

Afrikaners is nostalgierig: Afri-Frans as vertaling van identiteit

Jaco Alant

J. Alant, Franse Studies, Universiteit van KwaZulu-Natal, Pietermaritzburgkampus

Opsomming

Hierdie artikel fokus op die betekenis, in identiteitsterme, van die onlangse Afri-Frans-projek. *Afri-Frans* word as deel van die nostalgie-genre in die Afrikaansgesinde musiekbedryf gesien, en die vertaalkundige dimensie van Afri-Frans, wat die vertaling van 'n aantal liedjies van Afrikaans na Frans behels, word binne hierdie "nostalgie" geïnterpreteer as wisselwerking, deur middel van vertaling, van taal en verskeie aspekte van identiteit. Binne die raamwerk van 'n polisistemiese benadering tot vertaling, waarin klem gelê word op die vertalingshandeling as primêr gemoeid met die doelteks (doelkultuur), bevind die studie juis dat daar wat Afri-Frans betref nie werklik sprake is van 'n doelgerigte benadering nie. Intendeel, die sogenaamde doelgerigtheid is eerder 'n voorwendsel vir 'n brongerigheid ("terug" na Afrikaans), waardeur verskeie identiteitsaspekte rakende Afrikaans belig word wat in 'n mindere of meerdere mate, op 'n dieper vlak as die ooglopende "nostalgie" van die liedjies, te doen het met die idee van identiteitsverlies (verlies van taal, verlies van land), en waarin die vertaler na vore kom as vertaler van (eie) identiteit. Kernbegrippe in hierdie verband is die idee van etnisiteit as 'n verbeelde, voorgestelde identiteit, en taal wat 'n versinnebeelde, simboliese funksie binne die identiteit verrig. Die gevolgtrekking is dat Afri-Fransin wese 'n poging is van 'n spesifieke etniese groep, die Afrikaner, om, via die vertaling na die Franse "doel"-taal, maar wat in werklikheid 'n (verlore) brontaal is, "met nuwe oë te kyk" (in die woorde van die projek se inisieerder), nie soseer na ou bekende liedjies nie, maar na die Afrikaner se verhouding met (verlore) taal en land. Benewens die inisieerder en vertaler, speel ook die kunstenaar (sangeres) 'n kernrol in die verwoording van hierdie vertaalde (verbeelde) identiteit.

Trefwoorde: Afrikaans; Afrikaner; Frans; vertaling; identiteit; Afri-Frans

Abstract

A certain craving for nostalgia: Afri-Frans as translation of Afrikaner identity

This article is about a recent South African translation project involving translation from Afrikaans into French. In 2009 a music CD, *Afri-Frans 1*, was released in South Africa, comprising a number of well-known Afrikaans songs that had been translated into French. (Both the source and target languages are reflected in the title.) The commercial success of

this release (40 000 sales within the space of a few months) and the general enthusiasm with which the project was received in the Afrikaans-speaking media and public, spawned a follow-up CD one year later, *Afri-Frans 2*. In the process *Afri-Frans* also became the flagship of a wider project extending to translations of Afrikaans songs into Spanish and Italian, respectively marketed as *Afri-Spaans* (CD released in 2010) and *Afri-Talia* (CD released in 2011).

Focusing specifically on the two French CD's, the article sees *Afri-Frans* as reflective of a nostalgia genre that is relatively well established, not only in Afrikaans popular music, but more broadly in popular music aimed at an Afrikaans-speaking market; hence the "nostalgierig" of the title (more or less literally "craving for nostalgia"), but which is also a pun, in Afrikaans, on "Afrikaners is plesierig" ("Afrikaners are merry / like having fun"). This approach draws strongly on a view expressed by Matthys Maree, instigator, producer and chief spokesperson for the project, namely that the translation of "our favourite music" in "world languages" makes it possible to hear "the same stories with new ears", thereby "giving new life to songs that have enriched our lives over the past decades". At the same time the article sets out to explore the *Afri-Frans* project as being a nostalgia for something far more than "the songs"; the translation into French of the Afrikaans songs reflects, in fact, nostalgia for a (lost) identity. It is in this sense, then, that the title draws attention to the notion of *Afri-Frans* as the translation of identity.

Positioning itself within the "cultural turn" that has characterised translation studies since the 1970s, the theoretical framework in which this exploration is carried out draws on Itamar Even-Zohar's (1990) polysystem theory, supplemented by perspectives on translation as goal-oriented activity or *skopos* (Toury 1995; Vermeer 1987). The polysystem theory posits translation as consisting of various interdependent and overlapping subsystems. Key concepts in this regard are those of initiator, producer, institution and market, accounting for the functions of the main role players in the *Afri-Frans* project. Matthys Maree in particular illustrates the extent to which the different subsystems overlap. Not only does he fulfil the function of initiator, but he can also be regarded as a producer in so far as he is chiefly responsible for the selection of the songs and is instrumental in the enlisting of the services of both the translator, Naomi Morgan, and the vocalist, Maud Rakotondravohitra – themselves producers working in a specific repertorium. He also presents himself, through various pronouncements in the popular media, as the project's main interpreter of those institutional factors relating to *Afri-Frans* as a socio-cultural activity, while, in conjunction with the two other main producers already mentioned, he is one of the chief agents of promotional activities aimed at the market. (In one publicity piece he actually describes himself as being primarily an entrepreneur.)

Of cardinal importance as far as translation as goal-oriented activity is concerned, is Vermeer's assertion that "[t]o translate means to produce a text in a target setting for a target purpose and target addressees in target circumstances" (1987:29). Toury, who was among the first to apply the polysystem theory to translation studies, phrases this process as follows: "[I]t is the target or recipient culture, or a certain section of it, which serves as the initiator of the decision to translate and of the translation process. Translating as a teleological activity par excellence is to a large extent conditioned by the goals it is designed to serve, and these goals are set in, and by, the prospective receptor system(s). Consequently, translators operate first and foremost in the interest of the culture into which

they are translating, and not in the interest of the source text, let alone the source culture" (1995:18–9).

Assessing the Afri-Fransproject in light of these considerations, the researcher comes to the conclusion that, while presenting itself as *target*-orientated (as is particularly apparent in, for example, some of the statements made by the translator relating to the target public being "French"), Afri-Frans is, in fact, oriented towards a *source* culture and a *source* public. Contrary to Toury's above-quoted statement, the "goals" served by the translation were in no way set by a "receptor system" related to the target language, French. At most, French is the language of an *imagined* target community in whose identity the French language features centrally. Drawing on ideas expressed by Cronin (2006:52–3), it is argued that this translation amounts to the "forging" of an identity. French becomes, not so much a target language, as an imagined source language related to an imagined source identity.

The idea of French as an imagined source language is then applied to the Afrikaner, whose identity looms large, not only in the content of many of the songs included in the two *Afri-Frans* CDs (archetypal ideas of attachment to the land, of strength in adversity, of hope and despair), but in accompanying statements made by the CDs' producers. As far as the presence of the French language is concerned in the evolution of the Afrikaans language and Afrikaner identity, what is at stake, however, is less the actual historical evidence of such "presence" than the fact that it is part of a presumed – imagined – identity on the part of the Afrikaner. In this regard the article draws on John Edwards's distinction between the communicative and symbolical function of language: "language as an emblem of groupness, as a symbol, a rallying-point" (Edwards 1985:17).

Reflecting on the relative symbolic importance within Afrikaner culture of a particular aspect of French, namely French names – especially surnames (mainly as a result of the settlement of a group of French Huguenots at the Cape in the late 17th century) – the article finally analyses how the nostalgia for a "lost" French language and a "lost" French identity also manifests itself, ironically, in nostalgia for a lost land – not France or Europe, but Africa. This much is, in fact, already apparent in the name of the project, Afri-Frans, whose first term, *Afri-*, while obviously evocative of Afrikaans, is simultaneously evocative of Africa in a way that the *Afri* of the word *Afrikaans* has long ceased to be: in the Afrikaans language, the use of the word *Afrikaans* as an adjective has progressively lost the meaning of "African". This reinscription – through the word *Afri-Frans* – of Afrikaans as "African" – is also particularly reinforced in the statements of one of the project's key producers, namely the vocalist, Maud Rakotondravohitra. Her enlistment into the project as a black person describing herself as having a "strong bond with Africa" (she is French-Malagasy in origin) turns out to be crucial with regard to realising the (translation of) identity which can be marked as the actual object of nostalgia at issue in the Afri-Frans project.

Keywords: Afrikaans; Afrikaner; French; translation; identity; Afri-Frans

1. Inleiding

Nostalgie, oftewel ou wyn in nuwe bottels, is by uitnemendheid 'n kenmerk van die Afrikaanse musiekbedryf. (Hierby sou ek insluit liedjies in ander tale – veral Engels – wat geteiken word op die Afrikaanssprekende mark). Van Suid-Afrika se bes-verkopende popster, Steve Hofmeyr (om die mees voor die hand liggende voorbeeld te noem), se grootste kommersiële suksesse is ongetwyfeld te danke aan hierdie beginsel: sy dubbele CD's *Toeka* en *Tribute*; sy samestellings, ook as CD's vrygestel, van die treffers van Kris Kristofferson en Neil Diamond. Bekende Afrikaanse kunstenaars van die afgelope 30 tot 40 jaar, van die onbeskroomd populêre (Groep 2 – dink aan Snotkop en Gert van Tonder se onlangse weergawe van "Die padda wou gaan opsit") tot die "klassieke"¹ (Koos du Plessis; dink aan Theuns Jordaan se CD *Koue Vuur*) word gereeld deur opvolgende kunstenaars "vereer". Alhoewel hierdie tradisie van huldeblyk al dekades met ons is (*Die Kavalier bring hulde aan Jim Reeves*, onthou mens uit die 1970's), dui alles daarop dat daar juis nou, in die post-1994-generasie, 'n oplewing is in hierdie koestering van herinnering. Die FAK-sangbundel het op skouspelagtige wyse herleef; Dozi, bekend daarvoor dat hy ook in Zoeloe sing, se verreweg gewildste liedjie is Oom Chris Blignaut se "Ou Ryperd". Eerbetoning skep tradisie, bevestig identiteit. Die Afri-Frans-"projek" (Konsep s.j.), juis gemik daarop om, in die woorde van sy aanstigter en woordvoerder Matthys Maree, "weer lewe [te gee] aan liedjies wat ons lewens verryk het die afgelope paar dekades", kan sonder moeite in hierdie denkruiimte tuisgebring word.

Nes ander in die nostalgie-genre het Afri-Frans goed verkoop. *Afri-Frans 1*, vrygestel in 2009, met 12 komposisies en een volksliedjie² gesing – ten minste in hulle bekendste weergawes³ – deur Koos du Plessis, Anton Goosen, Laurika Rauch, Koos Kombuis, Sonja Herholdt, Sias Reyneke, Laurinda Hofmeyr en André Swiegers, het binne maande die platinumvlak van 40 000 verkope bereik (Konsep s.j.). In die lig van dié sukses het *Afri-Frans 2* 'n jaar later gevolg en, benewens enkele liedjies van sangers reeds teenwoordig in *Afri-Frans 1*, ook liedjies van Lucas Maree, Nick Taylor, Herman van den Berg, Louis van Rensburg, Danie Niehaus en Jannie Du Toit bygevoeg – asook "Die Stem". *Afri-Frans* is geesdriftig gespeel op die radio, veral RSG, en danksy die tydskrif *Sarie* se finansiële ondersteuning wat die sangeres wat hier te lande as Myra Maud bekend staan (haar eintlike naam is Maud Rakotondravohitra), in staat gestel het om in Suid-Afrika te kom toer, kon die projek ook bekendstelling kry by landwye konserte en kunstefeeste soos die 2010 Klein Karoo Nasionale Kunstefees (KKNK) en Aardklop. Benewens vrystelling in Suid-Afrika is daar ook, volgens Matthys Maree (in Britz 2010), beplan om 'n gekombineerde *Afri-Frans 1* en *Afri-Frans 2*-CD in Frankryk te bemark.

Wat *Afri-Frans* onderskei van ander in sy genre en van Afrikaanse – inderdaad Suid-Afrikaanse – musiek in die algemeen, is natuurlik sy taal: Frans. Meer bepaald, ten minste vir die doeleindes van wat ek hier wil argumenteer, gaan dit egter oor die beginsel van *vertaling* as voorwaarde vir 'n projek wat in 'n groot mate gaan oor musikale en kulturele nostalgie. Op die oog af is dit natuurlik 'n teenstrydigheid: Hoe rym jy die doel om die bekende te laat herleef met sy vervreemding in 'n onverstaanbare taal?⁴

Twee konsepte kom hier ter sprake. Enersyds gaan dit oor status. Deur middel van hierdie vervreemding (die Russiese formalis Viktor Shklovsky se *ostraneniye* is hier toepaslik) verkry die "luisterliedjie", wat alreeds, danksy die feit dat dit "aandagtige luister en nadenke

van die hoorder vra [...] minstens 'n sekere mate van literêre waarde besit" (Morgan 2010a), 'n vérdere (inderdaad volkome?) literariteit. Wat miskien begin het as liedvertaling, blyk vanuit die staanspoor literêre vertaling te wees. In dieselfde asem is die vertalingsaksie natuurlik op sigself statusgewend, 'n insig wat met Jacques Derrida se *Des tours de Babel* verbind kan word. Soos Cronin (2006:93) dit stel: "Originals owe their prestige to the existence of translations." Casanova (2004:135) stel grootliks dieselfde punt: "[T]ranslation is not simply a form of naturalization (in the sense of exchanging one nationality for another), or the passage of one language to another; it is, much more specifically, a *littérisation*."

Andersyds gaan dit oor identiteit. Soos dit inderdaad reeds uit Casanova se aanhaling hier bo blyk ("exchanging one nationality for another"), het verhoogde (estetiese) status ook sosiale (politieke) implikasies, sê dit met ander woorde reeds iets oor identiteit, identiteit wat verband hou met die taal. Oor wie se identiteit het Afri-Frans dit? Sonder om reeds hier te verval in die eindelose redekawel van so 'n tien jaar gelede oor die konstruksie "Afrikaner" versus "Afrikaanse" (as naamwoord), kom ons volstaan, ten minste ter inleiding, met bloot te sê dat dit 'n identiteit (die onbepaalde lidwoord is belangrik) is wat mens met die taal Afrikaans assosieer, en wat op 'n manier verband hou met Frans, sy vreemdheid en onverstaanbaarheid ten spyt. Sentraal in hierdie idee is die rol wat taal ('n taal: Frans) in ("Afrikaanse") identiteit speel.

Aan die einde van haar besonder noukeurige ontleding van die tekstuele "struikelblokke" wat oorkom moes word in die vertaling van die Afri-Frans-"chansons" (Morgan 2010a), sinspeel Naomi Morgan, wat al die vertalings gedoen het, op die esteties-literêre implikasies van die projek, waardeur die Afrikaanse liedjies "wêreldmusiek" word: "Danksy vertaling word die bronteks 'n wêreldreisiger, breek dit uit die kokon van die oorspronklike genre-definisie, hetsy volks- of luisterliedjie." In hierdie artikel wil ek dié gedagterigting verder voer, maar veral met betrekking tot sy identiteitsimplikasies. Dit is inderdaad waar, soos ek ook sal aantoon, dat die begrip *vertaling* vertaalteoreties gesproke rééds meer behels as die vertaling – in die sin van vertrouwd maak met dit wat vreemd is – van suiwer taalkundige elemente; ingesluit daarby is die kulturele en dus ook, alreeds, aspekte van identiteit.

Ek het dit in hierdie artikel spesifiek oor die verandering, nie net van een taal of kultuur na 'n ander nie, maar ook die moontlike verandering ná ('n) taal van iets – identiteit – wat allermins taalgesentreerd hóéf te wees (daar is niks noodwéndig "Frans" in die "Afrikaanse" identiteit nie). Iets wat dus vóór die vertalingshandeling nie taal (talig) was nie, wórd dalk, danksy die vertalingshandeling, taal;⁵ 'n soort "faseverandering" dus, wat teruggevind kan word in die betekenis van die Engelse term *translation* as "omsetting", oftewel "transmutasie", soos aangedui deur Berman (1988:32).⁶ En waar *vertaling* per definisie dui op 'n soort lineariteit (jy vertaal ná 'n taal tóé), is die idee met "vertaling van identiteit" juis, binne die konteks van Afri-Frans as nostalgie, dat hierdie proses op 'n manier terugwerkend van aard kan wees: hy kyk nie soseer "vorentoe" nie, maar "terug".

2. Die vertalingshandeling as vertaling van identiteit – enkele teoretiese en metodologiese opmerkings

Hoe maak mens, vertaalteoreties gesproke, die sprong van die vertaling van 'n teks na die vertaling van 'n identiteit?

Twee verbandhoudende tendense kan hier uitgelig word. Soos Marietjie Fouché in 'n onlangse PhD-proefskrif aantoon, het die 1970's saamgeval met 'n losmaking van die "ahistoriese en teksgeoriënteerde benaderings" (Fouché 2012:78) wat literatuurstudies in die breë en vertaalstudies in die besonder tot op daardie tydstip gekenmerk het. Enersyds het hierdie verwikkeling gelei, in vertaalstudies, tot 'n afstanddoening van "bronteksgeoriënteerde vertalings" met hulle gepaardgaande teoretiese klem op "ekwivalensie", ten gunste van "studies [wat] eerder doelteksgeoriënteerd [is] en konsentreer [...] op die doeltekslesers se interaksie met die vertalings" (Fouché 2012:91). Meer bepaald was hierdie verwikkeling egter verteenwoordigend van 'n algemene "kulturele wending" (*cultural turn*) in vertaalkunde, waarvolgens vertaling nie langer slegs 'n taalkundige aangeleentheid was nie, maar ook gesien is as onderworpe aan kulturele, politieke en ekonomiese oorwegings (Fouché 2012:91). Andersyds het daar spesifieke teoretiese modelle na vore getree om die strukturalistiese benaderings van die voorafgaande dekades die stryd aan te sê. Een van die modelle is Itamar Even-Zohar se polisisteamteorie, wat literatuur integreer binne 'n "netwerk (sub)sisteme wat interafhanklik is van mekaar" (Fouché 2012:78; sien ook Even-Zohar 1990:11), en wat later deur Gideon Toury op literêre vertaling van toepassing gemaak is (Fouché 2012:79).

Die soepelheid van die polisisteam – vertaling as sisteem bestaande uit verskillende oorvleuelende subsisteme – is geskik vir ons doeleindes in die sin dat dit ons uit die staanspoor in staat stel om verantwoording te doen van individuele "deelnemers" aan die Afri-Frans-projek wat meer as een rol gelyktydig vervul (meer as een subsisteam verteenwoordig), asook van enige gemeenskaplikheid wat hulle verskillende (uiteenlopende) funksies mag onderlê. Identiteit, op sy beste 'n newelagtige konsep, kan in die proses miskien duideliker geskakeer word.

Buiten my vroeëre opmerkings oor die kommersiële sukses van *Afri-Frans 1* en die blootstelling van die projek in die media (wat dui op 'n "goeie" ontvangs), val 'n resepsiestudie ('n studie van die "gebruiker" in die terme van die polisisteamteorie) buite die vermoë en omvang van hierdie artikel. Soos dit ook reeds moet blyk, is die *teks* van Afri-Frans vir die doeleindes van hierdie ondersoek nie slegs beperk tot die vertaalde liedjies nie (soos die geval wel is in die artikel van Morgan waarna ek reeds verwys het), maar sluit dit ook verdere tekste in: benewens bogenoemde *LitNet Akademies*-artikel, 'n aantal opmerkings en onderhoude, beide op skrif en op video, wat nes die vertaalde liedjies ook verteenwoordigend is van die projek as oorkoepelende sisteem en geredelik beskikbaar is via die media en op die internet. In hierdie verband is dit veral die vertaler (Naòmi Morgan), die konseptualiseerder (Matthys Maree) en die sangeres (Maud Myra) wat my interesseer.

Enkele kategorieë van die polisisteamteorie is hier relevant. Maree is by uitstek die inisieerder, wat Gentzler (2001:73, aangehaal in Fouché 2012:99) definieer as "the 'initiator' of the translation process – a person, a group, or an institution whose goals or aims may be very different from the source-text author, the target-text receiver, and the translator". Maree,

wat ook die regisseur en vervaardiger van die CD was, beklee voorts ook die posisie van "produsent", wat hy deel met die vertaler en die sangeres: "not just a set of individual 'producers', but groups, or social communities, of people engaged in production, organized in a number of ways, and at any rate relating to each other no less than to potential customers" (Even-Zohar 1990:35, aangehaal in Fouché 2012:80). Die produsente is van mekaar te onderskei in soverre elkeen werk in 'n spesifieke *repertorium*, gedefinieer as die "versameling wette en materiaal wat die produksie en gebruik van 'n produk beheer" (Fouché 2012:84). Met verwysing na Even-Zohar (1990:40), kwalifiseer Fouché (2012:84) voorts die vertaler se repertorium as "die versameling [taalkundige en stilistiese] reëls en materiaal wat bydra tot die produksie en verstaan van 'n teks"; die repertorium van die sangeres is dus die "materiaal" van musiek. Nog 'n term van belang is *institusie*: "die versameling faktore wat verantwoordelik is vir die instandhouding van die literatuur [in hierdie geval: vertaling] as 'n sosiokulturele aktiwiteit" (Fouché 2012:83), terwyl *mark* verwys na die "versameling faktore betrokke by die promosie van [die onderhawige] aktiwiteite, asook die koop en verkoop van produkte" (Even-Zohar 1990:38, aangehaal in Fouché 2012:85). Dit bring ons juis by *produkt*, wat in die geval van literatuur nie net op die teks dui nie, maar ook op "die boodskap van die teks en die ekstratekstuele faktore wat bygedra het tot die totstandkoming van die betrokke teks" (Even-Zohar 1990:43, aangehaal in Fouché 2012:85).

Die volgende aspekte kan uitgelig word rakende die toepassing van hierdie kategorieë op ons gemeenskap met Afri-Frans se identiteitsgerigtheid. In die eerste plek is daar die rol van die inisieerder as koördineerder van moontlike heterogeniteit ("whose goals or aims may be very different from the source-text author, the target-text receiver, and the translator"). Nie net was die keuse, ten minste van die liedjies op *Afri-Frans 1* en *2*, Maree s'n nie (Morgan 2010a),⁷ dis ook hy wat Naomi Morgan, saam met wie hy vroeër op 'n Jacques Brel-projek gewerk het, betrek het vir die vertaling van die liedjies (Humanities s.j.); in die entoesiastiese woorde van een van die bekendstellingstukke was dit ook hy wat die "genius idea" gehad het om Maud Rakotondravohitra te nader as sangeres (Rekordz s.j.). Baie klem word voorts gelê op die persoonlike aard van Maree se inisiatief, waarvoor hy, soos Morgan (LitNet s.j.) dit stel, "bloedgeld" sou betaal het, deur onder andere sy eie motor ter finansiering te verkoop (Humanities s.j.). (Die inligtingsblad binne die CD-omslag waarop die verskillende deelnemers aan Afri-Frans gekrediteer word, is in die vorm van 'n vriendskaplike poskaart geskryf deur Maree, kwansuis in eie handskrif.)

Die Afri-Frans-projek word dus grootliks voorgehou as 'n "groot idee" (Maree s'n), waarin 'n aantal deelnemers, spesifiek die vertaler en sangeres (maar ongetwyfeld ook produsente verder af in die lyn, asook die mark en gebruikers) as't ware "ingelyf" is. Dit maak die inisieerder (Maree) onlosmaaklik deel van die "ekstratekstuele faktore wat bygedra het tot die totstandkoming van die betrokke teks" – die produk– en gee hom ook 'n besondere posisie binne die institusie, wat oënskynlik deur hom geïnterpreteer en verteenwoordig word. Nodeloos om te sê, maak dit ook van hom 'n belangrike voertuig van Afri-Frans se doelstellingen wat identiteit aanbetref. Een van die vroeë bekendstellingstukke verwys dan ook na hom as 'n "boereseun" wat "will soon have to step into the spotlight as *the identity and persona* of Afri-Frans as the album reaches ever further" (my kursivering) (Rekordz s.j.).

Die persona van die inisieerder is eweneens 'n faktor in die een subsisteem waarsonder Afri-Frans nooit die lig sou gesien het nie, naamlik die mark. Hoewel mens sou kon argumenteer dat Afri-Frans as "projek" wel deeglik "bestaan" het tydens die verskillende produksiefases

(konseptualisering, vertaling, vervaardiging, bemaking) wat die vrystelling van die *Afri-Frans*-CD's "in die mark" voorafgegaan het, is dit ongetwyfeld in laasgenoemde moment, wat die *doel* van die projek verteenwoordig, dat die projek vir alle praktiese doeleindes 'n werklikheid word. (Soos ons reeds gesien het, is dit ook die doel wat deurslaggewend is vir die projek as vertaling). Dit is dan ook interessant dat Maree, van al die verskillende hoedanighede waarin hy hom onderskei, homself klaarblyklik juis vereenselwig met die een wat afgestem is op die mark: "Maree, bekend as pianis, musiekregisseur en CD-vervaardiger [mens sou "komponis" kon byvoeg], sê hy is in die eerste plek 'n entrepreneur" (Humanities s.j.).

In die "versameling faktore betrokke by die promosie" van *Afri-Frans*, is daar egter ook ander rolspelers betrokke, en hier is dit juis ook die twee ander produsente (die vertaler en die sangeres) wat hulle onderskei. In 'n meerdere of mindere mate is laasgenoemdes se deelname aan die bemaking en bekendstellingproses van *Afri-Frans* natuurlik die toedoen van Maree. Ons het byvoorbeeld reeds gesien dat dit hy was wat Maud Rakotondrahovitra as sangeres betrek het, en die onderhoud waarin sy haarself oor haar rol in die projek uitlaat (deel van die "Afri-Frans-dokumentêr" wat in *Afri-Frans 1* vervat is en ook op die internet beskikbaar is), is duidelik 'n belangrike komponent van die projek se bemaking.

In teenstelling met 'n sekere tradisie wat die vertaler se rol grootliks onsigbaar maak (Venuti 1995), speel Naomi Morgan 'n wesenlike rol in die publisiteit vir die projek en verskyn sy, nes Maree, Rakotondrahovitra en Stella Olivier,⁸ die kunstenaar wat vir die CD's se omslag verantwoordelik was, in die *Afri-Frans 1* "dokumentêre video". Sy laat haar invloed ook geld wat ander "faktore betrokke by die promosie" aanbetref. Ek het reeds verwys na die "statusgewing" van vertaling, wat 'n bepalende funksie kan vervul in die erkenning van 'n teks as "literatuur". Danksy die artikels wat sy oor die projek geskryf het (Morgan 2010a en 2010b), neem sy ongetwyfeld hierdie proses verder, word *Afri-Frans* ook as't ware ingeskryf in vertaalkundige navorsing. Hier is dit uit die aard van die saak Morgan se status as akademikus (aan die Universiteit van die Vrystaat) wat deurslaggewend is. Benewens haar 2010-artikel in *LitNet Akademies (Geesteswetenskappe)* kry Morgan ook geleentheid om oor *Afri-Frans* uit te wy in 'n gepubliseerde "Heupvuur"-onderhoud met die redakteur kort daarna (LitNet s.j.).

Afgesien van die rol van die vertaler self in die publisiteit vir *Afri-Frans*, is dit ook insiggewend dat die vrygestelde CD's wel deeglik die aandag vestig op die feit dat die voornemende luisteraar te make het met *vertaalde* liedjies, en in sy insetsel op die bogenoemde dokumentêre video wei Maree spesifiek daarvoor uit. Die inligtingsblad binne die CD-omslag vertoon nie net die lirieke van die Franse vertalings nie, maar ook die letterlike "hervertalings" van die Franse vertalings na Afrikaans, 'n proses wat 'n verdere estetiese vervreemding teweeg bring en die inset van die vertaler in *Afri-Frans* se bemarkingsmateriaal onderstreep.

3. Wie se identiteit?

Ek het reeds gewys op die "kulturele wending" wat in vertaalstudies aanleiding gegee het tot 'n "doelteksgeoriënteerde" vertaalkundige benadering waarin die doelteksleser (in die *Afri-Frans*-konteks: doeltekssluiseraar) se belange voorop staan. In hierdie verband laat Hans Vermeer die klem val op die produksie van 'n nuwe teks eerder as op die oordrag van 'n reeds bestaande een: "To translate means to produce a text in a target setting for a target purpose and target addressees in target circumstances" (Vermeer 1987:29, aangehaal in Fouché 2012:96). Hierdie doel, oftewel *skopos*, word deur Vermeer self verder gevoer in die rigting van 'n aksie met 'n resultaat: "a new action or event, and possibly [...] a 'new' object", en wat die onderwerp is van onderhandeling tussen die vertaler en die "client who commissions the action" (Vermeer 2004:227, aangehaal in Fouché 2012:99). Toury (1999:18–9), wat, soos reeds vermeld, die polisisteamteorie toegepas het op vertaalkunde, verwoord die proses soos volg:

[It] is the target or recipient culture, or a certain section of it, which serves as the initiator of the decision to translate and of the translation process. Translating as a teleological activity par excellence is to a large extent conditioned by the goals it is designed to serve, and these goals are set in, and by, the prospective receptor system(s). Consequently, translators operate first and foremost in the interest of the culture into which they are translating, and not in the interest of the source text, let alone the source culture. (Aangehaal in Fouché 2012:104)

Vermeer en Toury se beskouings sit, om die minste te sê, maar eeffe skeef op Afri-Frans. Op die inligtingsblad in die *Afri-Frans 1*-omslag stel Maree die Afri-Frans projek soos volg bekend:

Hierdie album is die eerste van 'n reeks CD's wat gemik is om ons Afrikaanse musiek toeganklik te maak vir die buitewêreld. Deur ons gunsteling musiek te vertaal na wêreldtale,⁹ blaas ons nuwe lewe in ons eie kultuur, hoor ons dieselfde verhale met nuwe ore en gee ons dus nuwe lewe aan liedere wat ons lewens die afgelope dekades verryk het.

Alhoewel Maree hier met die eerste oogopslag die belange van "die buitewêreld" (of *doel*-ontvangers, *doel*-omstandighede, *doel*-kultuur) in die bostaande aanhalings opper as doel van die projek (om Afrikaanse musiek vir die buitewêreld "toeganklik" te maak), kan die toeganklikheid op sy beste gesien word as 'n gevolg – 'n gelukkige nadraai – van die éintlike doel, naamlik "om nuwe lewe in ons eie kultuur [te blaas]". Kortom, die doel hier gaan nie werklik oor die "target" nie, maar oor die "source". *Afri-Frans* is per slot van rekening nie in "die buitewêreld" vrygestel nie (alhoewel, soos reeds genoem, bemerking in Frankryk in die vooruitsig gestel is); dit is uitsluitlik in Suid-Afrika – en grootliks in Afrikaans – bemerk, en dit was les bes hier te lande dat 40 000 kopers aan *Afri-Frans 1* sy platinumstatus besorg het. Strydig met Toury se stelling oor die "initiator of the decision to translate" wat deel uitmaak van die "target or recipient culture", is daar geen aanduiding van enige inset, wat nog te sê 'n beslissende een, van die kant van Frans (doeltaal) wat die vertalingsbesluit betref nie; al die kategorieë van die polisisteam wat ons vroeër behandel het, verwys dan ook na die *bron*-kultuur en omstandighede wat met die brontaal, Afrikaans, verband hou.¹⁰

Wat geld vir die inisieerder, geld ook vir die vertaler. In die artikel "Van (luister)liedjie tot chanson: 'n oorsese reis in vertaling" (Morgan 2010a), waarin Morgan verslag doen oor die "uitdagings" wat die vertalings van Afri-Frans haar gebied het, merk Morgan, ter inleiding, op hoe daar nie van "die gemiddelde Franse burger" verwag kan word om op hoogte te wees van aspekte van die liedjies, soos beeldgebruik, streeksplekname en ander kontekstuele elemente (soos die naam Mannetjies Roux) nie, wat tot gevolg het dat die vertaler sekere aanpassings moet maak ten einde "[h]ierdie minder bekende of onbekende aspekte [...] toeganklik [te maak] vir die Franse publiek" (Morgan 2010a). Maar van watter "Franse publiek" is werklik hier sprake? Met die uitsondering van die handjievol Franse-ambassade-personeel, besigheidsmense en toeriste wat hulle op enige gegewe oomblik in Suid-Afrika bevind, is die "publiek" Suid-Afrikaans, oorweldigend Afrikaanssprekend. Wat Morgan hier doen, is om te werk met wat mens in registerme 'n "fiksie" sou noem. Die fiksie is tweërlei: Morgan gee voor dat haar publiek Frans is (en uiteraard Frans magtig is); insgelyks plaas sy haarself in die posisie van die tipiese vertaler wat deel is van die doelkultuur (waarbinne die vertaling veronderstel is om bemerk word) en dus vanuit 'n "vreemde" brontaal (maar waarvan die vertaler uit hoofde van sy professionaliteit 'n uitstekende kennis dra) na sy eie (eerste) taal vertaal.¹¹ Kortom, Morgan het haar identiteit vertaal.

Cronin onderstreep hierdie verband tussen vertalingsaksie en identiteit in sy begrip *translational assimilation* (2006:52). Weliswaar het Cronin hier in die eerste plek dié vertaler (of tolk) in gedagte wat, as lid van 'n bepaalde "etniese" immigrantegroep met 'n eie taal, vanuit hierdie taal ná die taal van die (Westerse) gasheerland vertaal.¹² Die vertaler "vertaal homself": "Translating oneself into the language of the host community is not only a way of understanding how that community thinks and functions but also a way of allowing oneself to become a fuller and more active member of it" (Cronin 2006:53). Nou, soos reeds geargumenteer, is Frans in die geval van Afri-Frans alles behalwe die taal van 'n "host community". Dit kan egter wel deeglik gesien word as dié van 'n *verbeelde* gasheer- (doel-) gemeenskap. Wat meer is, dié gemeenskap word aan die hand van sy taal gedefinieer (sy taal, "Frans", staan sentraal in sy identiteit). Deur haar vertalingshandeling vertaal die vertaler haarself as't ware in hierdie identiteit in, word haar vertaling die máák van 'n "identiteit", maar wat eintlik die ná-maak van die identiteit is: vertaling wat tegelykertyd gee en voorgee, maak en namaak – vertaling as ('n soort) vervalsing.¹³

Wat saak maak binne die raamwerk van *bron*-gedrewe vertaling soos in Afri-Frans, is die identiteit van die brongemeenskap – en die posisie van die (vermeende) doeltaal ten opsigte van hierdie identiteit. In die oorblywende gedeelte van hierdie artikel sal ek hierdie kwessie vanuit drie kernbegrippe benader: identiteit as verbeelding, die simboliese (eerder as kommunikatiewe) funksie van taal, en ten slotte, in die lig van hierdie oorwegings, die meervoudige betekenis van Afri-Frans as nostalgie.

4. Versinde identiteit, versinnebeelde taal

By nabetragting is een van die verrassende – en inderdaad welkome – kenmerke van die Afri-Frans-projek sy gebrek aan post-1994 politieke korrektheid, ten minste wat sy samestelling aanbetref. Soos Morgan dit verduidelik, "is [Maree se] keuse van snitte primêr bepaal deur kommersiële meriete, atmosferiese, tipies Suid-Afrikaanse landskap- en tema-

inhoud en die tipe musiek wat in 'n Franse idioom sinvol sou wees (dus, vloeiende melodieë en relatief stadige liriek-ritmes)" (Morgan 2010a). Elders stel sy dit onomwonde dat "[d]ie liedversameling op die *Afri-Frans*-CD [...] [iets] verteenwoordig van die kern van Afrikanerskap", en word dit duidelik dat die "tipies Suid-Afrikaanse landskap- en tema-inhoud" by uitstek aansluiting vind by sekere tradisionele, idealiserende sienings van die *Afrikaner*: "sekere elemente [van die liedjies] [...] toon kontekstueel ooreenkomste met die Afrikaanse plaasroman – 'forse, primitiewe figure [...] met sterk aardse drifte, gestrengte godsdienstigheid, gebondenheid aan die seisoene en aan die aarde, liefde vir die grond'" (Van Coller 2009:12, aangehaal in Morgan 2010a). In haar insetsel op die dokumentêre video gebruik Morgan ook etlike kere die woord *Afrikaner*. Afgesien van die reeds vermelde verwysing na Matthys Maree as 'n "boereseun", maak sekere van die projek se bekendstellingstukke die verband met die *Afrikaner* eweneens duidelik: "Deur woorde en musiek vertel hierdie meesterstukke die pragtige verhale van die *Afrikaner* se visies, hoop, drome, liefde en teleurstellings" (Konsep s.j.); 'n proses van toe-eiening waarmee die vertaler – as "vertaler van identiteit" – haar dan ook persoonlik mee vereenselwig. In haar Heupvuur-onderhoud kom ons byvoorbeeld die volgende opmerking teë (ter motivering van haar vertaling van "Mannetjies Roux"): "Soos baie *Afrikaners*, het ek ook 'n plaasagtergrond; ek wou hê dat Franse luisteraars aanklank vind by 'Tonton'" (LitNet s.j.).

Van Zyl Slabbert het in *Afrikaner/Afrikaan* die volgende vraag gevra: "Hoekom kan 'Afrikaner' nie dui op alle Afrikaanssprekendes wat Afrikaans as taal wil bevorder deur met Suid-Afrika as 'n nasiestaat en met Afrika as 'n kontinent te identifiseer, sonder om hulle historiese wortels – hetsy Europees, oosters of uit Afrika – te misken nie?" (Slabbert 1999:60). Inderdaad, hoekom nie? Maar ons weet vandag, effens meer as tien jaar later, dat Slabbert hier (soos so vele ander kere in sy lewe) sy tyd vooruit was. Die apartheidkonnotasies van *Afrikaner* is lank nie saam met die oranje-blanje-blou en die Nasionale Party begrawe nie; bevrydende bedoelings ten spyte, het *Afrikaner* in die post-1994-Suid-Afrika grotendeels witvellig¹⁴ gebly, 'n assosiasie waaraan *Afri-Frans* (helaas) nie ontkom nie. Maar afgesien van die hardnekkigheid van ras as identiteitskonstruk, is daar darem – was daar nog altyd – taal, Afrikaans. Ten minste wat die sentraliteit van laasgenoemde in die "*Afrikaner*"-identiteitskonstruk aanbetref, is Slabbert se versugting hier bo in 'n groot mate werklikheid, en sou mens dit selfs in verband kon bring met die sieninge van diegene wat polities gesproke radikaal van hom skyn te verskil – soos Dan Roodt:¹⁵"Suid-Afrika is vir my nie in die eerste plek sy berge en vlaktes nie. My wesenlike vaderland, as ek Camus mag aanhaal, is my taal. Ek bestaan net in die taal; net vir die taal (Hennie Aucamp, *Enkelvlug*, goedkeurend aangehaal in Roodt 2000:98).

Afri-Frans bied ons dus juis 'n vertaling van 'n identiteit wat wesenlik (reeds) 'n taal is. Maar pleks van vertaal na 'n doeltaal, 'n "nuwe" taal ("blaas ons nuwe lewe in ons eie kultuur, hoor ons dieselfde verhale met nuwe ore") is die beweging in werklikheid terug na die bron, *terug verby die bron*, nie soseer die brontaal, Afrikaans, nie (ons het egter wel die belang van die "hervertalings" opgemerk), maar die vergete, inderdaad *fiktiewe* brontaal; dié brontaal, verdwene êrens in die *Afrikaner* se geskiedenis, wat die brontaal kón gewees het, miskien selfs móés gewees het. In 'n onderhoud waarin sy uitwei oor haar persoonlike betrokkenheid by Frans en vertaling, veral met die oog op *Afri-Frans*, word die vertaler soos volg aangehaal: "French has a magical kind of attraction. Afrikaans-speaking people tend to have an unexplained connection with the French language. Maybe it has to do with its [Afrikaans] French roots" (Bloem s.j.).

Maar Afrikaans het nie Franse wortels nie, nie regtig nie.¹⁶ Dit sou egter foutief en onregverdig wees om die vertalersuitspraak wat ek hier aangehaal het, te beskou as 'n wetenskaplike stelling; intendeel, dis 'n stelling van identiteitsinname, van etnisiteit. Dis die soort uitspraak wat ons almal (myself inklusief) gereedlik en met regverdiging kan maak binne groepsverband. Wat hier saak maak, is nie die objektiewe "feite" nie, maar die gevoelde – verbeelde, versinnebeelde – verbintenis. John Edwards haal Max Weber (1968:389) aan om hierdie punt duidelik te stel: "Ethnic membership [...] differs from the kinship group precisely by being a *presumed* identity'. Ethnicity, then, is seen above all as a matter of belief" (Edwards 1985:8).¹⁷ Hierdie "presumed" identifisering is egter alles behalwe arbitrêr: "[T]he subjectivity here is not completely arbitrary but is, like the more material or objective perspective, based upon ancestry. There must be *some* real linkage, however much change groups and individuals have undergone, between past and present" (Edwards 1985:8).

In die afwesigheid van die taal self, wat reeds etlike eeue gelede "vreemd" geword het, van watter "verbintenis" sou daar sprake wees tussen die Franse taal en die Afrikaanse (meer bepaald, Afrikaner-) identiteit? Hier is Edwards se onderskeid tussen die kommunikatiewe en die simboliese funksie van taal van hulp. "The basic distinction here," voer hy aan, "is between language in its ordinarily understood sense as a tool of communication, and language as an emblem of groupness, as a symbol, a rallying-point" (Edwards 1985:17).

In 'n breedvoerige doktorsale studie oor die "sosio-linguistieke" verhouding tussen Frans en Afrikaans, beperk Olivier Fléchais hom nie net tot 'n "genetiese" invloed van Frans nie (via die Hugenote),¹⁸ maar kom hy tot die gevolgtrekking dat Frans, as "garante de la noblesse de l'afrikaans" (letterlik: as waarborg vir die adellike van Afrikaans) 'n fenomenologiese en epistemologiese – en in daardie sin: versinnebeelde, simboliese – invloed op Afrikaans het (Fléchais 1999:302). In dieselfde perspektief vervul Frans teenoor Afrikaans die historiese funksie van "étalon de positivité" (standaard van positiwiteit – Fléchais 1999:283). Fléchais steun swaar op die geskrifte van S.J. du Toit en die laat 19de-eeuse taalnasionaliste ter ondersteuning van sy argument, en gee geen aandag aan sê nou maar Oranjerivierafrikaans of Kaapse Afrikaans (sien Van Rensburg 1997), wat buite die dampkring van Afrikanernasionalisme geval het nie. Die sleutel tot hierdie "teenwoordigheid" van Frans binne *Afrikaner*-Afrikaans is die Calvinisme, en dan meer bepaald dié van die Hugenote eerder as dié van die Nederlanders: anders as laasgenoemde, het die Hugenoot-vlugtelinge vir hulle godsdienst gely. Fléchais (1999:277) stel dit onomwonde: "'Les Huguenots déterminent ce qu'est l'Afrikaner aujourd'hui" (Die Hugenote bepaal wat die Afrikaner vandag is).

Hierdie stelling van Fléchais is ongetwyfeld oordrewe.¹⁹ Hoewel die beeld van 'n Hugenoot-herleibare "lydende Calvinisme" wel deeglik na vore kom in Afrikaner-identiteit – en in die liedjies van Afri-Frans (vgl. Morgan se aangehaalde verwysing na "gestrenge godsdienstigheid") – kan die simboliese teenwoordigheid van Frans ewe goed teruggevind word op die vlak van die taal self; nie "binne" die taal as "wortels" nie, maar juis op daardie vlak waar die simboliese op sy duidelikste spreek: eiename. Hier bly dit merkwaardig dat soveel as 'n derde van Afrikanervanne van Franse oorsprong is (Alant 2004:114), en waarby mens 'n veertigtal plaas- en plekname kan voeg van die ekonomiese (maar by uitstek, binne Afrikaner geleedere, *kulturele*) – hinterland van die Wes-Kaap (Coetzee 1994:7). Wat steek in 'n naam? Malan, Du Plessis, De Klerk, Roux, Retief, Viljoen ...? Giliomee (2003:11) stel die punt dat "[d]escendants of the Huguenots were to establish positions of leadership in

Afrikaner society out of all proportion to the numbers of the original immigrants". 'n Besliste deel van die simboliek van Frans binne Afrikaner-identiteit is uiteraard die simboliek van, nie soseer mag nie, maar 'n soort "geldigheid" wat met leierskap en mag verband hou.²⁰

Verlore mag?²¹ Maar die nostalgie van Afri-Frans vir die "ou" liedjies van die afgelope dekades is nie net 'n nostalgie vir die verlore brontaal nie, dit is ook 'n nostalgie vir die verlore land, die verlore kontinent, 'n versugting wat inderdaad reeds treffend teenwoordig is in 'n spesifieke parateks van *Afri-Frans*, die omslae van die twee CD's wat, soos reeds genoem, deur Stella Olivier ontwerp is.²² Maar weer eens: Wat steek in 'n naam? Die benaming Afri-Frans gee hier reeds by uitstek 'n aanduiding van die nostalgie wat op die spel is. Normaalweg dui die titel, as naamwoord, op die verbintenis tussen twee tale, Afrikaans en Frans, wat ook die vertalingsaksie verteenwoordig. Die *Afri*- kan egter ook op die kontinent, Afrika, dui, veral wanneer mens *Afri-Frans* sou hoor as byvoeglike naamwoord, in byvoorbeeld: "So-en-so (se identiteit) is Afri-Frans" (vergelyk hier Engelstalige terme/begrippe soos *Afro-Caribbean*, *Afro-Asian*, e.a.). Natuurlik kan *Afri*- ewe goed dui op *Afrikaans*, nie primêr as taal nie, maar as taalgewone identiteit: "Ek is Afrikaans (en Frans)"; maar *Afri*- hou *minstens die moontlikheid in van Afrika*: "Ek is ... van Afrika (en Frans)."

Dit bring ons juis by die probleem (en wat ook Slabbert se dilemma was in sy aangehaalde definisie van *Afrikaner* as iemand met wortels "hetsy Europees, oosters of *uit Afrika*": Afrikaans wat, ironies genoeg, juis die naam van die kontinent dra, beskik nie oor 'n byvoeglike naamwoord wat die kontinent as identiteitskonstruk kan beskryf nie.²³ Frans het (*Je suis*) *africain*, Engels (*I am*) *African*; maar in die geval van "Afrikaans" as byvoeglike naamwoord *het die taal letterlik die land verdryf*, sodat Slabbert verplig was om 'n ander, lomper konstruksie te gebruik: "uit Afrika". *Afri-Frans* het dus die moontlikheid van 'n *spesifieke* behorendheid tot Afrika (in Engels: *African*) wat "Afrikaans" nie het nie, of eerder êrens op die pad van Afrikaanse / Afrikaner-identiteitswording prysgegee het.

Dit bring ons by ons derde produsent van *Afri-Frans*, naamlik die sangeres, Maud Rakotondravohitra. (Hoewel sy self hierdie naam gebruik en ook onder dié naam op die CD se inligtingsblad erkenning kry, gebruik die *Afri-Frans*-projek se verskillende inligtingstukke in die pers en op die internet merendeel die naam Maud Myra, soms afgewissel met Myra Maud.) Soos Maree (in Britz 2010) verduidelik, was sy een van enkele sangers wat 'n "musiekkontak in Duitsland" aan hom voorgestel het – "Maud se ryk stem en sensitiewe aanslag is presies waarna ek gesoek het." Die musikale grondslag vir Maree se keuse van Maud Rakotondravohitra hou klaarblyklik ook verband met haar veelsydige agtergrond as jazz-sangeres, wat, in die woorde van een van die bekendstellingstukke, Maree in staat sou gestel het om die projek te "posisioneer" in "an open international arena rather than categorising the artist, music or location" (Rekordz s.j.).

Musikaal gesproke is Rakotondravohitra dus geskik vir die soort klank wat Maree (in Britz 2010) vir *Afri-Frans* in die oor het, wat in 'n groot mate 'n soort "wêreldklank" is. Morgan praat op haar beurt van *Afri-Frans* as "wêreldmusiek"; hier is dit egter nie slegs musikale oorwegings wat 'n rol speel nie, maar ook identiteit: "Wanneer die bronteks, die vertaler en die meeste van die musici Afrikaans is, maar die teikentaal Frans en die sangeres Frans-Malgassies,²⁴ is dit 'n vorm van wêreldmusiek?" (Morgan 2010a).

Identiteit, spesifiek die sangeres s'h, kom ook aan bod in een van Morgan se onderhoude oor Afri-Frans.²⁵ Seker die bekendste teks van Afrikaner-nasionalisme, "Die Stem", is, soos aan die begin vermeld, ingesluit op *Afri-Frans 2*. In die onderhoud word Morgan só aangehaal: "It ['Die Stem']is sung beautifully by Maud Myra. I remember her having doubts about singing the old Afrikaans National Anthem in French, because she's a black girl from France. She asked us, 'Isn't this wrong in the new South Africa?'. We assured her that it has got nothing to do with politics, but we didn't want the lyrics to disappear completely. In the end, it turned out beautifully" (Bloem s.j.).

Maar Rakotondravohitra, wat in die *Afri-Frans 1* dokumentêre video laaste (ná die ander produsente) aan die woord kom en op dié manier – benewens haar rol as sangeres: die stem van Afri-Frans – die projek as't ware konsepsioneel "saamvat", se eintlike waarde is duidelik nie tot die estetiese beperk nie. In 'n latere onderhoud, ten tye van haar besoek aan Suid-Afrika, sou sy haarself nie net met Afrika identifiseer nie, maar ook Afrikaanse musiek onomwonde deel maak van Afrika: "Ek het 'n band met Afrika. My wortels is hier en ek identifiseer met die vasteland se kulture. Wanneer ek Afrika-musiek hoor, klink dit bekend. Ek verstaan dit; ek vóél dit" (Inspirasie s.j.). In die dokumentêre video verwoord sy Afrikaans die taal ás identiteit, ás land:

Touching another culture and also travelling through the words and the music, knowing the history of the songs [...] The words *translated from South African into French* were really inspiring to me, because it's really different, the way words are put together, and it simply took me somewhere else, to places I created and imagined [...]. (My kursivering)

Morgan haal dieselfde passasie aan binne die konteks van haar slotbeskouing van *Afri-Frans* as wêreldmusiek en vertaling as "reisliteratuur". Tussen hakies plaas sy, na die woorde "translated from South African": "[sy bedoel Afrikaans – NM]". Natuurlik "bedoel" Rakotondravohitra Afrikaans, maar het sy nie hier, instinktief, die beste van almal verwóórd waaroor *Afri-Frans* éintlik gegaan het nie? Vertaling wat 'n nostalgiese versinnebeelding van taal, 'n verbeelding van identiteit geword het. Dit het gegaan oor die Afrikaner se kultuur wat jy as nuut sou kon vertaal, die Afrikaner se taal, Afrikaans, wat jy jou as "Afri-Frans" sou kon voorstel – en vandaar die Afrikaner se identiteit, sy land, wat eens op 'n tyd doodeenvoudig "Suid-Afrikaans" was, Afrikaans was.

5. Ten slotte: Afrikaners is nostalgierig en dan kyk hulle ... vorentoe

In 'n stadium was Afrikaans as't ware sinoniem met 'n land (Suid-Afrika-ans) en met 'n kontinent (Afrika-ans). Ten minste vir ons. Dat ons nou, byna 20 jaar na 1994 en midde-in 'n globaliserende wêreld, nog stééds daarna sou terugverlang, is nie juis verbasend nie. Nostalgie as 'n vorm van beide kulturele en politieke handhawing in oorgangsamelewings is 'n onderwerp wat die afgelope tyd heelwat aandag geniet. Soos die titel van 'n onlangse sosiologiese verhandeling dit stel: nostalgie verwys na "States of (be)longing" (Nikitin 2012).²⁶

Wat wel verbasend is – en binne die nostalgie-konteks onverwags – is die feit dat hierdie nostalgie voltrek kan word deur die proses van vervreemding wat 'n *bron*-gerigte vertaling soos Afri-Frans onderlê. Hierdie vreemd-making laat ons egter nie net "met nuwe oë", soos Maree dit stel, kyk na die ou bekende nie (vertaling na enige taal – vergelyk hier byvoorbeeld die *Afri-Spaans*- en *Afri-Talia*-CD's wat ná *Afri-Frans* gevolg het – sou so 'n doel kon bereik); dit stimuleer tegelykertyd die soort *kollektiewe geheue* wat juis van belang is in nostalgie (Nikitin 2012:12) en wat, in die geval van Afri-Frans, ons "geheue" is van Frans: die simboliese aard van Frans as deel van die Afrikaner-identiteit. Die vreemde is tegelykertyd die verbeelde – en vergete – oerbekende. Op hierdie manier is die nostalgie van Afri-Frans nie net 'n bevestiging van (bekende) identiteit nie, maar inderdaad 'n soort vernuwing daarvan.²⁷

Dat die *Afri-* van *Afri-Frans* meer geredelik op *Afrika* sinspeel as op die *Afri-* van *Afrikaans* (in Afrikaans, soos ek geargumenteer het, het die kontinent – die kontinent as identiteit – as't ware verlore geraak in die taal), is natuurlik ironies: deur *Afri-Frans*, wat per slot van rekening in Frans is, vind ons onself terug as Afrikane. Maar hierdie nostalgie is streng gesproke nie 'n koloniale nostalgie nie; anders as in ander dele van die Afrika-vasteland kan mens nie die nalatenskap van die Franse taal hier te lande onomwonde koppel aan Franse kolonialisme nie. Om die waarheid te sê, is die nostalgie vir Afrika wat *Afri-Frans* via Frans verwoord, nie juis óók, in die hedendaagse postmoderne, globaliserende wêreld, op 'n manier toekomsgerig nie?

Dit bring my by die titel van hierdie artikel. Natuurlik is "Afrikaners is nostalgierig" 'n tong-in-die-kies, ironiese woordspeling op 'n ou stereotipe: "Afrikaners is plesierig". Maar waar "Afrikaners is nostalgies" onomwonde sou dui op die hunkering na wat verby is (en die "plesier" – plesierigheid – van ons herinneringe na toeka), is "nostalgierige" Afrikaners juis "gierig" vir wat nog kom, kyk hulle deur die verlede ... vorentoe. Dit is hierdie beweging waarvan *Afri-Frans* die vaandeldraer is, en waardeur dit die Afrikaanse nostalgie-genre 'n nuwe lewe gegee het.

Bibliografie

Alant, J. 2004. *Parlons afrikaans*. Parys: L'Harmattan.

Anidjar, G. (red.). 1985. *Acts of religion*. Londen, New York: Routledge.

Bach, D. (red.). 1990. *La France et l'Afrique du Sud: histoire, mythes et enjeux contemporains*. Parys: CREDU-Karthala.

Berman, A. 1988. De la translation à la traduction. *Traduction, Terminologie, Rédaction*, 1(1):23-40.

Bezuidenhout, A. 2004. Skielik is jy vry: Die lewe en musiek van Koos du Plessis. LitNet. <http://www.oulitnet.co.za/roof/roof16.asp> (2 Oktober 2012 geraadpleeg).

- Bloem. s.j. <http://bloem.getitonline.co.za/component/content/article/34-people/609-formidably-french> (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Boym, S. 2001. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.
- Britz, E. 2010. Afri-Frans projek oortref stoutste verwagtings. *Beeld*, 19 Maart. <http://www.beeld.com/Vrydag/Nuus/Afri-projek-oortref-stoutste-verwagting-20100318-2> (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Casanova, P. 2004. *The world republic of letters*. Vertaal deur M.B. Debevoise. New York: Harvard University Press.
- Coulon, V. en X. Garnier. 2010. *Les littératures africaines. Textes et terrains / Textwork and fieldwork. Hommage à Alain Ricard*. Karthala: Bordeaux.
- Coetzee. A. 1994. Die Kaap se Franse plaasnaam-erfenis. In Olivier en Coetzee (reds.). 1994.
- Cronin, M. 2006. *Translation and identity*. Londen, New York: Routledge.
- Delisle, J. en J. Woodsworth (reds.). 1995. *Translators through history*. Amsterdam: John Benjamins.
- Derrida, J. 1985. Des Tours de Babel. In Anidjar (red.). 1985
- . 1996. *Le Monolinguisme de l'autre*. Parys: Galilée.
- Edwards, J. 1985. *Language, society and identity*. Oxford, New York: Basil Blackwell.
- Even-Zohar, I. 1990. Polysystem theory. *Poetics Today*, 11(1):9–44.
- Fléchais, O. 1999. Le français et l'afrikaans: études sociolinguistiques 1876-1994. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Université de Rouen.
- Fouché, M. 2012. Vertaling en die kindervers. 'n Vergelykende studie van Afrikaanse en Franse vertalings van geselekteerde humoristiese Engelse kleuter- en kinderverse. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Universiteit Stellenbosch.
- Gentzler, E. 2001. *Contemporary translation theories*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Giliomee, H. 2003. *The Afrikaners, biography of a people*. Kaapstad: Tafelberg.
- Hatim, B. 2001. *Teaching and researching translation*. Harlow: Pearson Education.
- Humanities. s.j. http://humanities.ufs.ac.za/dl/userfiles/Documents/00001/1024_eng.pdf (9 Julie 2012 geraadpleeg).

- Inspirasie. s.j. <http://www.sarie.com/inspirasie/dit-laai-jou-dink/myra-maud-van-afri-frans> (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Konsep. s.j. <http://www.Afri-Frans.co.za/Konsep.html> (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Kriel, M. 2000. 1875/2000 Paarl/Hammanskraal. "Om te staan vir (ons nasie se belange en ons taal". *Fragmente*, 6:121–34.
- LitNet. s.j. *LitNet Akademies*-heupvuur: Francis Galloway gesels met Naòmi Morgan. http://www.argief.litnet.co.za/cgi-bin/giga.cgi?cmd=cause_dir_news_item&cause_id=1270&news_id=80607&cat_id=1536 (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Morgan, N. 2010a. Van (luister)liedjie tot chanson: 'n oorsese reis in vertaling. *LitNet Akademies*, 7(1):1–41. <http://www.litnet.co.za/Article/van-luisterliedjie-tot-chanson-n-oorsese-reis-in-vertaling> (2 Julie geraadpleeg).
- . 2010b. Le projet "Afri-Frans": tissant des liens entre l'Afrique du Sud, la France et Madagascar. In Coulon en Garnier (reds.) 2010.
- Myra, Maud. 2009. *Afri-Frans*. Odyssey Records. *Afri-Frans*-dokumentêr.
- Nienaber, G. (red.). 1984. *Vroeë opvattinge oor Afrikaans as taal*. Johannesburg: Perskor.
- Nikitin, V. 2012. States of (be)longing: The politics of nostalgia in transition societies. Ongepubliseerde MA-verhandeling, Universiteit van KwaZulu-Natal, Durban.
- Nord, C. 2001. Loyalty revisited: Bible translation as a case in point. *The Translator*, 7(2):185–202.
- Olivier, G. en A. Coetzee (reds.). 1994. *Nuwe perspektiewe op die geskiedenis van Afrikaans*. Pretoria: Southern Boekuitgewers.
- Raidt, E. 1976. *Afrikaans en sy Europese verlede*. Kaapstad: Nasou.
- Rekordz. s.j. <http://www.rekordz.co.za/shop/24-afri-frans-maud-myra>http://www.artlink.co.za/news_article.htm?contentID=25060 (2 Julie 2012 geraadpleeg).
- Roodt, D. 2000. Die nuwe a-patriotisme. *Fragmente*, 6:98–103.
- Sienaert-Van Reenen, M. 1988. *Die Franse bydrae tot Africana-literatuur 1622–1902*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Slabbert, F. Van Zyl. 1999. *Afrikaner Afrikaan. Anekdotes en analise*. Kaapstad: Tafelberg.
- Toury, G. 1995. *Descriptive translation studies and beyond*. Amsterdam: Benjamins.
- Van Coller, H.P. 2009. *Tussenstand. Letterkundige opstelle*. Pretoria: Van Schaik.

- Van Rensburg, M. (red.). 1997. *Afrikaans in Afrika*. Pretoria: Van Schaik.
- Venuti, L. 1995. *The translator's invisibility: A history of translation*. New York, Londen: Routledge.
- Venuti, L. (red.). 2004. *The translation studies reader*. New York, Londen: Routledge.
- Vermeer, H. 1987. What does it mean to translate? *Indian Journal of Applied Linguistics*, 13(2):25–33.
- . 2004. Skopos and transmission in translational action. In Venuti (red.) 2004.
- Weber, M. 1968. *Economy and society*. New York: Bedminster.

Eindnotas

- ¹ Andries Bezuidenhout motiveer die "klassieke" status van Koos du Plessis binne Afrikaanse musiek (Bezuidenhout 2004).
- ² Die volksliedjie is "Al lê die berge nog so blou", maar daar is ook 'n bekende weergawe daarvan, gesing deur Johannes Kerkorrel.
- ³ In baie van die liedjies stem die sanger en komponis ooreen. Vir 'n volledige lys van die liedjies tesame met hulle komponiste, sien Morgan 2010a.
- ⁴ Statisties is die aantal Afrikaanssprekende kinders wat Frans op skool leer, onbeduidend. Slegs enkele, oor die algemeen besonder wel-af (en oorwegend Engelssprekende) skole in die grootste stede, by uitstek in die Wes-Kaap en Gauteng, bied Frans as skoolvak aan. Hoewel die meeste Suid-Afrikaanse universiteite kursusse in Frans aanbied, is daar slegs 'n paar universiteite waar die getal studente wat Frans leer, in die honderde getal kan word, en dan is dit in elk geval inleidende, "basiese" kursusse wat die groot gros – twee derdes tot soveel as 80% – van die studentetal uitmaak. Afrikaanssprekende studente is 'n klein minderheid binne hierdie groep, met die moontlike uitsondering van enkele "tradisioneel"-Afrikaanse universiteite. (Inligting verkry via gesprekke binne die Vereniging van Franse Studies in Suider-Afrika, algemeen bekend onder sy Engelstalige akroniem AFSSA.)
- ⁵ Hierdie idee kan in 'n groot mate herlei word na Jacques Derrida se begrip van die *monolanguie* ("monotaal") wat taal poneer as iets wat per definisie buite die verhouding van persoonlike behorendheid val (jy behoort nie aan 'n taal nie; ewe min behoort 'n taal aan jou, is 'n taal joune). Gebruik van 'n taal, hetsy in spraak of op skrif, kom gevolglik neer op 'n *traduction absolue* ("absolute vertaling"), in soverre die taal uitsluitlik as 'n *langue d'arrivée* (doeltaal) na vore kom, *maar in die volkome afwesigheid van 'n brontaal* – 'n soort "vertaling vanuit die taalniet" dus. In dié sin verteenwoordig die vertalingshandeling dus verwoording – die skeppingshandeling in taal – in die algemeen (Derrida 1996:116–7).

Steeds in hierdie verband is dit miskien juis interessant dat die vertaler ook vandag meermale gesien word as 'n skrywer, in die sin van 'n "herskrywer" (sien Hatim 2001:62) en – miskien veral – 'n "ghost-writer" (spookskrywer) (Nord 2001:190).

⁶ Berman steun hier op die *Webster*. Hierdie betekenis sluit ook aan by die onderskeid, in Frans, tussen *traduction* en *translation*. Vir 'n deurdringende bespreking van die twee begrippe, sien Berman 1988.

⁷ Of daar van die begin af eenstemmigheid was binne die projek oor byvoorbeeld Maree se keuse van liedjies, weet mens nie. Dit is egter insiggewend dat Morgan 'n gedeelte van die artikel waarin sy verslag doen oor haar vertaling van die liedjies wy aan die feit dat die projek 'n "eenheid" sou wees, en sy onderstreep dat Maree se keuse, hoewel nie "tematies of kanoniserend van aard" nie, tog baie sin maak "uit 'n uitvoerendekunste- en bemarkingsperspektief" (Morgan 2010a).

⁸ In haar insetsel op die video lê Olivier juis klem op die oorwegend nostalgiese aard van die *Afri-Frans*-liedjies, 'n insig wat sterk aansluit by die tema van hierdie artikel.

⁹ Maree het van die begin af beoog om die beginsel van die vertaling van Afrikaanse liedjies ook na Spaans en Italiaans uit te brei, met *Afri-Frans* as die loodsprojek. *Afri-Spaans* is in 2010 vrygestel en *Afri-Talia* (Afrikaanse liedjies in Italiaans) ongeveer 'n jaar later. Ek bepaal my in hierdie artikel uitsluitlik by die betekenis van die vertalings van Afrikaans na Frans.

¹⁰ In die lig van Maree se doelstelling om "nuwe lewe in ons eie kultuur [te blaas]" en "dieselfde verhale met nuwe ore te hoor", sou mens kon argumenteer dat die eintlike doel van *Afri-Frans* vertaalkundig gesproke nie soseer die vertalings in Frans is nie, maar die *hervertalings* van die vertaalde teks vanuit Frans na Afrikaans, wat, soos reeds genoem, ingesluit is in die CD-inligtingsblad. Die Afrikaanssprekende doelpubliek (wat die éintlike doelpubliek is) word daardeur in staat gestel om, letterlik, "dieselfde verhale" met nuwe ore te "hoor", of ten minste te verstaan, deurdat die bekende liedjies in nuwe woorde, sinne en metafore *in Afrikaans* (terug)gelees kan word. Die doeltteksbenadering is dus in hierdie geval nie 'n doel nie, maar slegs 'n middel met die oog op die bronteks – wesenlik 'n bronteksbenadering. Sodanige doel sou egter binne die konteks van die *Afri-Frans*-projek beperk wees tot 'n hoogs gespesialiseerde mark, te wete diegene – studente in die literatuur en vertaalkunde – met 'n meer "tegniese" belangstelling in die vertalingsproses. Hoewel duidelik nie 'n primêre doel nie, sal hierdie "doel" tog tot sy reg kom waar *Afri-Frans* byvoorbeeld as hulpmiddel gebruik word in die onderrig van vertaalkunde, iets wat heeltemal waarskynlik is, soos Naomi Morgan inderdaad dan ook bevestig (LitNet s.j.).

¹¹ Die feit dat Morgan haarself plaas in die posisie van die "tipiese" vertaler wat deel is van die doelkultuur eerder as die bronkultuur, weerspieël natuurlik ook 'n sekere vertaalkundige realiteit, naamlik die feit dat daar uiters min sprekers is van die doeltaal, Frans, terselfdertyd deel van die Franse doelkultuur, wat die nodige kennis van die brontaal, Afrikaans, sou hê om 'n behoorlike vertaling van Afrikaans na Frans te doen. In vergelyking met 'n internasionale taal soos Frans is Afrikaans 'n "minderheidstaal", 'n status wat noodwendige implikasies vir sy vertalers het. Wat betref die vertaling van Afrikaans na Frans deur 'n vertaler wat deel is van die doelkultuur, sou mens nietemin die naam kon noem van Georges Lory, 'n Fransman wat Afrikaans geleer het (hy was verbonde aan die Franse ambassade in

Pretoria): hy het onder andere Breyten Breytenbach se *Kouevuur* (nie Koos du Plessis / Theuns Jordaan se werk nie!) in Frans vertaal (onder die titel *Feu froid*, 1983).

¹² Cronin (2006:53) verwys hier spesifiek na die vertaler Meryam Shirinzade, 'n Azerbaijiese immigrant in Dublin, Ierland.

¹³ Hierdie redenasie steun sterk op Cronin (2006:102) se siening van vertaling as 'n "activity that is vaguely fraudulent", wat verband hou met die enigszins verleidelike woordspeling tussen twee betekenisse van die Engelse werkwoord *forge*: "*translation ... [as] forgery and translation ... [as] the forging of the nation*" (Cronin 2006:103). Weliswaar het Cronin dit hier oor die geskiedkundige rol van die vertaler – as *forger* van die (nasionale) taal – in die wordingsproses van die (Wes-Europese) nasie: "to provide cultural legitimacy for the emerging nation through a close and unstinting involvement in the activity of translation" (Delisle en Woodsworth 1995:39–76, aangehaal in Cronin 2006:103), maar die sentrale metafoor kan met vrug toegepas word binne die konteks van 'n – valse – doelgeoriënteerde vertaling soos *Afri-Frans*. Hatim en Nord se konsepsies van die vertaler as onderskeidelik 'n herskrywer en 'n spookskrywer kan ook by hierdie gedagtelyn betrek word (sien eindnota 5).

¹⁴ Die *Afrikaner/Afrikaanse*-debat het teen die draai van die eeu op LitNet en in die pers hoogty gevier (Slabbert se aangehaalde "definisie" was inderdaad deel van die debat). Vir 'n oorsig van enkele aangehaalde besware van "swart" ("bruin") Afrikaanssprekendes téén die "breë" (inklusiewe) definisie van *Afrikaner*, sien Kriel 2000:129.

¹⁵ Roodt was in die laat 1990's tot vroeë 2000's een van die voorste debatvoerders oor die posisie van Afrikaans en die *Afrikaner* in post-1994-Suid-Afrika – ook (veral) op LitNet. Waar mens destyds Roodt en Slabbert sou kon lees binne min of meer dieselfde ideologiese ("links-liberale") diskoers, lyk dit vir my onmoontlik om Roodt *vandag* met byvoorbeeld Slabbert se deurlopende toewyding tot die aangehaalde "Suid-Afrika as 'n nasiestaat en Afrika as 'n kontinent" te assosieer.

¹⁶ Daar is vandag konsensus onder taalkundiges dat Frans geen noemenswaardige invloed op die ontstaan en ontwikkeling van Afrikaans gehad het nie. Van sintaktiese invloed is daar geen teken nie, in teenstelling met die eerste generasie taalnasionaliste (S.J. du Toit se "Eerste beginsels fan die Afrikaanse taal") se pogings om byvoorbeeld die Afrikaanse dubbele negatief aan die Franse negativeringingskonstruksie *ne ... pas* te koppel. Van leksikale invloed is daar ook bloedweinig sprake. Hoewel daar baie woorde van Franse oorsprong in Afrikaans is, het feitlik almal via 17de-eeuse Nederlands in Afrikaans beland; Franse woorde wat direk (via die Hugenote) in Afrikaans oorgedra is, is beperk tot die name van enkele vrugtesoorte. Sien in hierdie verband Raidt (1976:169–70) en Nienaber (1984). Vir 'n oorsig van die Franse betrokkenheid tydens die wordingsproses van Afrikaans, gemik op die Franse publiek, sien Alant 2004:104–15.

¹⁷ Sien ook in hierdie verband die siening van nasionalisme as 'n "imagined political community" (Edwards 1985:13).

¹⁸ Genealogiese studies het inderdaad bepaal dat Afrikaners 14,6% Hugenote-bloed in hulle are het (Sienaert-Van Reenen 1988:29).

¹⁹ Om my hier tot slegs twee vrae te beperk: as die simboliese funksie van Frans binne die Afrikaner-identiteit werklik so bepalend was/is as wat Fléchais voorgee, hoekom het Frans as skoolvak nooit gedy in Afrikaansmedium-skole nie, waar die "ander" Europese vreemde taal, Duits, deurlopend veel beter daaraan toe was? (Die groter maklikheidsgraad van Duits vir Afrikaanssprekendes – en daarmee saam 'n sekere kulturele affiniteit – is wel moontlik 'n faktor hierin soverre beide Afrikaans en Duits Germaanse tale is; tog is dit betekenisvol dat Frans as skoolvak heelwat meer aandag in Engelstalige as Afrikaanstalige skole gekry het.) En hoekom is daar géén bespeuring van Fransgesindheid by opeenvolgende generasies van Afrikanernasionaliste nie, waarvan heelparty tog wel in die buiteland (Brittanje, Duitsland, Nederland) gaan studeer het? Of is dit dalk dat hierdie *nasionalistiese* invloed juis só onderdruk is, binne die greep van die Afrikaner se toenemende beheptheid met ras – en vandaar met sy "Germaanse" aard? – dat dit later as 'n *teen-Afrikanernasionalisme* na vore gespring het in die één voorbeeld van Afrikaner-Fransgesindheid waarmee ons almal vertrou is, naamlik dié van Breyten Breytenbach, André P. Brink en die res van die Sestigter-beweging in na-oorlogse Parys? Vergelyk in hierdie verband Cronin (2006:122) se verwysing, in navolging van Casanova (2004), na Parys as, in vertaalterme, 'n "bridge-city".

²⁰ Familienaam verteenwoordig ook sosiale ordening. Giliomee (2003:11) wys juis daarop hoe die Hugenote-immigrasie, wat vir die eerste keer *gesinne* aan die Kaapkolonie gevestig het, tot 'n duideliker patroon van (Europese) endogamie aanleiding gegee het.

²¹ Volgens Naomi Morgan word minstens een van die liedjies op *Afri-Frans 1*, "Mannetjies Roux" ("Tonton avait une ferme en Afrique") somtyds polities geïnterpreteer "as 'n metafoor vir die Afrikaner se eksistensiële krisis aan die begin van die 1990's" (Morgan 2010a).

²² Die volgende simbole val veral op: 'n impressionistiese Eiffeltoring teen 'n goudgehalte, sonsondergang-agtergrond, met enkele figure, 'n pa en kinders, waarvan slegs die profiele sigbaar is, wat tas-in-die-hand – hulle is reisigers – daarna (terug?) kyk (*Afri-Frans 1*); 'n ietwat gebleikte Citroen ("Deux chevaux"), sekerlik die Franse weergawe van die nimlike Volksie of "Kewer" (*Afri-Frans 2*).

²³ Behalwe natuurlik om die kontinent te gooi oor die boeg van ras: swart.

²⁴ Rakotondravohitra is in Parys gebore, met 'n Malgassiese pa en Karibiese ma. Sy woon in Hamburg, Duitsland (Rekordz s.j.).

²⁵ Vgl. ook die titel van die artikel (Morgan 2010b) waarin Morgan die Afri-Frans-projek aan 'n Franssprekende akademiese (Afrika-literêre) publiek voorstel, en waarin identiteitsvorming – letterlik die "smee van bande" (*tisser des liens*) tussen Suid-Afrika, Frankryk en Madagaskar – sentraal staan. Laasgenoemde is duidelik 'n verwysing na Maud Rakotondravohitra se gedeeltelik Malgassiese oorsprong.

²⁶ Die studie handel oor nostalgie as 'n politieke verskynsel in twee vergelykbare oorgangsamelewings, Suid-Afrika ná apartheid en Rusland ná die Sowjetunie.

²⁷ Boym (2001) se onderskeid tussen refleksiewe en restoratiewe nostalgie is hierin van belang, met Afri-Frans wat duidelik tot eersgenoemde hoort. Nikitin som die verskil soos volg op: "Boym's reflective nostalgia critically appropriates and sometimes even celebrates

certain aspects of the past while accepting the impossibility of a return. It is playful, ironical and non-threatening [...] and manifests itself in artistic, creative and literary pursuits. By contrast, restorative nostalgia [...] is literal rather than literary; political, reactionary and, she suggests, inherently illiberal" (Nikitin 2012:14).