de Land Registration Act. doorgevoerd waarbij 13 procent van de meest onvruchtbare grond van Zuid Afrika als tribale reservaten voor Africaners werden geregistreerd, bekend als de 'Bantustans' en 'homelands', waar arme agrarisch-economische condities hen noodzaakten om in loonarbeid te werken (Gledhill 2000: 72). De ontstane gedwongen arbeidsmobiliteit ondermijnden de toegeschreven identiteiten en ruimtelijke categorieën die men uit premoderne samenlevingen bezat en dit creëerde voor de staat een omstandigheid die culturele homogenisering vereisten. Om orde en controle op het volk te houden en om tegelijkertijd vervreemding van individuen in hun gemoderniseerde en geurbaniseerde samenleving te overstijgen werd het etnisch-rationale systeem versterkt ingevoerd in 1923 onder de Native Urban Areas Act. Urbane gebieden werden aan Africaners toegeschreven wat hen dwong om in de steden en haar buitenwijken een 'pas', ook wel 'dompas' genoemd, bij te dragen. Had je deze niet bij dan werd je gearresteerd en naar het rurale thuisland teruggezonden.¹⁹ Twee jaar na de invoering van apartheid in 1948 werd de Population Registration Act. als wet gemaakt, een regel die ras registreerden en Zuid Afrika officieel het land maakte van 'Whites', 'Indians', 'Colourds' en 'Blacks' (Parker 2010: 188). In het zelfde jaar passeerde de Group Areas Act, een systeem van raciale classificatie dat precies markeerde waar men mocht wonen (Parker 2010: 188). In Cape Town werden 'the Flats' aangemerkt als de ruimtelijke bestemming voor Africaners en colourds, door het toenmalige regime ook wel de 'dumpgebieden' voor 'non-whites' genoemd²⁰. In opvolging van deze wet volgden een grootschalige actie van sociaal-geografische restructurering waarbij gemeenschappen gedwongen werden te verhuizen naar de onbewoonde gebieden en verboden werden om nog langer de stad en haar buitenwijken te bewonen. Die waren namelijk voor Afrikaners bedoeld. Tot slot was ook scholing in een officiële taal een belangrijk basisprincipe van de staat om haar eigen economische doelen veilig te stellen (Gellner 2006; Anderson 2006). In 1952 werd de Bantu Education Act. ingevoerd waarbij Africaners gedwongen Afrikaans leerde, maar van het reguliere onderwijssysteem werden uitgesloten. Ze hadden een inferieur schoolsysteem,

¹⁹ Cape Town Tourism Office Gugulethu, bezocht in januari 2011

²⁰ Cape Town Tourism Office Gugulethu, bezocht in januari 2011

want wat was de zin van het leren als de vaardigheden toch niet in de praktijk werden gebracht? Aldus Hendrik Verwoerd (1901-1966), minister van Native Affairs in de jaren 1958 en 1966 (Parker 2010: 190). Gebruikte termen om de inferieure positie en identiteiten van Africaners uit te drukken bleven daarbij niet gebonden aan plaatsen, zoals gepensioneerd leraar Mokwena ons verteld: ‘To identify me, they had to change my identity four times. First I was a kaffer, than I was a native, than I was a plural, than I was a Bantu, than, lastly I’m a black.’²¹

Dat Zuid Afrika ook het strijdtoneel was van ruimte- en verwantschapsoorlogen bevestigen onder andere de twee Boerenoorlogen die tussen de jaren 1899 en 1922 onder Britse en Afrikaanse bezetters werden uitgevochten. De identificaties met de Europese thuislanden hebben er dan ook voor gezorgd dat plaatsnamen een Europese superieur beeld zijn gaan representeren, in contrast staande met het inferieure beeld dat zij voor ‘Bantu’s’ en ‘natives’ creëerden. Het nationaal bewustzijn en het Afrikaner nationalisme heeft als gevolg daarvan ook in de achttiende eeuw kunnen ontstaan en is in de twintigste eeuw zelfs een alles verwoestende en onweerstaanbare kracht geworden, aldus Verwoerd: ‘In South Africa we are being carried forward as never before by the overwhelming current of inspired nationalism which has taken hold of our people. There are forces that are unconquerable. This is one of them’ (Parker 2010: 189).

Hiërarchische superioriteit

Het superieure beeld van de gevestigde koloniën heeft nog steeds een impact op hedendaagse belevingen op de ruimte. In het spreken met de dichotomische verwijzingen ‘wij en zij’ en ‘hier en daar’ wordt duidelijk dat inwoners van Gugulethu nog eenzelfde sociaal-ruimtelijke afstand ervaren ten opzichte van de ‘witte’ mens in Zuid Afrika en Cape Town en waar superioriteits- en inferioriteitsgevoelens mee gepaard gaan:

‘We still have people out there who believe in white superiority and who believe that this was named a white South Africa’²²

‘A big problem we have in Cape Town is that we always look at white people as they are superior. Apartheid really hit us bad, they really made us feel inferior.’²³

Fish maakt ons duidelijk dat sommige Afrikaners in Zuid Afrika er na apartheid nog steeds superioriteitsgevoelens op na houden en T.o.p. stelt dat men in Gugulethu zich nog ten immer inferieur voelt ten opzichte van de Afrikaners in Cape Town. Deze noties van ‘wij en zij’ en ‘hier en daar’ worden in het het spreken over plaatsaanduidingen verduidelijkt, versterkt en zelfs op de ruimtelijke kaart vastgepind: ‘The town is for whites and the suburbs are for whites. We’re just the ghetto.’²⁴ In het

²¹ Interview - Mokwena, Gugulethu, 21 april 2011

²² Interview - Fish, Gugulethu, 14 april 2011

²³ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

²⁴ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

discours wordt in tegenstelling tot de *'the city'* en *'the suburbs'*, de stad en haar buitenwijken, naar Gugulethu en omliggende plaatsen verwezen met de termen *'the ghetto'* en *'the townships'* en *'the locations'*. Het zijn precies deze terminologieën die hun oorsprong hebben in apartheid. Met gebruik van deze termen maakten het regime namelijk het onderscheidt tussen etnische leefgebieden, de stad en haar buitenwijken werden bestempeld als *'whites-only'* gebieden in tegenstelling tot de townships en de locaties die voor *'non-whites'* waren.

Het is dus van belang om onschuldige lijkende termen te problematiseren, juist omdat ze dragers kunnen zijn van onderling hiërarchische relaties en zich geven op de sociaal-ruimtelijke afstand die daarmee bestaan of gecreëerd worden. Aansluitend op het argument van Gabrielle Modan (2007: 319) stel ik daarom dat het discours een machtig middel is om plaatsen sociaal-geografisch te marginaliseren. We zien namelijk dat het apartheidsregime met gebruik van deze termen positieve waarden aan de eigen plaats heeft gekoppeld, namelijk de stad en haar buitenwijken, en negatieve waarden aan de buitengebieden als de townships. Dit kunnen we plaatsen in het proces van *etnische stereotypering*. Het trekken van grenzen is namelijk synoniem aan het nemen van afstand. Het is een direct uitsluitingsmechanisme, omdat de sociale afstand met betrekking tot de ander wordt vergroot. De onderlinge gebrekkige kennis die hierdoor ontstaat, de zogenaamde *volkstaxonomieën*, kunnen leiden tot stereotypering (Eriksen 2002a). Onder wetenschappers is het bekend dat in situaties waar etniciteit een grote rol speelt stereotyperingen als handleiding dienen voor de omgang met de ander (Eriksen 2002a). Etniciteit kunnen we daarbij begrijpen als een aspect van een sociale relatie tussen actoren die zichzelf als cultuur verschillend beschouwen van andere actoren met wie ze op minimale basis interactie hebben (Eriksen 2002a). Etnische stereotyperingen ontstaan vervolgens als deze noties deel uit gaan maken van de culturele kennis van elkaar, als groepen in de samenleving onderling de goede en slechte kanten van elkaar kunnen noemen (Eriksen 2002a). Onder inwoners van Gugulethu heerst er nog een sterk besef dat het land zwart, wit en gekleurd is. Er lijkt weinig sprake te zijn van kleurenblindheid en om die reden beschouw ik plaatsnamen en hun aanduidingen als gecreëerde handleidingen voor de omgang met de ander, die nu nog hun weerslag hebben op de manier waarmee plaatsen en daarmee groepen in de samenleving geclassificeerd en gepositioneerd worden in de sociale hiërarchie (Eriksen 2002: 4-5). In de volgende paragraaf verduidelijk ik dit en benader ik de stad eveneens als een machtige symbool zijnde, juist omdat dit het vroegere *'whites-only'* gebied was waar Afrikaner nationalistische uiting gaven aan hun superioriteitsgevoelens en met name omdat het de plek is waar mijn informanten naar plaatsnamen en andere symboliek verwijzen die offensief voor hen zijn.

2.3 De **moeder** van *the Mother City*

Plaatsnamen geven in al hun symbolische uitingen en de continuïteit met het verleden die ze insluiten de natie een eigen 'gezicht', een idee van de abstracte gemeenschap waar men zich in bevindt, wat een band kan scheppen voor nationale identificatie. Plaatsnamen zijn daarnaast onderdeel van de *official nationalisms* waar Anderson (2006: 86) over spreekt: het zijn de symbolische en normatieve dragers van

de nationale identiteit en de markeringen van *home and belonging* die die voor burgers belangrijke waarden kunnen hebben. Als men zich thuis voelt en een gevoel van toebehoren naar de verbeelde gemeenschap en dus plaats ervaart, kan daardoor een notie van familieverplichting en solidariteit ontstaan die nationalistische sentimenten kunnen laten opleven (Eriksen 2002; Anderson 2006). Zoals we hebben gezien roepen plaatsnamen in de betekenis van plaats krachtige emoties voor individuen en groepen op en plaatsnamen voldoen hierdoor aan de meest klassieke definitie van symbolisme: in hun mogelijkheid om symbool, beeld en betekenis over te brengen zijn plaatsnamen integraal onderdeel van de iconografie van het landschap (Berg and Vuolteenaho 2009: 25).

De stad, die nog altijd de Afrikaner natie representeert, versterken onder inwoners de gevoelens van uitsluiting en het niet toebehoren aan de stad. Koloniale plaatsnamen en symbolische uitingen staan in de weg om zich met de stad te identificeren, ze bevestigen juist het beeld van de stad als superioriteit:

'I don't understand them changing the names if they can't change the ones in town already. Cause thats where the real thing is at, the skyscrapers, buildings, thats Cape Town. Those are he names they should start changing before they start changing these ones (in Gugulethu).'²⁵

Niet alleen stralen plaatsnamen een superieur beeld uit, maar ook de wolkenkrabbers en gebouwen. De stad is waar 'het echte ding is', zoals T.o.p. het zegt. Daarom moet de stad een begin maken om haar eigen plaatsnamen te veranderen en zich niet concentreren op de buitengebieden, zoals Gugulethu. De stad doet er wel degelijk toe om daar erkent en herkent te worden, waar nu weinig tot geen sprake van is. Plaatsnamen van nu leiden tot *disidentificatie*, zoals het WRR (2007: 35) het stelt, identificaties kunnen niet of onvoldoende tot stand komen en leiden tot terugtrekken, actief verzet en soms zelfs conflict. Men verzet zich enerzijds tegen deze symboliek, maar vraagt tegelijkertijd om erkenning. De stad doet er dus toe. Dat is niet vreemd, Gugulethu is namelijk lokaal-politiek onderdeel van Cape Town en men ontleent hier dus haar symbolische alsook functionele identificaties aan. Zoals het WRR (2007: 37) het stelt is de overheid een belangrijke '*identificeerder*', zij beschikken over de materiële en symbolische middelen om categorieën en classificaties op te leggen en kunnen daarmee bepaalde vormen van in- en uitsluiting te bevorderen . De betekenis van identiteit, zoals het WRR (2007: 41) het zegt '*is daarmee altijd onderhevig aan mechanismen en wetten van het sociale verkeer*'. Om de processen van identificatie en disidentificatie in te kaderen wil ik het begrip *articulatiemacht* hanteren: '*het vermogen van een groep of institutie om een bepaalde definitie op te leggen die verstrekkende gevolgen kan hebben voor de mate waarin iemand erbij hoort of niet*' (WRR 2007: 55). We kunnen het verstaan als de macht om plaatsnamen te benoemen, te categoriseren en te identificeren.

²⁵ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

De Afrikaner natie was natuurlijk een belangrijke identificeerder van plaatsnamen. Zij hebben een sterke link gelegd tussen nationalisme en etniciteit en een homogene 'dikke' notie van de nationale identiteit gecreëerd die een sterk dichotomische 'wij en zij' relatie representeerden (Eriksen 2002). Etniciteit werd zelfs gereduceerd naar raciale kenmerken en we kunnen de positieve en negatieve toegeschreven en opgelegde stereotyperingen daarmee zien als een vorm van racisme, omdat op basis van noties van 'ras' een *achieved* en *ascribed identity* werden bepaald (Eriksen 2002). Hetzelfde geldt voor plaatsnamen. Ook daar is op basis van positieve en negatieve stereotypering en op basis van 'ras' of etniciteit een *ascribed identity* aan plaatsen toegekend. Het geven van namen aan plaatsen is altijd een sociaal construct en daarom niet verkregen. Dat de Afrikaner nationalist, en met name de architecten van apartheid, zichzelf een positieve identiteit in plaatsnamen toeschreven maakt Ra duidelijk:

'In the city there are streets that really need to be changed because they remind us of the architects of apartheid. The DF Malans, Hertzogstreets, all those things. DF Milan streets and Hertog and Verwoerd, it disgust you when you hear about those names.'²⁶

Symbolen, die bedoeld zijn om het nationaal bewustzijn levend te houden (WRR 2007) houden inwoners van Gugulethu bewust op het onrecht en leed van apartheid. Plaatsnamen zijn duidelijk offensief, omdat ze voor hen alles behalve positief zijn. Er is sprake van *overcommunicatie* in plaatsnamen, wat inhoudt dat etniciteit in publieke en rituele interacties wordt benadrukt (Eriksen 2002a). De *overcommunicatie* en positieve *ascribed identities* beperken zich alleen niet tot plaatsnamen, maar strekken zich verder uit:

'What they should do is remove those statues in the city. You have statues of John Rose, Harry Smith, Paul Kruger. What were we fighting for? Not for Africa!'²⁷

'There is a street in town called Jan van Riebeeck. Jan van Riebeeck is like a slave master you know. Why cant they change that? There is big statue of Jan van Riebeeck, why cant they change that? Cause you know why, cause they're saving it is for history purposes; this is where we come from, this is the motherfucker who did this'.²⁸

In de Company Gardens en het stadscentrum zijn de meer in het oog springende verborgen restanten van vroeger te vinden. De vroegere 'helden' van de Afrikaner natie zijn her en der op een voetstuk geplaatst in de vorm van een standbeeld. Het zijn onderdelen van de *official nationalisms* waar Anderson (2006) over spreekt, zoals ook musea dat zijn. Ze worden bedacht en ontworpen om het nationaal

²⁶ Interview - Ra, Gugulethu, 16 april 2011

²⁷ Jotnotes - Shaza, Gugulethu, 13 april 2011

²⁸ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

eenheidsgevoel te versterken, maar onder inwoners van Gugulethu zijn ook deze standbeelden uit de tijd en offensief. Shaza vraagt zich sterk af waar ze voor vchten tijdens de Tweede Wereldoorlog en T.o.p. begrijpt niet dat deze standbeelden voor geschiedenisdoeleinden bewaard worden. Hij pakt het daarom ook op als een contradictie in de beleidsvoering: standbeelden worden behouden en straatnamen veranderen als ze offensief zijn? Het wordt duidelijk dat het veranderen van plaatsnamen meer los brengt in de herinnering in plaatsnamen dan alleen de plaatsnamen die onder verandering staan. De overheid wordt afgerekend en uitgedaagd om alle symboliek die herinnert aan apartheid te veranderen. Zolang dit niet gebeurt zal identificatie met de nationale identiteit niet volledig tot stand komen. Bovendien wordt de parade, een open terrein in de binnenstad, herinnert als een symbolische embleem van apartheid:

‘Why cant they change parade? Parade is pirates dude, pirates like Jan van Riebeeck’. They used to hang black people there. The history of Parade, they used to hang black people’s heads on those things (fences). Why cant they change the name?’²⁹

Niet alleen in plaatsnamen, maar ook plaatsen kunnen diepe herinneringen liggen die betekenis geven aan een bepaalde tijd. Ruimtes kunnen dus gepersonifieerd worden, ze kunnen een persoonlijk karakter krijgen doordat zij in het handelen herinneringswaardige gebeurtenissen tot stand hebben gebracht. Voornamelijk de kracht van een persoon maakt het verhaal compleet, het zijn juist personen die betekenis geven aan plaatsen en aan de hand waarvan men plaatsen herinnert. Zo geeft ook Walter Benjamin (in Billig 1995: 71) aan dat geschiedenissen vaak gevormd en begrepen worden als verhalen van overwinnaars of vijanden. Dat zien we ook terug in Gugulethu. Antropologe Anna Tsing (2005) wijst op een belangrijke oorzakelijke verandering, namelijk dat de mens sinds het moderniseringsproject centraal is komen te staan en we de wereld zijn gaan begrijpen aan de hand van de mens. De mens is onze ruimtelijke meetlat geworden in onze oriëntatie en begripsvorming op de ruimte en tijd (Tsing 2005). Zo zien we in Gugulethu dat zij voornamelijk een aantal ‘hoofdpersonen’ uit het verleden noemen. Politici geven de natie natuurlijk ook letterlijk een eigen gezicht en belangrijke en zijn machtige personen, omdat we aan de hand van hen de gebeurtenissen in de ruimte en tijd kunnen categoriseren en generaliseren en daarmee begrijpbaar maken. Bovendien hebben zij als identificeerders de articulatiemacht en symbolische macht in handen om het landschap van symbolen, beeld en betekenis te voorzien en hun ideologieën. We kunnen ze daarmee min of meer beschouwen als ‘iconen’. Zij hebben daarmee de directe macht in handen om burgers selectief te laten herinneren, niet alleen middels symbolen, maar bijvoorbeeld ook met het onderwijssysteem. Het onderwijs is zelfs van belang, omdat symbolische identificatie met de nationale gemeenschap niet vanzelf tot stand komt. We moeten symbolen op een of andere manier leren (WRR 2007). Volgens Ernest Gellner (2006) is het onderwijssysteem de plek bij uitstek waar *exo-socialisatie* plaatsvindt, waar mensen buiten de lokale

²⁹ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

eenheden worden geproduceerd en gereproduceerd. Ook Anderson (2006) stelt dat educatie een ‘gedeelde noemer’ is die het eenheidsgevoel van de natie kan versterken. In het huidige onderwijssysteem van Zuid Afrika is er sprake van dat men symbolen aan de hand van de iconen van de Afrikaner natie heeft geleerd:

‘When I was on school I learned about Jan van Riebeeck and Hendrik Verwoerd. We used to learn about the second world war, while it had not so much to do with us’.³⁰

‘In schools, they don’t teach you about murderers, rapers or diseases like HIV. Instead they teach us about those persons’.³¹

‘We are also busy to change the history classes in schools, to change that they teach us about Hendrik Verwoerd. We are tired of learning Verwoerd, it makes us angry’.³²

In het spreken over plaatsnamen worden mijn informanten herinnert over wat zij over hun ‘gedeelde’ geschiedenis hebben geleerd of waarover hun kinderen op dit moment leren. Het onderwijs maakt symbolen dus krachtiger, maar leidt ook tot een nog sterkere disidentificatie met alle ‘gedeelde noemers’ of symboliek in de natie waar de iconen van apartheid zichzelf centraal hebben gezet. Er zijn belangrijkere zaken om over te leren, zegt Ra. Ook Punyezwa, een actieve African National Congress (ANC) activist en inwoner van Gugulethu, is het niet eens met wat men in de klas leert.

Zolang Cape Town en daarmee de Democratic Alliance (DA) haar plaatsnamen en andere symboliek niet veranderd beleefd men dit als een politieke machtsstrategie:

‘I know that the DA, they wont change those streets. Thats why they will only confine this name change only in the townships.’³³

‘I wonder what comes after the DA. Even now, the DA is running for president (Helen Zille) but they cannot do that. We cannot have a white person as a president, we already had that and that time is gone now.’³⁴

Het (nog) niet verkrijgen van symbolische erkenning wordt versterkt ervaren doordat de ‘Afrikaanse’ partij van Helen Zille (1951-heden) in de stad regeert. In Gugulethu is men zich bewust van het feit dat de overheid de machtige identificeerders zijn en een verandering kunnen opleggen in de ruimte. Gebeurt dit niet, dan wordt de afstand met de overheid groter en worden de grenzen rondom de ander sterker getrokken. Er is sprake van een duidelijk spanning tussen de de multiculturele ideologie van

³⁰ Jotnotes - Luyanda, Gugulethu, 12 april 2011

³¹ Jotnotes - Shaza, Gugulethu, 13 april 2011

³² Jotnotes - Punyezwa, Gugulethu, 12 april 2011

³³ Interview - Ra, Gugulethu, 16 april 2011

³⁴ Interview - Ra, Gugulethu, 16 april 2011

eenheid en verscheidenheid. Zolang Cape Town haar symboliek niet veranderd geldt voor inwoners van Gugulethu: *'One man's imagined community is another man's political prison'* (Appadurai 1996: 50).

Slotwoord

Tot zover is in dit hoofdstuk naar voren gekomen dat inwoners van Gugulethu een sterk besef hebben van de wording van de ruimte en dat dit bewustzijn gepaard gaat met gevoelens van cultuurverlies, bedreiging en bevreemding naar de vermeende verbindingen met plaatsen. We zagen echter ook dat cultuurverlies gepaard gaat met de her-inbedding van culturele diversiteit en dat tradities de meeste kans hebben om opnieuw uitgevonden te worden. Desalniettemin hebben de koloniale effecten een sterke weerslag op hedendaagse belevingen en leiden juist de onderlinge ongelijke machtsrelaties ertoe dat men zich disidentificeert met de symbolische 'zij'. In het volgende hoofdstuk kom ik terug op de multiculturele paradox die aan legitimiteit verliest in een gebied van Gugulethu waar een anti-structuur heerst.

3. 'A shack in the back'

'Achteroverleunend op zijn draaistoel en met zijn biertje in de ene hand, balt Sandele met zijn andere hand een stevige vuist. Op mijn vraag wat de betekenis van Gugulethu is, staat hij op het punt deze uit te beelden. Hij vertelt dat de naam door de inwoners aan de plaats is gegeven: 'Gugulethu is: I'm very much proud of it!'³⁵ Terwijl deze woorden uit zijn mond galmen, drukt hij zijn vuist op zijn borst en laat deze daar voor een moment rusten. Trots, dat is hij op Gugulethu en dat is exact wat de naam betekent. Apetrots zelfs als hij de naam vergelijkt met die van Langa en Nyanga, twee naastgelegen plaatsen van Gugulethu. Vanaf het moment van ontstaan hadden deze plaatsen, die in isiXhosa 'de zon' en 'de maan' betekenen, namen die door de inwoners zelf aan de plaatsen zijn gegeven. Sandele zegt dat zij altijd al geleefd hebben in de plaats waar het eigen erfgoed in de naam ligt besloten, in tegenstelling tot Gugulethu, dat heette voorheen Nyanga-West'.

3.1 Our **pride**

Inwoners van Gugulethu hebben één ding gemeen: ze zijn trots op de plaats. Dat is ook precies waar de plaatsnaam voor staat. Gugulethu betekent 'Our pride' en is een afgeleide van het isiXhosa woord 'Igugu Lethu' (Raper 1987: 134). T.o.p. verwoordt voor hem hoe de NY's het unieke, het eigene van de inwoners beschrijft: 'We are proud to say NY, because we are like the only location in South Africa, that has that NY thing going on'³⁶. Bovendien veronderstelt het woordje 'onze' dat er gemeenschappelijk gevoel van toebehoren en thuiszijn bestaat. Dat is ook zo.

'If you move out of Gugs, you'll always gonna miss where you come from.'³⁷

'It's the people that make the place, the neighbors, your friends, your family, people you grew up with. Those are the kind of people that make the place. For me, Gugs is a home to me, that's what Gugs means to me, it's my home.'³⁸

'Where you are born, defines you. You cannot leave your own background behind'³⁹

Gugulethu is voor haar inwoners een belangrijke plek die een gevoel van eenheid, gebondenheid, geborgenheid en vertrouwen geeft. Het is een plaats om trots op te zijn en om naar terug te verlangen als je er weg bent, zoals Mtaza zegt. Ook is het een historisch ankerpunt dat je voor je leven lang

³⁵ Jotnotes - Sandele, Gugulethu, 16 april 2011

³⁶ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

³⁷ Jotnotes - Mtaza, Gugulethu, 15 februari 2011

³⁸ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

³⁹ Interview - Aubrey, Gugulethu, 14 april 2011

definieert, zoals Aubrey, een twee-en-dertig jarige inwoner van Gugulethu, aangeeft. Ondanks het feit dat we steeds meer onder invloed staan van wat er ‘op afstand’ gebeurt en deze onze thuisgevoelens kunnen beïnvloeden in de huidige wereldorde, kunnen we de gevoelens van *home and belonging* niet helemaal loskoppelen van een territorium of afwentelen op de rol van de verbeelding. Face-to-face contacten doen er juist ook toe, wat Brian, een inwoner van Gugulethu van Suthu-afkomst, ons duidelijk maakt. Dit sluit aan bij wat Hedetoft en Hjort (2002: vii) zeggen over onze thuisgevoelens: ‘*Our home is where we belong, territorially, existentially, and culturally, where our own community is, where our family and loved ones reside, where we can identify our roots, and where we long to return to when we are elsewhere in the world*’.

Toch hangt er een schaduwzijde over de glimlach. Zoals Andile, een medewerker van een ontwikkelingsorganisatie in Gugulethu en zelf inwoner van de plaats, opmerkt: ‘we would like Gugs to be a place where one chooses to live in, just like you’.⁴⁰ Als men over het veranderen van plaatsnamen in Gugulethu praat, verduidelijken ze dit punt:

‘I’m only skeptical about the finest part of it, which I strongly believe, that there are a lot of things that are still lacking that we still need as the country and the people. People are still living in shacks, people are still without water facilities so that money can be better used. It’s not really a priority, I support the idea, but it’s not maybe a priority for me. I still feel that that money can be better used for other important things, you know, to better the life of the people.’⁴¹

Het veranderen van plaatsnamen wakkert dus de erkenning van rechten en gelijkheden aan, waar de staat in faalt om deze succesvol te institutionaliseren. Men is niet tegen het veranderen van plaatsnamen, maar er zijn andere zaken die prioriteit verdienen en dat is een algemeen bevinden onder mijn informanten. Het past bij wat Hedetoft en Hjort (2002: viii) zeggen over onze thuisgevoelens die, ondanks dat men zich in een plaats kan thuisvoelen, ze zichzelf tegelijkertijd in ballingschap kunnen voelen, waarbij *belonging* vaker wel dan niet verandert in een gevoel van *longing-to-be*.

3.2 De **schaduw**zijden van modernisering

In Gugulethu is het precies deze schaduwzijde die ook binnen de plaats andere noties van het thuis-zijn produceren. Onvermijdelijk hebben we kunnen concluderen dat mondialisering heeft geleid tot polarisering, wat zich heeft geuit in het geïmplementeerde systeem van raciale hiërarchie tijdens apartheid, de alledaagse sociale organisatie langs etnische lijnen (Eriksen 2002a: 22). Ten grondslag aan de ontstane polarisering ligt ‘de mondiale hiërarchie van mobiliteit’ (Bauman 2010: 69), daar waar voorheen de mate en mogelijkheden van vrijheid in mobiliteit voor Afrikaners en Africaners sterk uiteen

⁴⁰ Jotnotes - Andile, Gugulethu, 7 februari 2011

⁴¹ Interview - Ra, Gugulethu, 16 april 2011

liepen. Immobilititeit was zelfs een instrument voor het regime om de mate van variëteit, keuze en vrijheden voor Africaners in te perken. Dit heeft natuurlijk gevolgen. De zoektocht naar een nieuwe 'wij', een regenboognatie waarin iedereen gelijk is en dezelfde vrijheden geniet, betekent niet alleen dat de grenzen van burgerschap opnieuw getrokken en daarmee verbeeld moeten worden, maar ook dat oude territoriale grenzen, die de etnische leefgebieden van apartheid markeerden, verbroken moeten worden. Om nationale identificaties te laten slagen moet zij op institutioneel gebied namelijk bovenal een praktisch en functioneel 'nut' aan haar burgers geven en de politiek moet dus een effectief georganiseerd orgaan zijn dat sociale relatie op zowel symbolisch, materieel en politiek opzicht aan haar burgers biedt (Anderson 2006). Hier vertoont het in Gugulethu gebreken, zoals Ra ook aangaf.

Belangrijk hierbij is om te erkennen dat inwoners van Gugulethu vanwege het verleden in een structurele sociaal-economische achterstandspositie verkeren. Yen Le Espiritu (2003: 47) spreekt in dit verband over *differential inclusion*. In haar etnografisch werk richt ze zich op de integratie van Fillipijnse migranten in Amerika en ze stelt hierbij dat de integratie van Fillipijnse migranten gepaard is gegaan met de nadruk op onderlinge verschillen tussen inwoners. Enerzijds worden Fillipijnse migranten toegelaten in de samenleving, maar anderzijds werden sommigen geweerd vanwege hun inferieure positie (Espiritu 2003). Zij waren anders gezegd tweederangs burgers die zowel in- en uitgesloten waren van de natiestaat, ze waren welkom voor arbeid, maar behielden hun inferieure en geracialiseerde posities en hadden daardoor geen toegang tot volledige rechten. Deze processen vergroten de vormen van uitsluiting en de noties van 'homelessness', wat Espiritu (2003) ook wel 'enforced homelessness' noemt. Voor inwoners van Gugulethu wil ik niet spreken dat er sprake is van wering van de inwoners door 'de ander', simpelweg omdat ik niet aan 'die andere kant' veldwerk heb gedaan. Daarentegen wil ik de nadruk leggen op de gevolgen van de toegeschreven identiteiten uit het verleden en in feite eveneens het 'gedwongen thuisloos zijn' die deze met zich mee hebben gebracht. Door de etnisch-rationale politiek van uitsluiting, die zowel op sociaal als ruimtelijk vlak is gecreëerd, lijden inwoners onder structurele vormen van sociaal-economische achterstand. Logischerwijs beperkt deze achterstand de kansen op een betere sociaal of economische positie en zet deze de vormen van uitsluiting en vervreemding van de samenleving voort. Het is ook deze achterstand die mijn informanten uitspreken en die het wij-zij denken op scherp zetten:

'Since we have freedom, it's only freedom to vote. On that day when we vote for Nelson Mandela in 1994, we thought we were free to live in Bisschopcourt or Constantia. But we could not, we are already here for 17 years'.⁴²

Blacky maakt de vergelijking met de plaatsen Bisschopcourt en Constantie, twee 'Afrikaanse' buurten in de stad waar zij niet de mogelijkheden toe hebben om er te wonen. Zij zijn daardoor beperkt in hun vrijheden en mate van mobiliteit. Dit kent de historische wording zoals we deze gezien hebben in de

⁴² Jotnotes - Blacky, Gugulethu, 16 april 2011

sociaal-ruimtelijke afstand die in het verleden in Gugulethu gecreëerd is. Onder de huidige condities van mondialisering is echter bekend dat ongelijkheden in mobiliteit en vrijheden vergroot worden en er meer sociale ongelijkheden ontstaan. Bauman (2010: 85) verklaart dit door met *'divided we move'* te suggereren dat mobiliteit de nieuwe stratificerende factor is van deze tijd: *'the freedom to move, perpetually a scarce and unequally distributed commodity, fast becomes the main stratifying factor of our late-modern or postmodern times'* (Bauman 2010: 2). Hij maakt hierbij het onderscheid tussen de *global* die mobiel is en zijn vrijheden heeft verworven en de *local* die plaatsgebonden blijft en in een toenemende onzekere, niet vrij-zijnde situatie van uitsluiting verkeert (Bauman 2010). Een kanttekening die we hierbij moeten plaatsen is dat fysieke mobiliteit in principe voor iedereen geldt, maar er een groot en groter wordend verschil bestaat in de mate waarin iemand mobiel is (Bauman 2010). In aanvulling hierop stelt Giddens (2001: 323-27) dat uitsluiting van volledige participatie in de samenleving een gevolg is van het leven in een arm gebied. Binnen de wetenschap wordt erkend dat arme gebieden het hardst getroffen worden door de effecten van mondialiseringprocessen, juist omdat de staat weinig orde en controle over haar buurten meer heeft (Bauman 2010; Van der Pijl 2009).

We zouden de inwoners de *locals* kunnen noemen, maar ik wil niet zozeer een starre dichotomie in het denken tussen de lokale en mondiale mens aannemen. Gugulethu is namelijk een cultureel diverse plaats en er zijn ook inwoners die een betere positie op de sociaal-economische ladder hebben verworven. Toch blijft het een feit dat de meerderheid van de inwoners in een gebrek aan arbeidskansen en sociale zekerheid verkeert en juist dit vormt een context van toenemende polarisatie en het bewustzijn van verschil. Dit komt met name, zoals Constance aangeeft, door toenemende verstedelijking waar, sinds de afschaffing van de pasjeswet in 1986, in Gugulethu sprake van is: *'We were not a lot of people in Cape Town. A few, after we destroy the pass, then the people came out of the countries to Cape Town'*.⁴³

In Gugulethu is de ruimte letterlijk 'kleiner' geworden doordat nieuwkomers zich in de plaats gevestigd hebben, met name isiXhosa personen uit de Eastern Cape, maar ook mensen uit andere Afrikaanse landen. Exact deze factoren bemoeilijken de staat om praktisch 'nuttig' te zijn. Er bestaat een competitie om schaarse bronnen en met name rondom huizen. Er is sprake van een huizen crisis en aangezien iedereen een huis nodig heeft, maar hier vaak geen mogelijkheden toe heeft, leven ze letterlijk op elkaars lip. Grondbezit is vaak in handen van de private sector of de overheid en prijzen blijven daardoor hoog, omdat er weinig concurrentie is. De schaarste aan bronnen betreft hier niet alleen een schaarste aan de woonruimtes zelf, maar ook aan ruimte. Gugulethu is namelijk 'ingesloten' door naastliggende gebieden en heeft, in combinatie met de hoge graad van bevolkingsdichtheid, vrijwel geen mogelijkheden tot gebiedsuitbreiding. Door de toegenomen urbanisatie is het landschap in de loop der jaren vertekend waardoor er nieuwe ruimtelijke categorieën en soorten woonruimtes zijn ontstaan. Men maakt een onderscheid tussen de vijf soorten huizen die, met name door hun uiterlijke verschijning, een zeker klassenonderscheid met zich meedragen in de associatie van hun uiterlijke

⁴³ Interview - Constance, Gugulethu, 26 april 2011

verschijnselen en daarmee de betekenis die men geeft aan deze plaatsnamen. Het gaat om de volgende vijf huizen: 'Familyhouses, Matchbox Houses of Trainhouses en carriages', '(Bachelor) Flats, 'Bungalow of Windhouses', 'Shacks of Wokkies' en 'RDP-houses'. Allereerst specificeer ik wat het verschil is tussen de huizen, waarna ik verder in ga op het klimaat van wetteloosheid en rechteloosheid rondom naamgevingen in de 'informele' woongebieden van Gugulethu.



Figuur 1: familyhouses

Familyhouses, Matchbox houses, Trainhouses, Carriages

Familiehuizen zijn aan weerszijde van de straten in Gugulethu gebouwd ten tijden van apartheid, tussen de jaren '50 en '80. Zoals ook Aubrey zich herinnert, zijn de familiehuizen de eerste huizen die gebouwd zijn voor de eerste bewoners van Gugulethu, waarvan sommigen nog steeds die huizen bewonen of waarvan familieleden het huis van hun (voor)ouders hebben geërfd: 'These houses, these are the first houses that were built for our great-grandmothers'. And these houses are carriages, it's like a train. It's like a house and a house and a house, they are drawn together.'⁴⁴ Familiehuizen worden doorgaans luciferdoos-huizen, treinhuizen of wagons genoemd en dat hebben de huizen te danken aan hun uiterlijke associatie (zie figuur 1). De toen geheten NE (Non-European) 51/6s, waren de minst dure versies van de gemaakte plannen om Africaners te huisvesten (Lee 2005: 612). In hun originele gedaante zijn de 51/6's gemaakt van betonnen huizenblokken en bakstenen, met in totaal 40 vierkante meter aan ruimte waar twee slaapkamers, een keuken en een huiskamer zijn ingebouwd. In de achtertuin bevindt zich een toilet- en doucheruimte (Lee 2005: 612). In de loop der jaren hebben sommigen huizen een metamorfose ondergaan, eigenaars hebben de huizen uitgebouwd, gerenoveerd of helemaal vernietigd om een nieuw huis op het terrein te bouwen.

⁴⁴ Interview - Aubrey, Gugulethu, 14 april 2011



figuur 2: (Bachelor)Flat

(Bachelor)Flat

Het gebrek aan woonruimte lossen de meeste eigenaar van familiehuizen op door ‘(Bachelor) Flats’, single kamers, op het terrein aan de achterkant van de huizen te bouwen (zie figuur 2). Deze éénkamerappartementen worden vaak bewoond door familieleden, de (klein)kinderen van personen die het familiehuis bewonen of worden verhuurd aan anderen waarmee de familie eveneens een vast maandelijks inkomen verzekerd.



Figuur 3: RDP-Houses

RDP-Houses

De nieuwste type huizen, de RDP-huizen (Reconstruction Development Program-huizen), worden sinds het moment dat de ANC in 1994 aan de macht kwam gebouwd. Zij zijn hiermee begonnen om zodoende de crisis de kop in te drukken en het is sindsdien onderdeel van het Reconstruction and Development Program van de overheid (Jenkins 2007). ‘New Rest’, wat letterlijk ‘nieuwe rustplaats’ betekent, is in Gugulethu een voormalig informeel gebied waar alleen shacks gebouwd waren en opgelapt is tot een wijk met RDP-huizen. Met name dit soort huizen en het formaliseren van informele gebieden vormen een context van strijd en verschil onder inwoners van Gugulethu.

Bungalow, Windhouse

Bungalows of windhuizen worden eigenhandig gebouwd aan de achterzijde van de familiehuizen of op voorheen ‘open en lege’ gebieden in Gugulethu waar geen huizen staan en die al dan wel of niet legaal bezet mogen worden. Brian, zelf wonend in een bungalow aan de achterzijde van het huis van zijn tante, zegt dat het verschil tussen een bungalow en een shack het materiaal is: een bungalow is vervaardigd uit hout en een shack uit zink. Hout is duurder en duurzamer dan zink en een bungalow heeft daarom meer levensjaren. Voor beide huizen geldt echter dat de levensduur verlengd kan worden als de buitenkant regelmatig geveerd wordt, wat houtrot en roest tegengaat. Een bungalow heeft zijn naam te danken aan het houten werk waar het van gemaakt is en de naam windhuis krijgt zijn betekenis doordat de wind, die niet ongekend is in Cape Town, hard door het huis kan razen.



Figuur 4: Shack, wokkie

Shack, Wokkie

Feitelijk zijn de grenzen tussen een ‘shack’ en een bungalow of wokkie in realiteit minder star. Veel van dit soort kaliber huizen zijn vervaardigd uit zowel hout en zinkmaterialen (zie figuur 4), wat vaak restanten zijn van oudere huizen. Ook shacks en bungalows zijn in de achtertuinen van familiehuizen te vinden, maar worden meestal geassocieerd met de ‘*informal settlements*’ in Gugulethu: ‘People who’ve got the shacks there, in Kanana, Barcelona’.⁴⁵

3.3 De **bufferzone** van (il)legaliteit

Hoewel Constance ‘Kanana’ en ‘Barcelona’ noemt, worden ook ‘KTC’, ‘Europa’ en ‘Lusaka’ als informele gebieden door andere informanten aangemerkt en ‘New Rest’ soms ook. Plaatsnamen zijn door de inwoners zelf aan de gebieden gegeven en genieten in de volksmond onder inwoners van Gugulethu erkenning. We zien echter ook dat onder inwoners van Gugulethu de grenzen tussen formeel en informeel minder star trekken. Allereerst zal ik de betekenis van de namen toelichten, zoals ze door

⁴⁵ Interview - Constance, Gugulethu, 26 april 2011

inwoners van Gugulethu aan de plaatsen gegeven worden. Kanana is volgens Brian ‘a place provided for them by God’.⁴⁶ KTC is vernoemd naar KTC Bazaar en dat is de naam van de eigenaar van een winkel in de buurt, aldus Constance. Lusaka is de hoofdstad van Zambia en Europa is vernoemd naar Europa. Over Barcelona zijn de meningen verdeeld. Jenkins (2007: 39) zegt dat de naam door voetballiefhebbers van de plaats gegeven is tijdens de Wereld Cup die ooit in Barcelona plaatsvond. Constance geeft echter een andere betekenis aan de plaatsnaam. Hier kom ik later op terug. Een probleem is echter dat deze gebieden door de politiek enerzijds niet en anderzijds wel erkend worden. Allereerst wordt op de kaart van Gugulethu (zie bijlage 1) zichtbaar dat sommige van deze plaatsnamen halve erkenning krijgen doordat ze wel op de kaart staan, maar tussen haakjes zijn gezet. Dat geldt voor New Rest, Kanana, Barcelona en KTC. Lusaka en Europa worden op deze kaart niet erkend. Dat plaatsnamen niet volledig erkend worden heeft zijn oorzaak in de politieke definiëring van ‘*informal settlements*’. Deze staat niet vast, maar Jenkins (2007: 37), oud-medewerker van de SAGNC, doet een poging en stelt voorop dat het alvast verder gaat dan het idee van ‘*squatter camps*’:

‘Informal housing is found on a land illegally occupied through land invasion, land provided with or without services by the authorities, land on the frontiers of suburban extensions, buffer spaces between areas zoned for different races under apartheid, previously white smallholding areas and, in rural areas, land allocated by a chief, land rented from traditional landowners, and vacant land abutting townships’.

De term blijkt onwerkbaar. Enerzijds worden diensten geleverd en plaatsnamen erkend en anderzijds niet, dat is geheel afhankelijk van de autoriteit in het gebied. We kunnen hier spreken over een situatie van liminaliteit, een gevolg van de hierboven besproken effecten van mondialisering en de positie van de natiestaat hierin. Tsing (2005) spreekt over een *frontier zone*, een *rites de passages*, wat we kunnen begrijpen als een ontstaan grensgebied waar de structuur onduidelijk is, ofwel een plek waar anti-structuur bestaat. Het is een situatie waarin een gebrek aan gezag heerst en mensen ‘*betwixt and between*’ zijn, een plek waar de strijd om bronnen plaatsvindt (Tsing 2005). Zowel Tsing (2005) en Modan (2007) pleiten ervoor om je als onderzoeker in deze onderhandelingsruimte te plaatsen waar zogezegd ‘woekering’ opleeft, wat Tsing’s (2005) *frictie* noemt. Met *frictie* duidt Tsing (2005: 10) op de samenkomst van diverse en conflicterende sociale interacties tussen actoren die tezamen beweging, actie en effecten voortbrengen en de hedendaagse wereld maken zoals hij is. Ze (2005) beargumenteert dat deze processen de zogenaamde ‘*haves en have not*’ voortbrengen die van elkaar onderscheiden worden. Toch uit ze de forse kritiek dat we niet in abstracties moeten denken, in dichotomieën, maar juist naar de vormen van *agency* moeten kijken die in deze interacties een rol spelen. Zodoende verliezen we namelijk niet het oog op de culturele diversiteit die de hedendaagse projecten van de wereld opmaken. Ik sluit me bij dit debat aan en wil daarom de vormen van *agency* en

⁴⁶ Jotnotes - Brian, Gugulethu, 22 februari

overheidsstructuren die hen beperken in deze 'bufferzone' laten zien. Ondanks dat het een grensgebied is waar de overheid weinig controle op heeft, worden de levens in Gugulethu, net als elders, natuurlijk nog altijd grotendeels bepaald door de natiestaat (Van der Pijl et al. 2009).

Ten eerste wil ik het gedachtegoed van de lokale overheid schetsen en een contradictie in de beleidsvoering aan het licht brengen. In Cape Town wordt prioriteit gegeven aan het veranderen van plaatsnamen zoals de offensieve NY's in Gugulethu en aan plaatsen die geen namen hebben. Informele wijken, waarvan er ongeveer 250 zijn in Cape Town, worden daar echter bij uitgesloten, zoals Owen Kinahan aangeeft:

'If it's an informal settlement, strictly speaking, it's illegal. If you go and put up a streetname you're formalizing it and giving it some kind of recognition. That is what we are trying to stop people from doing is invading lands and erecting shelters which we than have got to clear.'⁴⁷

De overheid voert bewust een politiek van uitsluiting voor informele wijken, terwijl deze burgers ook hun rechten hebben. Dat is misplaatst. Het is een ontkenning van de *politics of recognition* (Taylor 1994). Dit idee is gegrond in het liberalistische gedachtegoed waarin de staat haar macht rechtvaardigt op basis van het kiesrecht van haar burgers, die in ruil daarvoor vrijheid en gelijke rechten waarborgt. Het is direct problematisch, omdat men haar solidariteit aan de staat ontleent en bij gebrek aan erkenning zal dat gevoel niet makkelijk tot stand komen. Zo spreekt ook Charles Taylor (1994: 25) over het 'sociale individu': "[...] *our identity is party shaped by recognition or absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining of demeaning or contemptible picture of themselves*" (1994: 25). Taylor (1994) benadrukt hiermee dat we een product van de geschiedenis zijn en identiteitsvorming in de moderne tijd afhankelijk is van interacties met anderen. Echter, aan informele wijkbewoners wordt geen erkenning gegeven, niet door de plaatsnamen te formaliseren en ook niet door de levering van andere diensten, zoals bijvoorbeeld elektriciteit of waterfaciliteiten. Dat is juist wel waar inwoners, zoals bijvoorbeeld Ra aan het begin van dit hoofdstuk, voor pleiten. Het is dus feitelijk een miskennen van vrijheid en gelijke rechten, een pleidooi voor het immobiel houden van burgers en het begrenzen van gebieden. Een opvallende tegenstelling in de beleidsvoering is dat anderzijds erkend wordt dat informele wijken nooit 'opgeruimd' kunnen worden en dat plaatsnamen van belang zijn, zeker in dichtbevolkte gebieden:

'We're never going to clear that, ever, if we're getting to the bottom of that list'⁴⁸

'In areas which have a lot of overcrowding, it's very important that you have signs for emergency services. If you're calling out the police or the fire brigade or something and they

⁴⁷ Interview - Owen Kinahan, Constantia, 29 maart 2011

⁴⁸ Interview - Owen Kinahan, Constantia, 29 maart 2011

don't know where the street is because there are no names you've got a real problem.'⁴⁹

Dit is problematisch. Men wordt niet alleen uitgesloten van hun recht op erkenning, maar ook op hun burgerrechten bij het ontvangen van diensten in de staat, zoals de hulpdiensten die Kinahan noemt. Het landschap aan wetten brengt op deze wijze een klimaat van rechteloosheid met zich mee. Zoals Jean and John Comaroff (2007) stellen geldt dat de wet in democratische samenlevingen zowel het medium van de politiek als van de burgers waar conflicten over huizen en woongebieden uitgevochten worden en waar de sociale orde zogenaamd gewaarborgd worden. We kunnen hieruit opmaken dat de huizen crisis en de marginalisatie van informele plaatsbewoners inherent is aan de wet. Een bijkomend probleem is dat mensen die in deze gebieden wonen verdere mate van uitsluiting kunnen ervaren doordat termen van de overheid worden overgenomen:

'The shacks, they are not supposed to get electricity. If one house is burning, all those houses are going to burn. That's going to be a mess'.⁵⁰

Gerald, zelf wonend in een familie huis, neemt het discours van het niet mogen hebben van het recht op elektriciteit over en wel met dezelfde reden die de overheid geeft voor het niet bieden van elektriciteit in deze gebieden. De lokale overheid is dus een machtige identificeerder en heeft, zoals ook het WRR (2007) erkent, een essentiële rol te vervullen. Het labelen, categoriseren en het institutionaliseren in de vorm van wetten brengen niet alleen een klimaat van anti-structuur voort, een *frontier*, maar leiden ook tot verdere uitsluiting en vervreemding van bewoners doordat het discours overgenomen wordt en dat deze dichotomieën juist het wij-denken versterken (WRR 2007). Constance verklaart mij de betekenis van Barcelona, één van de informele wijken:

'They (the people) just call it Barcelona. They were trying to modify so that people mustn't undermine them. We are staying in Barcelona. Like it's a nice place, Barcelona. But it was not nice.'⁵¹

Aan de hand van dit voorbeeld zien we dat men zelf het initiatief neemt, ze maakt gebruik van haar *agency*, om gehoord te worden en daarmee politiek erkenning te krijgen. Het is exact de kracht van het woord dat laat zien dat men met articulatiemacht in handen neemt en daarmee symbolische macht verwerft om tegengas te geven tegen de situatie van uitsluiting waar zij in verkeren.

Slotwoord

Tot zover hebben we in dit hoofdstuk gezien dat sociaal-economische achterstanden voor burgers

⁴⁹ Interview - Owen Kinahan, Constantia, 29 maart 2011

⁵⁰ Interview - Gerald, Gugulethu, 6 april 2011

⁵¹ Interview - Constance, Gugulethu, 26 april 2011

vergroot kunnen worden, allereerst door de effecten van mondialisering en ontstane polarisering en daarnaast door de creatie van *frontier* die inherent is aan de dichotomie van de wet. Dit leidt tot miskennen van het recht op erkenning en burgerrechten en werkt gevoelens van uitsluiting in de hand. Bovendien kan het leiden tot gevoelens van *homelessness* of zelfs *enforced homelessness*. Tevens wordt het wij-zij denken op scherp gezet, omdat de staat als machtige identificeerder terminologieën in het discours kan laten circuleren die men overneemt. Desalniettemin heeft men tot op bepaalde hoogte een symbolisch macht in handen door namen aan de eigen plaatsen te geven die in de volksmond erkenning krijgen en deels in de politiek. In het volgende hoofdstuk ga ik verder in op het debat van identiteitspolitiek die zich in en over de grenzen van Cape Town voordoen en laat ik de gevolgen daarvan zien voor de thuisgevoelens van de inwoners van Gugulethu.

4. 'A placename **attracts** or **disattracts**'

Als er ten tijden van apartheid opstand was in Johannesburg, sloeg het protest over naar Gugulethu. Het gezegde hiervan gaat nog steeds op: 'They coughed in Jo'burg and we caught the flue'⁵².

4.1 The **city** of **Gold**

Johannesburg, ook wel Jo'burg of Jozi genoemd, staat bekend als 'the City of Gold'. In het jaar 1886 ontdekten Afrikaners de vele goudhaarden die zich in en rondom de stad schuilhielden en noemden het gebied 'Egoli' of 'Gauteng', wat letterlijk 'the place of gold' betekent. De ontdekking en winning van het goud trok arbeiders en gelukzoekers uit alle hoeken van de wereld, Johannesburg werd voor hen de eindbestemming en beginpunt van een nieuw en beter leven en een etnisch diverse gemeenschap was hierdoor geboren.⁵³

Voor veel inwoners van Gugulethu heeft Johannesburg zijn bijzonder aantrekkingskracht niet verloren. Het is voor hen een plaats voor de zoektocht naar een beter leven, een plek waar kansen voor gelukzoekers liggen. Goud is daarbij echter op de achtergrond komen te staan en geld is de nieuwe verbeelding op de plaats. Een neef van Aubrey, die recent naar zijn geboorteplaats Gugulethu terug is gekeerd na jarenlang in Port Elizabeth te hebben gewoond, verteld mij dat hij op zoek is naar een baan in Cape Town. Mocht hij geen baan vinden, dan is Johannesburg de volgende bestemming: 'In Jo'burg is the money'⁵⁴. Ook Chichi, een veertigjarige inwonster van Gugulethu, associeert Johannesburg eveneens met het betere leven en verklaard dat de stad meer arbeidskansen biedt en het leven daar goedkoper is dan in Gugulethu:

'Mfana moved to Jo'burg in December. I wanted him to move, because life is better there, there are more opportunities to work and it's cheaper to live there. Food is much more cheaper you know'⁵⁵

Op de verbeelding van Johannesburg leeft het beeld dat daar het betere leven te vinden is, het is een stad met meer (arbeids)kansen en waar het leven goedkoper is dan in Cape Town en Gugulethu. We kunnen spreken over een gevoel van *longing-to-be*, het willen thuis zijn en toebehoren aan Johannesburg, omdat daar meer kansen voor een beter leven liggen. De wil hiernaar verklaar ik door de beperkte (bewegings)vrijheden die men heeft en die ze juist wil vergroten door een betere sociaal-

⁵² Interview - Brian, Gugulethu, 6 februari 2011

⁵³ Apartheidmuseum, Johannesburg, bezocht in mei 2011

⁵⁴ Jotnotes - neef Aubrey, Gugulethu, zaterdag 16 april 2011

⁵⁵ Jotnotes - Chichi, Gugulethu, maandag 6 februari 2011

economische positie te verwerven. Deze beeldvorming op Johannesburg moeten we echter ook relateren aan de consumentencultuur waar we vandaag de dag in leven. Het neoliberalisme, de vrijheidsideologie van deze tijd en het gepaard gaande idee van het vrije markt principe, heeft namelijk een nieuw type mens en wereldbeeld voortgebracht (Harvey 1990). Niet langer leven we meer in een vraag gestuurde markt waarin het product het middelpunt van aandacht is, maar we staan centraal in een aanbod gestuurde markt waarin het sociale leven waarmee het product geassocieerd wordt de aandacht krijgt (Harvey 1990). Wat het materiële goed in het sociale leven kan betekenen is wat hedentendage telt (Harvey 1990). Dat dit in Gugulethu en de verbeelding op Johannesburg een rol speelt maakt Luyanda, een vier-en-twintig jarige inwonster van Gugulethu, duidelijk: 'Jo'burg is the most fast city in South Africa. It has everything'.⁵⁶

We zien dat Luyanda met het woordje 'fast' uitdrukking geeft aan haar associatie op de stad als een kapitalistisch centrum en ze benadrukt juist wat dat de stad 'alles' heeft, waarmee ze laat zien wat Johannesburg in haar sociale leven betekent. De verbeelding op de stad kunnen we daarmee primair zien als een wens naar vooruitgang, een wens naar het verwerven van een betere sociaal-economische positie en gepaard gaande vrijheden. David Harvey (1990: 147) spreekt in dit verband over de nieuwe perceptie op ruimte en tijd die sinds de postmoderne tijd zijn ontstaan. Met de term *time-space compression* duidt hij op de nieuwe perceptie van ruimte en tijd, waarin de wereld kleiner lijkt te zijn geworden en we ons een beeld van andere plaatsen kunnen vormen zonder in de fysieke ruimte aanwezig te zijn. In aanvulling hierop spreekt Giddens (in Inda and Rosaldo 2008: 11) over *time-space distanciation*: men wordt niet louter meer gevormd door wat onmiddellijk aanwezig is, maar staat in toenemende mate onder invloed van dat wat afwezig is. Hij stelt hiermee dat het leidt tot een verstrengeling van de *local* en de *global*, in realiteit of de verbeelding, worden sociaal-culturele levens gedefinieerd door dat wat aan- en afwezig is (Giddens in Inda and Rosaldo 2008: 10-11).

Als gevolg van deze zichtbaarheid in verschillende mate van (im)mobiliteit stelt Eriksen (2002a: 68) dat men de sociale identiteit mobiliseert als men het gevoel heeft dat deze wordt bedreigd. Hij (2002a) brengt dit in verband met sociale veranderingen die hier oorzaak aan zijn, zoals bijvoorbeeld migratie of de integratie van voorheen discrete groepen in een gezamenlijk politiek-economisch systeem. Ook andere wetenschappers erkennen dat identiteitspolitiek een typische vorm van verzet tegen mondialisering is, in het bijzonder tegen de economische dimensies, wat zowel een streven om autonomie of erkenning kan zijn (Gupta and Ferguson 2002).

Ik sluit me onontkomelijk bij deze debatten aan dat grensvervaging en identiteitspolitiek twee kanten van dezelfde medaille zijn die aangewakkerd worden door mondialiseringprocessen. In de voorgaande hoofdstukken hebben we al kunnen zien dat identiteitspolitiek opkomt mede door sociale veranderingen en dat dit leidt tot het (opnieuw) trekken van grenzen en het wij-zij denken. We kunnen daardoor niet ontkennen dat inwoners van Gugulethu een gevoel van bedreiging ervaren en dat men het 'leven' van een *global* nastreeft om meer vrijheden te verwerven. Echter, ik wil benadrukken dat de

⁵⁶ Interview - Luyanda, Gugulethu, 15 maart 2011

verbondenheid naar Johannesburg ook nog een andere dimensie kent. De beperkte (bewegings) vrijheden en gepaard gaande sociaal-economische achterstandspositie die tijdens apartheid gecreëerd zijn heeft ook een sterke link gelegd naar etniciteit. Het waren namelijk Africaners die in deze positie verkeerden en binnen deze groep werd weinig tot geen onderscheidt gemaakt. Op de hedendaagse beleving van Johannesburg leidt dit ertoe dat men een gevoel van eenheid ervaart en toch het onderlinge culturele verschil erkent:

‘Jo’burg is the real Africa, because thats were black people are. In Jo’burg its different cultures, all different cultures, its like a real city. Cause you feel you’re in power. In Jo’burg you feel like, black people are in power. The richest guy in Jo’burg will be black, whereas like the richest guy in Cape Town will be a white dude. And lives in Camps Bay.’⁵⁷

Er is dus sprake van erkenning in de culturele diversiteit van Johannesburg en tegelijkertijd een ervaring van eenheid en toebehoren aan Johannesburg. Overduidelijk is dit gerelateerd aan identificatie naar etniciteit, maar is het ook van belang ruimte te laten voor het feit culturele verschillen opgemerkt worden en dit bewustzijn van verschil niet als een vorm van bedreiging wordt ervaren. De bedreiging en angstgevoelens voor de ander die daarmee gepaard gaan liggen op het gebied van Cape Town, het niet bezitten van vrijheden om in de buitenwijken van Cape Town te wonen, namelijk Camps Bay. Etniciteit wordt hierbij gereïficeerd en statisch gemaakt om zich te verzetten tegen de ongelijke machtsverhoudingen en vrijheden die zichtbaar zijn in de samenleving. We kunnen hierbij spreken over *time-space distanciation*: zowel het afwezige Johannesburg als Camps Bay beïnvloeden de wijze waarop T.o.p. zijn eigen sociale identiteit herdefinieert. Dit beschouw ik als een vorm van etnonationalisme, daar waar de veranderde perceptie van tijd en ruimte een gevoel van chaos, vervreemding en onrust voortbrengen en tot gevolg hebben dat grenzen opnieuw getrokken worden. Binnen de wetenschap worden deze (tegen)reacties erkent als effecten van vervlechting en grenserving, die ertoe dienen om de identiteit te herdefiniëren en weer als een thuis en plaats te maken, om de gevoelens van veiligheid en vertrouwen (weer) te kunnen borgen (Bakboord in Van der Pijl 2009: 152; Gupta and Ferguson 1996). In aansluiting hierop stelt Eriksen (2002a: 51) dat identificatieprocessen naar etniciteit fundamenteel dual zijn en zowel betekenisgevende, symbolische alsook politiek functionalistische en strategische aspecten met zich meedragen. Hij bekritiseert hiermee instrumentalistische denkers die etniciteit enkel zien als een instrument in de strijd om bronnen. Eriksen (2002a: 51) legt juist de nadruk op deze dualiteit, omdat deze benaderingswijze ruimte laat voor de symbolische aspecten die inherent zijn aan etniciteit en de machtsrelaties die een rol kunnen spelen om etnische identificatie levensvatbaar te maken. Ik sluit me bij dit debat aan, omdat we zien dat etniciteit niet alleen tot doel heeft om orde aan te brengen in het sociale universum, maar dat het ook op instrumentalistische en symbolische wijze wordt ingezet in de (politieke) strijd om bronnen. Onder inwoners van Gugulethu heerst een gevoel van

⁵⁷ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

bedreiging waarin angstgevoelens voor de ander een grote rol spelen en etniciteit geeft in symbolisch opzicht een gevoel van *belonging*, omdat zij het geloof delen tot een 'wij' te behoren die verschilt met de ander, namelijk de Afrikaners in Cape Town. Het uitdragen is voor hen van belang om niet alleen de identiteit te herdefiniëren, maar ook om zelfvertrouwen en een gevoel van groepssolidariteit (terug) te winnen.

Naast deze aspecten is het ook van belang om naar de grotere context te kijken waar sociale interacties van invloed zijn op de manier waarop grenzen getrokken worden en het verschil met de ander al dan wel of niet bewust wordt gevormd. Het feit dat de ANC in Johannesburg regeert speelt namelijk een grote rol in de verbeelding op de plaats en de inzet van etniciteit als symbolisch instrument in de politieke strijd:

'Black people in Jo'burg, remember when we won the elections in '94, a lot of black people took over places in Jo'burg, they went to places like Camps Bay, like Northkliff. Let me say that Northkliff is the Camps Bay of Jo'burg. And black people went there and took places. White people started moving, they started moving up north, going to Pretoria site and a lot of white people moved to Cape Town.'⁵⁸

'You wont see a black man living in Camps Bay. Thats different in Jo'burg were there are a lot of blacks living in big houses. They live in houses like Camps Bay. People from Jo'burg they say; 'You're scared to stand up'. And we are really scared of whites, of white people. They say we have to take over, to take the lead. And its true, Cape Town is institutionalized.'⁵⁹

Ever since the ANC took over we are walking freely. We can stay anywhere, you can stay in Constantia, Camps Bay, Tukai, anywhere we want to stay if you have money.⁶⁰

Ten eerste zien we dat de interactie met mensen uit Johannesburg een context vormt voor het opkomen voor de eigen rechten, om zich te verzetten tegen de ongelijke ruimtelijke machtsverdeling in Cape Town en daarmee de vrijheid tot het bewonen van het gebied. De claim die T.o.p. maakt wordt zelfs versterkt doordat gesteld wordt dat Africaners in Cape Town bang zijn voor Afrikaners. Daarnaast identificeert Constance zich met de ANC, omdat dit haar een gevoel van vrijheid geeft, ondanks dat je geld moet hebben om daadwerkelijk in de centrum van Cape Town te kunnen wonen. Dit heeft zijn verband met de ANC die zich sinds haar ontstaan uitgeeft als de '*South Africa's national liberation movement*' (ANC z.j.) en het credo '*unity in diversity*' promoot (ANC z.j.). Ik beargumenteer daarom dat de ANC als identificeerder een machtige rol speelt in het versterken van het wij-gevoel dat inwoners van Gugulethu ervaren en waarmee zij grenzen trekken rondom de ander in de symbolische (politieke) strijd

⁵⁸ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

⁵⁹ Interview - T.o.p., Gugulethu, 20 april 2011

⁶⁰ Interview - Constance, Gugulethu, 26 april 2011

tegen onderdrukking en de ontneming van de vrijheden in hun plaats. Dat deze gedeelde identiteit ook tegenstrijdige gevoelens onder inwoners van Gugulethu opleveren komt in de volgende paragraaf aan bod.

4.1 Het nieuwe **thuis**

De ongelijke machtsverdeling in de ruimte en de keuze en bewegingsvrijheden die men heeft geeft ook binnen de grenzen van Cape Town aanzet tot het creëren van verschil en het voeren van een strijd. Dit keer tegen Africaanse ‘nieuwkomers’ van het gebied. Zoals eerder genoemd is migratie uit met name de Eastern Cape opgekomen sinds de afschaffing van de pasjes wet en heeft deze trend zich sindsdien voortgezet. De Eastern Cape, de voormalige ‘Bantustans’ gebieden zoals de Transkei en Ciskei, hebben in toenemende mate te kampen met ecologische veranderingen en de daarop ontstane onvruchtbare grond die geen geld meer oplevert. Veel mensen uit deze provincie zoeken een nieuw onderkomen en kansen op een beter leven in Cape Town en wel in één van de snelst groeiende township, Khayelitsha. De plaats bestaat sinds 1984 en de plaatsnaam is de isiXhosa naam voor ‘new home’. De dominante taal die in de Eastern Cape gesproken wordt is eveneens isiXhosa, net als in Gugulethu.

Toch worden er verschillende contrasten getrokken, met het doel om de eigen bronnen veilig te stellen. Khayelitsha is namelijk, in tegenstelling tot Gugulethu, een gebied dat aan de politieke grenzen van Cape Town ligt en plaats heeft om uit te breiden. In combinatie met de huizen crisis die heerst zorgt dit voor veel spanningen tussen inwoners van Gugulethu en mensen die afkomstig zijn uit de Eastern Cape en in Khayelitsha wonen. Zoals Aubrey het verwoord was het land bedoeld voor inwoners van Gugulethu, aan hen zijn sinds het einde van apartheid huizen beloofd en ze staan daarvoor op de wachtlijst, maar in tegendeel gaan de privileges naar Khayelitsha:

‘There are people who want places to stay and who are here, who’ve got families here in Cape Town. Those people said; no, we don’t care. We’re going to stay there in that bush. So, the government decided; well, these people they are here more than five years, now give them houses. Now the guys from the Eastern Cape they’ve got the houses there in Khayelitsha. They’ve got all the privileges for the people from Gugulethu, the stuff that we were supposed to get. The people from Gugulethu started developing jealousy because they see now that Khayelitsha is progressing now, its got more houses and malls.’⁶¹

Aubrey stelt dat inwoners van Khayelitsha niet om hen geven en dat ze, ondanks dat, in het gebied zijn gebleven. De overheid sluit hen ook buiten, want die geven inwoners van Khayelitsha een voorkeursbeleid ten opzichte van Gugulethu. Dat zijn de gevoelens erbij en in Gugulethu leidt dit tot een ontwikkeling van jaloezie, omdat Khayelitsha vooruit gaat en een plaats is die eigenlijk van hen was. Dit

⁶¹ Interview - Aubrey, Gugulethu, 14 april 2011

leidt natuurlijk tot gevoelens van uitsluiting en het niet thuis en toebehoren voelen in Cape Town, met name ten opzichte van de politiek. Het is een typisch kenmerk van identiteitspolitiek, zoals Eriksen (2002a: 160) het schetst: degene die het eerst in het gebied kwamen worden gecontrasteerd met binnendringers. Ook Berg and Vuolteenaho (2009: 38) stellen dat het niet alleen een politiek van ruimte is, maar ook een ruimtelijke politiek. Er worden namelijk grenzen gezet rondom een abstracte ruimte, wat een effectief middel is voor het politiseren van lidmaatschap in een gemeenschap. Deze grenzen worden gezet, precies om Khayelitsha heen. De plaatsidentiteit wordt eveneens statisch gemaakt om zich te verzetten tegen de ongelijke machts- en bronnenverdeling in Cape Town. Ook wordt de afstand met de overheid groter, in Gugulethu heeft men het gevoel dat zij uitgesloten worden van de politiek.

Ten opzichte van de politieke beleidsvoering vertelde Brian en Collin, een vijf-en-twintig jarige inwoner van Gugulethu die ook de wachtlijst staat voor een nieuw huis, dat de DA ongeveer zestig procent van de stemmen in Khayelitsha heeft, tegenover de veertig procent van de stemmen die naar de ANC gaan. In Gugulethu en Langa zijn mensen overwegend lid van de ANC, stelt Collin. Hij zegt: 'They make promises for the better life, but it's corrupt. It depends on who-knows-who'⁶². Corruptie alom en een voorkeursbeleid voor het gebied waar de stemmen te halen zijn. Deze beleving op de politiek en in relatie tot Khayelitsha heb ik vaker gehoord, maar dan in relatie met het claimen van het authentiek 'erfgoed'. Inwoners van Gugulethu en Langa en Nyanga, zouden namelijk het meeste recht hebben op de ruimte van Cape Town, omdat zij al eerder het gebied bewonen. Eriksen (2002a: 160) sluit hier op aan door te stellen dat de historische locatie van de *self* samen met de afkomst van de plaats, de zogenaamde genealogieën van plaats, politiek bruikbaar kunnen worden gemaakt.

Pratend over het strijdveld in Khayelitsha zegt Collin, een twee-en-twintig jarige inwoners van Gugulethu die op de wachtlijst voor een huis staat, dat mensen in Khayelitsha thuis koeien, crops en dus geld hebben en dat als hij iemand uit Khayelitsha tegenkomt ze tegen hem zeggen: *Are you from Gugs? You're stupid! I have three houses, three shops and three taxis*'. Ook Nosisi en Joyce, beiden lid van de Western Cape Anti-eviction Campaign (WCAEC), roepen een identificatie naar '*Capetonians*' op om het verschil met Khayelitsha meer symbolische kracht bij te zetten:

'In Khayelitscha, people from the Eastern Cape, they have mansions there. Here, they just come to build shacks. People who came yesterday have a place tomorrow. They (the government) don't care about Capetonians, they just want to have the votes'.⁶³

Inwoners van Gugulethu versterken de identiteit als '*Capetonians*' om een claim te maken op de plaats. Dat is opvallend. Enerzijds identificeren zij zich namelijk als amaXhosa en afkomstig uit de Eastern Cape, maar anderzijds zetten grijpen zij naar articulatiemacht die de term *Capetonians* heeft om hun claim naar de ruime en het toebehoren te maken. Onvermijdelijk kunnen hierbij spreken over de *narcissism of*

⁶² Jotnotes - Collin, Gugulethu, 8 februari 2011

⁶³ Jotnotes - Nosisi en Joyce, Gugulethu, 25 maart 2011

minor differences, een term die Sigmund Freud (in Harrison 2003: 348) ooit benoemde om duiding te geven aan de neiging en behoefte van mensen die sterke gelijkenissen vertonen om zich te verschillen van de ander. Het zijn de overeenkomsten die hen aanstuurt om de verschillen te zoeken en het zijn daarmee particularistische beweringen van verschil. Ik beschouw het als particularistische constructies, maar beargumenteer ook dat ze refereren naar de universalistische ideeën van vrijheid en gelijkheid en de gepaard gaande claims naar authenticiteit en autonomie. Ook binnen de wetenschap wordt het erkent dat mensen de meeste waarden aan hun identiteiten ontleen wanneer deze worden bedreigd (Eriksen 2002a). Zo stellen ook Ghorashi e.a. (2009: 2): “*Sense of uncertainty in late modern societies has resulted in a tension between claims of authenticity and claims of autonomy*”.

Slotwoord

Tot besluit hebben is in dit hoofdstuk naar voren gekomen dat men een gevoel van *belonging* vindt in de collectieve identiteit, in haar gedeelde etniciteit die zowel erkent wordt als cultureel divers zijnde en tegelijkertijd gemobiliseerd wordt in de claim naar het toebehoren in de eigen plaats. Inwoners van Gugulethu zijn naarstig op zoek naar duidelijke identificatiekaders waar zij hun gevoelens van *home and belonging* kunnen waarborgen. Enerzijds wordt het gevonden in Johannesburg, omdat zij zich uitgesloten voelen in de lokale beleidsvoering. Ze worden gevormd door wat afwezig en aanwezig is en dit leidt tot een context waarin ongelijke machtsverdelingen tussen plaatsen onderling en (bewegings) vrijheden zichtbaar worden en verschil al dan wel of niet bewust wordt gevormd.

5 Conclusie

Het veranderen van plaatsnamen was mijn richtlijn voor dit onderzoek, maar tijdens mijn veldwerk wees het al snel uit dat er ook in andere plaatsnamen, zoals Johannesburg en Khayelitsha, grote verhalen schuilhielden. Het zijn dan ook deze kleine en grote verhalen die tezamen iets over Gugulethu kunnen vertellen. De reconstructie van de publieke ruimte en plaatsnamen heb ik bovendien vanuit een breed perspectief bekeken. Zeventien jaar na de val van apartheid staat ook Zuid Afrika met twee benen in de mondiale wereld en deze hebben logischerwijs net als haar geschiedenis effecten op het sociale leven van nu. We hebben gezien dat gevoelens van bedreiging en bevreemding tegenover gevoelens van hoop en (bewegings)vrijheid staan. Ook hebben we gezien dat inwoners van Gugulethu zowel onder invloed staan van dat wat afwezig is en aanwezig, ze worden zowel gevormd door hedendaagse interacties op afstand en andere lokaliteiten als gebeurtenissen die zich in de historie hebben afgespeeld. Zoals Taylor stelt: “[...] *our identity is partly shaped by recognition or absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining of demeaning or contemptible picture of themselves*” (1994: 25). We hebben gezien dat er een *longing-to-be* gevoel was naar het verleden, een nostalgie en geleefd verleden dat er niet meer is. Dat is de zoektocht in de ruimtelijke verbeelding om duidelijk identificatiekaders en vermeende verbindingen met de (voorouderlijke) cultuur te herstellen. Men heeft behoefte aan vertrouwen en een gevoel van het borgen van een gevoel van veiligheid. Anderzijds was er een hang naar het toebehoren aan Johannesburg, een stad waar de kansen liggen. Er werden diverse grenzen getrokken, rondom de stad en Khayelitsha en noodgedwongen rondom de informele structuren van de wet. Het zou te eenvoudig zijn om te stellen dat ze door de veranderende gevoelens van het thuis-zijn en toebehoren nergens meer een huis hebben. Integendeel wil ik stellen dat juist Gugulethu, de plaats zelf, de trots is van de bewoners. De veranderende gevoelens van het thuis zijn en toebehoren gingen altijd gepaard met het behouden van de thuisgevoelens in Gugulethu. Er werd strijd gevoerd en er werden claims gemaakt, met de aspiratie naar (meer) vrijheden, maar Gugulethu zelf, die bleef stabiel. Face-to-face contacten doen er toe en des te meer als je weg bent geweest van je eigen gebied. Ik sluit me daarom aan bij wat Hedetoft & Hjort stellen: Dit sluit aan bij wat Hedetoft en Hjort (2002: vii) zeggen over onze thuisgevoelens: *‘Our home is where we belong, territorially, existentially, and culturally, where our own community is, where our family and loved ones reside, where we can identify our roots, and where we long to return to when we are elsewhere in the world’*. We kunnen de gevoelens loskoppelen voor analyses, maar moeten daarbij niet het oog verliezen voor het belang van de lokaliteit voor mensen.

Bibliografie

African National Congress

z.j. African National Congress Home. <http://www.anc.org.za/> op 23 juli 2011

Anderson, Benedict

2006 *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Basso, Keith

1996 *Wisdom Sits in Places, Landscape and Language among the Western Apache*. United States of America: University of New Mexico Press.

Bauman, Zygmunt

2010 *Globalization, The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Berg, Lawrence and Vuolteenaho, Jani, (eds.)

2009 *Critical Toponymies, The Contested Politics of Place Naming*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.

Billig, Michael

1995 *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications Ltd.

Comaroff Jean, Comaroff John

2007 "Law and disorder in the postcolony". *Social Anthropology*, 15 (2): 133-152. 2007

Coombe, Ed and Slingsby, Peter

2000 *Beard Shaver's Bush, place names in the Cape*. Cape Town: Fernwood Press.

City of Cape Town

z.j.a City Home. <http://www.capetown.gov.za> op 15 mei 2011.

z.j.b Census 2001 - Gugulethu. <http://www.capetown.gov.za/en/stats/2001census/Documents/Gugulethu.htm> op 27 mei 2011

Eriksen, Thomas Hylland

2002a *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.

2007b *Globalization, The Key Concepts*. Oxford: Berg.

Espiritu, Yen Lee

2003 *'Home Bound, Filipino American Lives Across Cultures, Communities, and Countries*. Berkeley: University of California Press.

Gellner, Ernest

2006 *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Gledhill, John

2000 *'Power and its Disguises, Anthropological perspectives on Politics'*. London: Pluto Press.

Ghorashi, Halleh, Alghasi, Sharam, Eriksen, Thomas Hylland (eds.)

2009 *Paradoxes of Cultural Recognition: Perspectives from Northern Europe*. Ashgate: Surrey.

Gupta, Akhil and Ferguson, James

1996 *'Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference'*, *Cultural Anthropology*, 7 (1): 6-23.

Harrison, Simon

2003 *'Cultural Difference as Denied Resemblance: Reconsidering Nationalisms and Ethnicity*. *Society for Comparative Study of Society and History*, 45: 343-361

Harvey, David

1990 *Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell Publishers.

Hedetoft, U. & Hjort, M.

2002 *'The Post-national Self: Belonging and Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence (eds.)

2000 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Inda, Jonathan Xavier and Rosaldo, Renato (eds.)

2008 *The Anthropology of Globalization, a Reader*. Malden: Blackwell Publishing.

Jenkins, E., Raper, P.E. and Möller, LA.

1996 *Changing Place Names*. Durban: Indicator Press.

Jenkins, Elwyn

2007 *Falling into Place, the Story of Modern South African Place Names*. Claremont: David Philip Publishers.

Lee, Rebekah

2005 Reconstructing 'Home' in Apartheid Cape Town: African Women and the Process of Settlement. *Journal of Southern African Studies*, 31 (3): 611-630.

LeFebvre, Henri

1991 *The Production of Space*. Paris: Basil Blackwell.

Malkki, L.

1995 Refugees and Exile: from 'Refugee Studies' to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24(1): 496-523.

Modan, Gabriella Gahlia

2007 *Turf Wars: Discourse, Diversity and the Politics of Place*. Malden: Blackwell Publishing.

Olwig, K. and Hastrup, K.

1997 *'Siting Culture'*. London: Routledge.

Parker, Alexander

2010 *50 People who stuffed up South Africa*. Kenilworth: Burnet Media.

Pijl, van der, Yvonne, et al.

2009 *Antropologische Vergezichten: Mondialisering, migratie en multiculturaliteit*. Amsterdam: Aksant.

Raper, P.E.

1987 *Dictionary of Southern African Place Names*. Rivonia: Lowry Publishers.

Raven, Diederick

2008 *Globalia, Een reisverslag*. Amsterdam: Thela Thesis.

SAGNC

2002 Handbook on Geographical Names

<http://www.dac.gov.za/publications/booklets/Handbook%20on%20Geographical%20names.pdf> (8 november 2010)

Statistics South Africa

z.j.a Census 2001 at a glance

<http://www.statssa.gov.za/census01/html/default.asp> (22 december 2010)

z.j.b Population Group

<http://mapserver2.statssa.gov.za/geographywebsite/index.html> (22 december 2010)

Salazar, Noel B.

2008 'Representation in postcolonial analysis', *International Encyclopedia of the Social Sciences, 2nd Edition*: 172-173.

Taylor, Charles

1994 'Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition'. Princeton: Princeton University Press.

Tsing, Anna

2005 '*Friction: An Ethnography of Global Connection*'. Princeton: Princeton University Press.

WRR

2007 *Identificatie met Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bijlage 1: Plattegrond Gugulethu

