

Spiegeling en Verwonding: enkele bespiegelingen over Schoffeleers' tijdloosheid

Rijk van Dijk

"The highest capacity for producing similarities, however, is man's. His gift of seeing resemblances is nothing other than a rudiment of the powerful compulsion in former times to become and behave like something else. Perhaps there is none of higher functions in which his mimetic faculty does not play a decisive role."

Walter Benjamin, 'On the Mimetic Faculty' (1933).

Inleiding: spiegeling en spiritualiteit

Sedert de eerste ontmoeting tussen vertegenwoordigers van Westerse missie-organisaties en die van lokale Afrikaanse gemeenschappen hebben spiegels en bespiegeling een rol gespeeld in de reflectie op de Ander (zie voor een uitgebreide behandeling van dit thema Comaroff & Comaroff 1991: 170-198). We kunnen lang stilstaan bij de introductie, het gebruik en de perceptie van het object 'spiegel' als middel van communicatie, als gewild ruilobject in dergelijke contactsituaties en als reinigend medium waarin de werkelijke, pure reflectie van de Ander kon worden opgevangen. Zo nam bijvoorbeeld in de decennia voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog op verschillende plaatsen in de Zuidelijk Afrikaanse regio de spiegel een centrale plaats in in praktijken die als medisch syncretisme kunnen worden bestempeld. Een bekend voorbeeld is het gebruik dat de zogenaamde Bamuchapi, de heksenjagers van de Muchape-bewegingen die in deze regio in die jaren de ronde deden, maakten van spiegels (Richards 1935; Marwick 1950; Willis 1968; Ranger 1972: 12). Dorpelingen werden in lange rijen opgesteld en dienden één voor één voor een Bamuchapi te verschijnen die vervolgens kijkend in een spiegel duistere reflecties van de persoon trachtte op te vangen. Daarna kregen de dorpingen met witte kalk een cijfer op de rug geschreven als indicatie van de dosis van *mchape*, een rode drank, die zij tot zich moesten nemen om beschermd te zijn tegen hekserij en beheksing (Van Dijk 1996). Ook in de Kalele, de fameuze dans die vooral bekendheid genoot vanwege de parodie, de uitdrukkelijke spot die daarin bedreven werd met de koloniale gezagsdragers, de Westerse doktoren en verpleegsters en hun ideologie van hygiëne (zie Mitchell 1956: 3; Schumaker 1998: 11-16), kwamen spiegeltjes als verwijzing naar inspectie en innerlijke reinheid naar

voren. Spiegels brengen de waarheid aan het licht; in de reflectie wordt de werkelijkheid ontmoet, maar tevens geparodieerd.

Hoe fascinerend dit materiaal echter ook moge zijn, het object en medium 'spiegel' zal in deze bijdrage hoogstens een figuratieve en overdrachtelijke functie vervullen. Nadenken over de plaats van de spiegel in kosmologische percepties en syncretistische praktijken leidt ons veeleer naar een fenomenologie van spiegeling en bespiegeling in de context van het dieper exploreren van termen als reflectie en representatie, mimesis en verbeelding die in de religieuze antropologie een centrale betekenis zijn toegekend. Zo ook in Schoffeleers' werk, waarin op verschillende plaatsen pogingen tot een invoelend maar tegelijk holistisch 'Verfassen' zijn ondernomen. Daarover gaat deze bijdrage: zijn perspectief op religie als representatie en reflectie van een sociale structuur of een sociale werkelijkheid. Vergelijkbaar met de betekenis van de spiegel in de *mchape* en de Kalele bewegingen lijkt, vanuit dit Durkheimiaans perspectief, de werkelijke aard van de samenleving in haar reflectie tot klaarheid te komen. Religie als zinnebeeld van de maatschappelijke werkelijkheid heeft hier tegelijkertijd de betekenis van projectie als ook in wederkerige zin de functie van bestendiging, harmonisering en uitlaatklep voor de samenleving. Reflectie en catharsis, projectie en cohesie gaan in deze hand in hand. In Schoffeleers' werk wordt derhalve aan mimesis een teleologie toegekend en aan religie de functionele bevordering van sociale orde en harmonie toegedicht.

Tegelijkertijd vermengt Schoffeleers' teleologisch denken zich op enkele plaatsen nadrukkelijk ook met het nadenken over theologische vraagstukken waarin de antropoloog van het lokale zich uitspraken permitteert over de ordening van het universele. Het beste voorbeeld hiervan is *Twins and Unilateral Figures in Central and Southern Africa: symmetry and asymmetry in the symbolization of the sacred* (Schoffeleers 1991) waarvan de basis werd gelegd in een eerder uitgesproken inaugurale rede bij de aanvaarding van een hoogleraarschap aan de Universiteit van Utrecht. Dit spraakmakende artikel, dat onder meer felle discussies ontlokte bij een eerste presentatie daarvan op het Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual in 1989, plaatst bij elkaar zowel een sociaal wetenschappelijke analyse van de betekenis van mythen van halfmensen en tweelingen als mede het verlossingsverhaal van Jezus Christus. In grove lijnen is de strekking van het argument in dit artikel dat veel samenlevingen mythische figuren kennen die een essentiële functie vervullen in het oplossen van interne conflicten, rivaliteiten, spanningen en angsten waaraan zij zonder het verlossende werk van deze personages ten gronde zouden zijn gegaan. Genezing, heelmaking, verlossing en restoratie van de maatschappelijke orde wordt echter alleen

bereikt in deze mythische voorstellingen wanneer de Verlosser 'eenzijdig' wordt gemaakt, wordt 'ontspiegeld', dat wil zeggen ontdaan wordt van de lichamelijke symmetrie. Schoffeleers voert veel voorbeelden aan uit de Afrikaanse mythologie waarin halfmensen centraal staan of tweelingen waarvan een van de twee verdwijnt, gedood wordt of onderworpen wordt aan bijzonder kosmologische krachten en bovenaardse autoriteiten. Een verbazingwekkende rij van mythische figuren en personages uit diverse Afrikaanse culturen passeert de revue waarbij sprake is van een benadrukking van de lichamelijke asymmetrie van het personage dat als redder van een volk, een situatie optreedt. Zo bestaan deze figuren bijvoorbeeld uit half mens en half dier, of uit half mens en half hout, of zijn zij aan één zijde verminkt, gewond of verlamd. Dit doortrekkend naar de theologie, wijst Schoffeleers er vervolgens op dat ook Jezus bij Zijn lijden en sterven van Zijn lichamelijke symmetrie werd ontdaan door de wond in Zijn zijde, Hem toegedaan door een Romeinse soldaat die wilde controleren of Hij hangende aan het kruis reeds de geest had gegeven. Dat er na de steek in Zijn zijde zowel water en bloed uit de wond vloeide bevestigt volgens Schoffeleers slechts de symbolische kracht van de asymmetrie waarvan hier sprake is.

Alhoewel deze passage in het genoemde artikel tot de meeste bekritiseerde behoort van het gehele argument, levert de referentie naar deze Bijbelse teksten Schoffeleers de essentiële bouwstenen om het denken van Girard over de zondebok in de verklaring van eenzijdigheid te kunnen betrekken. Eenzijdigheid, zo stelt Schoffeleers, is vaak in Afrika gerelateerd aan transformatie; een veranderingsproces niet alleen gerelateerd aan het individu maar aan de sociale orde als geheel. Het gaat om mensen die reeds aan 'de andere zijde' geschouwd hebben, veelal mythische doodservaringen hebben meegemaakt, maar aan deze ervaringen een eenzijdigheid (verlamming, verminking, half-mensen/half-dieren etc.) hebben overgehouden. Dit maakt hen tot verworpingen in de bestaande menselijke samenleving, maar tegelijkertijd tot sluiswachters van een nieuwe orde. Genezers, zieners, sjamanen en diviners bezitten daarom vaak een element van eenzijdigheid; zij lopen lam, zijn ongehuwd, kunnen in mythische voorstellingen een andere gedaante aannemen tijdens de nacht, staan met een been in een wereld van duistere krachten en hebben in hun levensloop een lange periode van ziekte en gevechten met afflictieve krachten en occulte machten achter de rug. Kortom zij zijn 'gewonde genezers' (cf. Reis: te verschijnen; Eliade 1951).

Schoffeleers wijst erop dat in Zuidelijk Afrika veel genezers aan deze voorstellingen refereren en dat een analyse in termen van spiegeling en verwonding hem de sleutels tot verklaring in handen geven waarom

corporale asymmetrie, het ontbreken van spiegeling, veelal geassocieerd wordt met sociale harmonie en cohesie. Immers het tegenovergestelde leidt, althans in de Girardianse opvatting, tot rivaliteit en strijd omdat gelijkenis, volledige spiegeling van het ene individu door een andere, ook tot volstrekte gelijkenis zal leiden in wat begeerd wordt, en derhalve tot onoverkomelijke belangentegenstellingen, veelal resulterend in geweld. Hier leidt spiegeling tot wanorde, chaos en geweld, wat vaak gesymboliseerd wordt in lichamelijke symmetrie en in tweelingschap. Met andere woorden, spiegeling en ontspiegeling, symmetrie en asymmetrie vormen in zichzelf een afspiegeling van een sociale structuur, terwijl deze reflectie in wederkerigheid zijn invloed heeft op de mate waarin en de wijze waarop uiteindelijk sociale harmonie en cohesie hersteld zal worden.

In deze bijdrage wil ik het verschijnen van een jonge Malawiaanse vrouw centraal stellen die sinds 1985 snel faam maakte door een verrijzeniservaring die haar het gezag verschafte om als nieuwe religieus-morele autoriteit op te treden. Zoals zal blijken, voldoet zij op vele punten aan Schoffeleers' ideaaltypische beschrijving van mythische verlossers in Zuidelijk Afrika. Tegelijkertijd zijn er een aantal kenmerken die niet overeenstemmen met de proposities van Schoffeleers rond het begrippenpaar ontspiegeling en verwonding. Sinds 1991 heeft mij de vraag voortdurend beziggehouden waarom deze jonge vrouw, die als predikster en heksen-uitdrijver door verschillende grote steden en dorpen van Malawi rondging, niet op alle punten lijkt te passen in het model van Schoffeleers. Alhoewel ik zeker niet de rijkdom van Schoffeleers' beschrijvingen en fascinerende doorschouwing van een aantal Afrikaanse of zelfs universele mythische voorstellingen van hun glans wil ontdoen, roept juist het 'niet passen' van een concreet geval mijns inziens de mogelijkheden tot verdere verdieping op. Ik beschouw het als een privilege mijn ideeën te kunnen spiegelen aan die van Schoffeleers en de verwonding van genezers en verlossers dankzij hem met verwondering te kunnen begrijpen. In de volgende paragraaf wordt allereerst dieper ingegaan op de persoon van deze jonge vrouw en de context waarin zij actief werd als predikster. In de daaropvolgende paragraaf zal deze casus gerelateerd worden aan Schoffeleers' model van symmetrie, maar zullen tevens enkele noties rond het historisch reservoir van onbewuste, impliciete culturele ervaringen en kennisdomeinen aan de orde worden gesteld die in het gedrag en de uitingen van individuele personen, leden van een cultuur, kunnen worden waargenomen. In het geval van deze jonge vrouw lijken de elementen waarmee zij 'niet past' in het model van Schoffeleers vooral betrekking te hebben op de essentiële historische dimensie van haar culturele rol.

De conclusie gaat dan ook in op het probleem van tijdloosheid en historische specificiteit die de culturele afbakening van de door Schoffeleers beschreven fenomenen in de weg staat. Alhoewel dit een klassiek probleem van structuralistische studies betreft is er reden om aan te nemen dat postmoderne historische studies van verbeelding momenteel pogingen ondernemen een brug te slaan naar dergelijke symbolische analyses. Tijdloosheid in structuralistische studies zou daarmee nog slechts als een 'tijdelijk' probleem kunnen worden gezien en zou aan Schoffeleers' inzichten met terugwerkende kracht grote relevantie gaan schenken.

Linley Mbeta: van schoolmeisje tot morele hoedster

In 1978 wordt de aandacht van Schoffeleers gevestigd op het plotselinge optreden van jonge 'hagepredikers' die in Malawi vooral in de stad Blantyre van zich laten spreken. Kranten rapporteren over dit opmerkelijke verschijnsel waarbij jongemannen op hoge toon de samenleving de morele wacht aanzeggen. Vooral de oudere generatie moet het ontgelden als degenen die verantwoordelijk moeten worden gehouden voor het morele verval waarin de Malawiaanse samenleving zou verkeren. De religieuze boodschappen van de jonge predikers blijken erop gericht te zijn mensen tot publieke boetedoening en bekering te bewegen. Opvallend is dat dit verschijnsel zich voordoet tegelijkertijd met het ontstaan van de onrust op een aantal middelbare scholen, veroorzaakt door meisjes die aan plotselinge hysterische aanvallen lijken te lijden. Dat wil zeggen: in de kranten worden deze problemen in klinisch psychologische termen als histerie beschreven terwijl bij vergelijkbare gevallen in naburig Zambia nader onderzoek uitwijst dat het om een vorm van geestesbezetenheid kan die zich nog niet eerder op deze wijze in urbane situaties gemanifesteerd heeft (zie Alexander & Rau 1972).

Beide verschijnselen, bezeten schoolmeisjes en zedenpredikende jongens, lijken erop te wijzen dat zich tegen het einde van de zeventiger jaren belangrijke veranderingen aftekenen in de positie van de jongere generatie in de Malawiaanse samenleving. Dit is althans de wijze waarop Schoffeleers, op dat moment nog verbonden aan het Chancellor College van de Universiteit van Malawi te Zomba, aantekeningen maakt van wat zich hier manifesteert. Later kon ik dit uitwerken in mijn promotie-onderzoek (Van Dijk 1992).

Inmiddels is duidelijk geworden dat het verschijnsel van predikende jongeren zich ook elders heeft voorgedaan in Afrika en in z'n algemeenheid vooral begrepen dient te worden in de context van de opkomst van

charismatisch pentecostalisme. In Malawi is de minachting van deze religieuze stroming voor lokale tradities en gerontocratische sociale verhoudingen kenmerkend (Van Dijk 1992; 1993; 1995; 1998). Niet alleen van Malawi maar van andere landen in Afrika, zoals Ghana, Zambia, Nigeria en Zimbabwe wordt de opkomst sinds het begin van de zeventiger jaren over deze bepaalde vorm van Pentecostalisme en de invloed daarvan op de (urbane) jeugd gerapporteerd (zie voor Ghana; Meyer 1995; 1997; 1998; Hackett 1997; Gifford 1994; Van Dijk 1997; zie voor Zambia: Jonker: te verschijnen; zie voor Nigeria: Ojo 1988; Marshall 1991; 1993; zie voor Zimbabwe: Maxwell 1997). Schoffeleers' aantekeningen uit 1978 hebben zeker bijgedragen aan de ontwikkeling van een relatief nieuw terrein van studie, namelijk dat van urbaan pentecostalisme in Afrika. Een nieuw pentecostalisme welke in vele opzichten nauwelijks meer vergelijkbaar was met vroegere vormen van ruraal pentecostalisme zoals zich dat onder meer in het zuiden van Malawi gemanifesteerd heeft (zie Schoffeleers 1985). Een pentecostalisme ook dat zich in een verarmend Afrika vooral en nadrukkelijk zou gaan presenteren als de religie van het modernisme, de religie van vooruitgangsstreven waarin materieel succes, rijkdom en welvaart gezien zouden worden als resultante van rigide moraal, boetedoening en fundamentalistische Bijbel-opvattingen. Bovendien een pentecostalisme dat zich sterk afzette tegen wat als de arrogantie van de gevestigde missiekerken werd beschouwd, en het missie-christendom als 'dood', 'formeel' en 'irrelevant' van de hand wees. Schoffeleers' aantekeningen betroffen dus juist een opkomende groepering die alles uit de samenleving wilde verbannen wat hem zo na aan het hart lag; de lokale religieuze tradities waarin ruimte was voor zoveel diversiteit in kosmologische voorstellingen, mythes en symbolische handelingen; de lokale sociale verhoudingen waarin de ongeschreven macht van de ouderen centraal stond op weg naar hun positie in het pantheon van de voorouders; en de rol en de plaats van het missie-christendom waarmee Schoffeleers in de praktijk een liefde-haat verhouding ontwikkelde, maar waaraan hij op het niveau van universele uitspraken een diepe motivationele kracht ontleende.

De jonge predikers van Malawi, de 'Wedergeborenen' zoals ze genoemd worden, maakten zich van meet af aan niet bijzonder geliefd. Vaak zetten zij kleine organisaties op die een rol speelden in het bereiken van de voor hen zo belangrijke doelgroep, die van de opkomende urbane jonge middenklasse, bestaande uit scholieren, studenten en alle geschoolde jongeren die binnen het stedelijk bestel een arbeidsplaats gevonden hadden en dus tot de 'yuppen' gerekend konden worden. Zo was een van de belangrijke jonge predikers op het moment dat ik hem voor het eerst ontmoette in 1987 op 33-jarige leeftijd reeds opgeklommen tot bankmanager van een van de

filialen van de prestigieuze 'Commercial Bank of Malawi'. Zonder uitzondering hebben dergelijke jonge leiders van de beweging van Wedergeborenen een goede opleiding, zijn zij welbespraakt, belezen, en bekend met internationale contacten en houden zij hun talrijke volgelingen daarom onafhankelijkheid, rijkdom en overvloed voor. Familiehoofden hebben geen vat op ze; ze zijn voortdurend in staat zich te onttrekken aan verplichtingen jegens de familie, weigeren bij de zo belangrijke begrafenisplechtigheden aanwezig te zijn, bespotten rituelen die elementen van voorouderverering in zich dragen en veroorzaken niet zelden conflicten binnen de grootfamilies als geheel. Het is juist deze manifestatie van onafhankelijkheid als mede de religieuze overtuiging en legitimatie die daarachter steekt die voor veel jonge mannen en vrouwen uit de urbane samenleving van Blantyre en andere Malawiaanse steden zeer aantrekkelijk blijkt te zijn. Gedurende de tachtiger jaren groeit zowel het aantal pentecostaalse groepen als ook hun afzonderlijke aanhang snel. Daarbij neemt ook hun aanwezigheid binnen het publieke domein sterk toe door de grote manifestaties die zij organiseren (zogenoemde *rallies* en *crusades*), door de toegang tot de media en tot enkele organisaties voor evangelisatie, door hun productie van video's, cassettes, boekjes en pamfletten en door hun invloed op de grote scholieren en studenten organisaties in het land (met name de Student Christian Organisation of Malawi (SCOM)). Werden in de jaren zeventig scholen opgeschrikt door aanvallen van 'hysterie' onder scholieren, in de jaren tachtig zijn het de Wedergeborenen die binnen met name de kostschool-afdelingen tot rustverstoringen aanleiding geven. Schoolleidingen beklagen zich dan over de nachtelijke bijeenkomsten die georganiseerd worden waarin actief naar de 'invoering' van de Heilige Geest gezocht wordt in urenlange sessies van religieuze extase. In het bijzonder de scholen die onder kerkelijke leiding staan, hetgeen in Malawi vooral het geval is van rooms-katholieke en Presbyteriaanse zijde, wordt getracht deze 'wildgroei' in te dammen en de activiteiten van 'Wedergeborenen' te verbieden. Het meest bekende voorbeeld hiervan is de Stella Maris meisjes-kostschool in Blantyre die onder de hoede staat van de rooms-katholieke kerk die reeds in een vroeg stadium dergelijke religieuze verstoringen ondervond en elk contact van de scholieres met de Wedergeborenen poogde te verbieden.

In deze context van maatschappelijke onrust over de voortgaande activiteiten van fanatieke predikers doet zich in 1985 een opmerkelijk verschijnsel voor. In april van dat jaar verspreidt zich snel het nieuws door de stad dat in Blantyre's Mbayani-Township een meisje uit de dood is opgestaan. Op een zondagmorgen overleden aan een hevige maar kortstondige ziekte, waarbij haar lichaam al snel koud en stijf was geworden,

opende zij diezelfde avond plotseling de ogen. Alhoewel zij daarna nog drie dagen verlamd is, 'unable to help herself' zoals verschillende getuigenissen benadrukken, is zij op de vierde dag volledig hersteld en begint te spreken. Zij is, zo stelt zij, door God terug gezonden naar de Aarde om de mensen te gaan waarschuwen voor Zijn wraak. God heeft haar verschillende delen van hemel en hel laten zien en zij herkende op haar tocht enkele gezichten van hen die reeds in de hel gearriveerd waren en enkelen die daar nog zouden aankomen. De hel was een verschrikkelijke plaats, gelijk aan de plaats die heksen gebruiken voor hun nachtelijke uitpattingen waar mensenvlees wordt geconsumeerd, kinderen tot zombies worden veranderd en bloedverwanten met elkaar gemeenschap hebben. Zij komt terug naar de Aarde om zondaars van de weg te verlossen die onverbiddelijk naar deze plaats voert en met haar stem moet zij oproepen tot omkering, bekering en boetedoening. De kleine organisatie die zich onmiddellijk na deze gebeurtenissen rond haar vormt, zal in het Engels *Redemption Voice Ministries* gaan heten om te benadrukken dat haar stem een boodschap laat klinken met een voor de zondige Malawiaanse samenleving verlossende betekenis. Zij en haar 'ministry' krijgen vrijwel onmiddellijk nationale bekendheid. Niet alleen haar verrijzeniservaring en de boodschap die zij brengt, spreken tot de verbeelding van velen of roepen de ergernis op van anderen, er zijn ook diverse symbolische elementen in haar optreden en uitspraken die zij over zichzelf doet die de nodige reacties ontlokken.

Op de eerste plaats worden haar nog jeugdige leeftijd (15) en haar volstrekt onopvallende komaf door haar aanhangers onderstreept. Haar moeder was reeds op zeer jeugdige leeftijd overleden en haar vader, Joseph Mbeta, wist haar met haar zussen te onderhouden van een karig loontje dat hij als assistent verdiende bij een van de Aziatische dokters in de stad. Linley was op het moment van deze gebeurtenissen nog ingeschreven als scholiere van de lagere school afdeling van het Henry Henderson Institute (het is in Malawi niet ongebruikelijk dat jongeren zelfs tot hun 19 of 20ste levensjaar nog lagere school volgen). Wie had kunnen denken dat God voor een zo'n belangrijke morele missie een dergelijk meisje uit een onbeduidend milieu zou kunnen uitzoeken? En wie had kunnen denken dat iemand met zo weinig kennis van het geschreven woord, van exegese en retorica, zo begaafd en zo geïnspireerd uit de Bijbel kon citeren en daar morele lessen voor de samenleving uit kon trekken? Klaarblijkelijk is lange studie, boekenwijsheid en vertoon van status niet nodig om hetzelfde en zo niet beter te kunnen doen dan wat de 'dode' missiekerken al decennia trachtten te doen. Dikwijls begon Linley zelf met de grootste minachting te spreken over 'die oude mannen met hun uniformen aan', daarmee doelend op de pastoors en dominees van de gevestigde kerken. De groep rond Linley stak er

bijzondere moeite in om haar te laten spreken binnen kerken van de Church of Central Africa Presbyterian, de grootste en machtigste presbyteriaanse kerk in het land, met het oogmerk van 'onderaf' enige charismatische vernieuwing door te drukken. Op sommige lokaties leidde dit tot openlijk verzet en protest, op andere lokaties werd haar komst als rondtrekkende predikster met gejuich begroet.

Ten tweede werd haar wijze van optreden al snel controversieel, in het bijzonder de voortdurende stroom van beledigingen en verwensingen die zij uitte aan het adres van haar toehoorders. Vaak begon zij haar optredens met de mededeling dat God zondaars zwaar zal straffen en dat zij wist dat zij zich nu temidden van dronkaards, dieven, overspeligen en heksen bevond. Terwijl zij haar preken voortzette, stampvoetend met wild geschreeuw en gekrijs joeg zij vaak een schok door haar publiek wanneer zij stelde een hand uit de hemel te kunnen zien neerdalen die voor haar de ergste zondaars uit het publiek aan zou wijzen. Op haar aanwijzing haalden dan vervolgens helpers bepaalde mensen uit het publiek die bevolen werden voor Linley (een meisje nog maar!) neer te knielen. Linley stond er vervolgens op dat deze mensen hun zakken en tassen leegmaakten zodat zij de inhoud ervan kon inspecteren. Vaak nam ze daarbij van alles in beslag: sigaretten, pakjes bier (Chibukhu), messen, maar ook magische drankjes en amuletten (de zogenoemde *zitumwa*). Wanneer eenmaal een amulet gevonden was ging Linley over tot regelrechte bespottingen van allerlei hekserijpraktijken zoals die in veel verbeelding daaromtrent voorkomen. Deze bespottingen joegen meestal de koude rillingen door het publiek, omdat dit bovenal werd aangemerkt als het tarten van de duistere, occulte krachten waar heksen nu eenmaal over kunnen beschikken. Maar Linley daverde onverbiddelijk door en beschimpte haar publiek door bijvoorbeeld te roepen "jullie hebben allemaal vannacht in een orgie naakt gedanst en mensenvlees gegeten" daarmee doelend op de heksensabbat waarvan zij deed vermoeden dat velen daaraan hadden deelgenomen. Als ultiem vertoon van haar spirituele macht verbrandde zij vervolgens de geconfisceerde amuletten; amuletten waarvan ook zij wist dat er vaak grote sommen geld voor waren betaald aan de lokale 'producenten' daarvan, de *asing'anga*, en waaraan soms gruwelijke verplichtingen waren gekoppeld (zoals het moeten doden van een naaste verwant). Het uiteindelijke doel van deze 'reinigungsacties' van Linley en haar volgelingen was het tot bekering bewegen van de aanwezigen en het brengen van een krachtige spirituele praktijk waarmee en waardoor de mensen verlost konden worden van de greep die occulte machten op het leven hadden. De essentie van deze missie werd door velen vaak begrepen en toegejuicht, maar de brutale en bruuske wijze waarop zij dit bracht,

leidde menigmaal tijdens en na afloop van haar optredens tot grote verwarring zo niet consternatie.

Ten derde werd de ambivalentie rond haar persoon en wijze van optreden ook steeds duidelijker in de fascinatie die bij een groot publiek voor haar groeide. Het nieuws van Goddelijke roeping, haar optreden, haar spirituele krachten waarmee zij de purificatie van het kwade en het occulte kon afdwingen, verspreidde zich snel door het gehele land. Op het moment dat ik haar voor het eerst ontmoette, in 1987, ze was toen iets meer dan 2 jaar bezig in haar *Redemption Voice Ministry*, claimde zij dan ook reeds in alle 24 districten van Malawi gepredikt te hebben. Met andere woorden, ze had vele keren meer van Malawi gezien dan waartoe meisjes van gelijke leeftijd en komaf ooit de kans voor zouden krijgen. Maar hier lag tevens een andere bron van zowel fascinatie als ambivalentie; een jonge vrouw die rondreisde en niet getrouwd was en zich niet onder het gezag van enige man gesteld leek te hebben; noch een vader, broer, echtgenoot of oom. Toen Linley na haar doodservaring de ogen weer geopend had en was begonnen te spreken had zij direct al een bijzondere uitleg gegeven aan een belofte die zij aan God gedaan had. Bij haar terugkeer naar Aarde had zij moeten beloven 'nooit te zullen trouwen'. Als uitleg had ze gegeven, volgens de mondelinge overleveringen, dat ze 'Jezus reeds ontmoet had tijdens haar rondreis door de hemel'. Huwelijk is daarna niet meer nodig; ze is reeds 'gelost'. Teneinde deze status te kunnen weergeven trok zij bij elk van haar publieke optredens een lang wit gewaad aan. Ook haar achternaam, Mbeta, refereerde aan haar vrijgezellenstatus. Voor velen was deze persoonlijke opoffering om vooral als vrouw op zo'n jonge leeftijd reeds te kennen te geven nooit te zullen trouwen, en dus nooit nakomelingen te kunnen krijgen uit een erkende relatie, een hoogst opmerkelijke zaak. Aan de andere kant worden jonge ongetrouwde vrouwen die zich zo nadrukkelijk in het publieke domein ophouden in Malawi met de nodige achterdocht beschouwd en van lichte zeden beticht. Linley liet daarom vrijwel geen gelegenheid voorbijgaan om naast het ageren tegen drankgebruik, het roken, het omgaan met occulte krachten ook vooral prostitutie en overspeligheid aan de schandpaal te nagelen. Met name uitspraken van mannen als dat er 'geen auto rondrijdt zonder reservewiel', die een praktijk van buitenechtelijke relaties lijken te vergoelijken, worden door haar op de korrel genomen. Een meer fundamentele wijziging echter in de vigerende man-vrouw verhoudingen, als een soort feminisme, wordt door haar niet gepredikt.

Deze kenmerken leidden ertoe dat haar optredens vaak grote publieke gebeurtenissen werden met soms uitzinnige menigten. In het strenge Malawi, in die dagen met harde hand bestuurd door dictator Dr. H. Kamuzu Banda, was dit des te opmerkelijker, omdat vrijwel elke andere niet door het regime

georganiseerde publieke samenscholing vaak politieke problemen bleek te geven. Linley werd echter door het regime niets in de weg gelegd, haar optreden werd getolereerd, misschien zelfs wel gewaardeerd.

Later zou Linley dan ook in betere doen raken, vooral in materiële zin, wanneer zij door de politieke top van het land is opgemerkt en daar financiële ondersteuning van ontvangt. Dit vindt plaats in de laatste jaren van het Banda-regime toen inmiddels de eerste tekenen van een wens tot democratisering op sommige plaatsen in het land zichtbaar waren geworden, die uiteindelijk in 1994 zouden leiden tot beëindiging van de dictatuur. Vanwege haar connecties met het regime, welke haar zelfs de naam 'genezeres van Banda' opleveren (zie Van Dijk 1993), raakt Linley uiteindelijk in een isolement en verliest haar verbondenheid met de bredere beweging van Wedergeborenen. Opvallenderwijs, op het moment dat de stem van Linley Mbeta in het publieke domein verstomt, en haar aanvallen op de immoraliteit en op de oudere generatie niet meer worden gehoord, staat er in de centrale regio van Malawi een andere genezer op. Billy Chisuphe was een oude man van tegen de 80 die grote groepen mensen naar zijn woonplaats wist te trekken door het aanbieden van een nieuwe *mchape*: een nieuwe drank die tot reiniging van het individu kon leiden en zelfs mensen zou kunnen genezen van AIDS. In plaats van jeugdigen is het nu een oudere die een nieuwe moraliteit verkondigt, niet gebaseerd op het charismatisch pentecostalisme, maar op een innovatie van en wellicht ook nostalgie naar oudere symbolische, rituele praktijken. Alhoewel de beweging van Wedergeborenen na de democratische omwenteling van 1994 (zie Kaunda 1995; Newell 1995; Nzunda & Ross 1995) nog altijd in de urbane gebieden van Malawi van zich laat spreken, wordt er na 1995 in het publieke discours niet veel meer van Linley Mbeta vernomen.

Utopias en heterotopias: enige hulp van Foucault

Als we kijken naar de figuur van Linley Mbeta vanuit het perspectief van spiegeling en ontspiegeling, symmetrie en asymmetrie, zijn er een aantal kenmerken die overeenstemmen met hetgeen Schoffeleers schetst als symbolische karakteristieken van verlossersmythen in de Afrikaanse kosmologie. Schoffeleers wijst erop dat dood- en verrijzeniservaringen in de mythologie van verlossers essentieel zijn. Immers de voorouders liggen niet achter, maar liggen voor op het individu: zij zijn letterlijk reeds vooruit op de weg die ieder individu moet gaan en kunnen schouwen waar zij die achter hen liggen dat nog niet kunnen. Dit kenmerk van het niet-menselijke zien waar het normale menselijke zien ophoudt, is cruciaal voor de verlossers-

mytheme. Hieraan refereert ook Linley Mbeta met haar zien in hemel en hel, met het gaan van een weg die vooruit ligt aan gewone stervelingen, en het ontlenen van een religieuze legitimatie voor haar gezag aan deze ervaring. Verlossers gaan immers op reis, ondernemen vaak een moeilijke queeste en komen daarvan gehavend maar gelouterd terug. Linley's reis duurt precies van ochtendgloren tot avondschemering, dat wil zeggen gedurende een dag; terwijl gewone mensen kunnen zien bij daglicht wordt Linley meegenomen op een reis waar niet met gewone ogen kan worden gezien, maar waarvoor men dood, en het dus donker moet zijn. Linley keert terug, maar is verlamd. Verlamming is volgens Schoffeleers een voorbeeld van uiterlijke en corporale eenzijdigheid. Het voorbeeld uit de Bijbel van Jacob die tijdens de nacht met God vecht en daarvan bij het ochtendgloren met een gebroken heup terugkomt waardoor hij voortaan mank zal lopen, is volgens Schoffeleers een archetypisch voorbeeld van loutering die tot asymmetrie leidt. Behalve haar verlamming, *unable to help herself* zoals vaak werd onderstreept in de getuigenissen, kondigt Linley ook nog aan nooit te zullen trouwen. Naast corporale asymmetrie is hier sprake van een sociaal-symbolische asymmetrie: ze zal nooit haar volle, sociale bestemming bereiken. Tenslotte is er haar wijze van optreden dat in het geheel niet past bij haar leeftijd en status en haar bovendien in contact brengt met occulte krachten die gewoonlijk alleen maar door hen die 'gegroeid' en 'gerijpt' zijn, gemanipuleerd kunnen worden. Een jongere, een teenager nog, en bovendien een vrouw, is ongeveer de laatste waarvan men zou kunnen verwachten die over dergelijke 'gerijpte' krachten kunnen beschikken. Een krachtiger statement over religieuze missie en het doorbreken van gelijkenis, mimesis, met leeftijdsgenoten is nauwelijks mogelijk.

Toch zijn er een aantal facetten aan dit verhaal die ons moeten alarmeren om niet voetstoots het neo-structuralistische model van Schoffeleers van toepassing te verklaren op deze casus. Er zijn immers een aantal elementen die niet 'passen' en die juist daarom vraagtekens oproepen over de verklarende kracht van dit model. Op de eerste plaats is er het gegeven dat na een aantal dagen de verlamming bij Linley geheel blijkt te zijn verdwenen. Noch in de getuigenisverhalen noch in haar fysieke verschijning is er ook maar iets dat er op zou wijzen dat er sprake is van blijvende asymmetrie, van een blijvende ontspiegeling die de index zou moeten zijn voor haar specifieke religieuze autoriteit. Ten tweede blijft zij niet een miserabele figuur, een verworpene waar mensen eigenlijk liever niets te maken mee willen hebben, maar blijkt zij bij zeer velen tot de verbeelding te spreken. Ten derde, in plaats van verlossing te preken, zoals de naam van haar ministry 'Redemption Voice' zou doen vermoeden, verkondigt zij haar religieuze boodschappen op een dusdanige wijze dat een

utopie niet dichter binnen het bereik van mensen gebracht wordt. Zij verlost niet wezenlijk, maar bedreigt, beschimpt en beledigt, wakkert angst aan, beschuldigt mensen en laat veelal een grote mate van onrust, verlegenheid en verslagenheid achter. Uiteraard kan op functionalistische wijze aan haar optreden een cathartische waarde worden toegedacht, maar voor hen die het ondergingen was 'verlossing' eerder verder weg geraakt dan dichterbij gekomen.

Zoals vaker het geval is bij (neo-)structuralistische benaderingswijzen, is het fundamentele probleem in de verklaringsgrond het ontbreken van een historische dimensie. Schoffeleers' denken over spiegeling en ontspiegeling voegt vooral inzicht toe waar het de narratieve kosmologische referenties betreft over Linley's verrijzeniservaring en haar claims op religieuze autoriteit. Met andere woorden, de inzichten die hier ontstaan, hebben betrekking op de startfase van haar carrière en vooral op het symbolisch materiaal dat in het narratief wordt verwerkt om haar legitimatie op te bouwen.

Veelzeggend in dit symbolische materiaal is echter ook dat haar verlamming na drie dagen verdwijnt. Haar corporale symmetrie wordt weer hersteld en zij begint te spreken, en haar spreken wordt steeds krachtiger, feller, maar ook steeds beledigender en bedreigender. Met andere woorden, er is sprake van een korte 'incubatieperiode', waarna zij op ongehoorde wijze stem geeft aan een nieuw soort jeugdig moreel elan. Er is derhalve sprake van ontwikkeling, groei, maar ook van reflexiviteit en (sociaal-) historisch besef. Op dit punt zou veel te zeggen zijn over de zeer specifieke positie van de jongere generatie in het Banda van Malawi, de sociale, politieke en symbolische kaders die in het proces van postkoloniale staatsvorming geschapen waren voor het uitoefenen van gerontocratisch gezag in de samenleving. Ik verwijs echter voor een discussie van enkele van de culturele factoren daarin naar eerdere publicaties (Van Dijk 1992, 1995, 1998). Bovendien is het te gemakkelijk om Linley's optreden, de wijze waarop zij morele beschuldigingen uit aan het adres van ouderen, te zien en te interpreteren als een reflectie van een sociale werkelijkheid waarin de jongere generatie onderworpen is aan het machtsspel van de oudere. Dit zou immers alle verklaring, alle oorzakelijke factoren voor de vorm en inhoud van Linley's optreden leggen bij de 'werkelijkheid' van de ondergeschikte positie van jongeren in de samenleving, het discours van instrumentalisme waarin ze gevangen zouden zitten en het gebrek aan zelfbeschikking en eigen richting geven waarmee jongeren van dag tot dag geconfronteerd worden. Een dergelijke interpretatie van de vele facetten van Linley's symbolisch, ritueel handelen, gebaseerd op 'afspiegeling' van een sociale werkelijkheid reduceert symboliek tot eenrichtingverkeer en ontnemt symbolisch handelen

de eigen dynamiek. De kracht van Schoffeleers' denken rond de 'ontspiegeling' van verlossers-figuren is nu juist dat in zijn optiek de samenleving, de sociale werkelijkheid, verlossers- figuren opzettelijk schade toebrengt, verwondt of verstoot om uit een crisis te geraken. Het is dankzij de symbolische werking en ordening van deze verlossers-figuren, het offer dat zij bereid zijn te brengen, de persoonlijk schade die zij bereid zijn te dragen, dat de samenleving een utopisch weg in kan slaan. Schoffeleers zegt hierover onder meer:

"That the suitor/redeemer of his own free will allows the community to render his body asymmetrical can only mean that he himself renounced all mimetic desire and thereby all rivalry. He thus establishes a model for functional human relations." (Schoffeleers 1991: 364).

Verlosserfiguren staan in zijn opvatting in dienst van sociale cohesie en harmonie, en verwijzen naar utopie. Utopie is in deze zin vooral een spiegeling van de samenleving in wat zij niet is, maar wat zij ook nooit in werkelijkheid zal worden, en is derhalve per definitie a-historisch. De fundamentele vraag is of deze relatie tussen verlosserfiguren en utopie, dat wil zeggen de verbeelding van een niet werkelijke samenleving, in alle gevallen staande kan worden gehouden. Of kunnen verlosserfiguren een symbolische relatie aangeven met een reflectie, spiegeling, van de samenleving in iets anders dan utopie?

In een van de laatste artikelen die Foucault voor zijn dood schreef stelde hij:

"... I am interested in certain sites that have the curious property of being in relation with all other sites, but in such a way as to suspect, neutralize, or invert the set of relations that they happen to designate, mirror, or reflect." (Foucault 1986: 24)

Hij onderscheidt er twee: utopia en heterotopia:

"Utopias are sites with no real space. They are sites that have a general relation of direct or inverted analogy with the real space of Society."

Heterotopia's daarentegen zijn:

"... real spaces ... counter-sites, a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other sites that can be found within culture, are simultaneously represented, contested and inverted. Places of this kind are outside of all places, even though it may be possible to indicate their location in reality. Because these places are absolutely different from all the

sites that they reflect and speak about, I shall call them, by way of contrast to utopias, heterotopias.

...
The mirror functions as a heterotopia in this respect: it makes this place that I occupy at the moment when I look at myself in the glass at once absolutely real, connected with all the space that surrounds it, and absolutely unreal, since in order to be perceived it has to pass through this virtual point which is over there.' (Foucault 1986: 24).

Foucault geeft een aantal prachtige voorbeelden van het bestaan van heterotopias in de samenleving als geheel door te wijzen op musea, begraafplaatsen en zelfs sauna's. Het zijn plaatsen waarin weliswaar een zekere reflectie van de samenleving gelokaliseerd wordt, maar waar vooral het niet op orde zijn van de samenleving, het ontbreken van cohesie, perfectie etc. gedemonstreerd wordt. Vanuit de heterotopia vindt als het ware de aanklacht tegen de wanordelijkheid, onsamenhangendheid en imperfectie van de samenleving plaats. Jennifer Law heeft recentelijk deze denkbeelden omtrent het 'alternatief' voor de utopia uitgewerkt in haar interpretatie van de rol van de Waarheidscommissie in Zuid-Afrika (Law 1998: te verschijnen). Als een plaats voor bekentenis, openbaarheid en verzoening, alsmede als aanklacht tegen een samenleving waarin daarvoor geen plaats is, zo stelt zij, kan het desalniettemin wonden open rijten in de samenleving. Heterotopias zijn niet bij voorbaat de plaatsen voor idealisme, harmonie of enige functionele bestending van sociale relaties. Sterker, heterotopias kunnen de samenleving verwonden en plekken zijn waar destabilisering en ontworping, soms onbedoeld, worden geboren.

In de figuur van Linley Mbete vinden we naar mijn oordeel deze heterotopische spanning terug. Zij blijft in haar narratief niet een door de samenleving verwonde genezer die gelijk een zondebok in zelfopoffering een verbetering van de sociale orde tot stand zal moeten brengen. Na de drie dagen van haar verlamming streeft zij niet naar het bereiken van een utopie waarvoor haar volledige zelfopoffering vereist zou zijn. Het is veeleer het omgekeerde: Linley Mbete verwondt de samenleving door haar wijze van optreden, haar beledigingen en bedreigingen, haar volstreekte afwijzing van respect voor de ouderen en het terugkaatsen van de 'zondigheid' op haar publiek. Haar optredens zijn niet de plaatsen waar een utopie zichtbaar wordt gemaakt maar waar een heterotopia tot stand wordt gebracht. Deze heterotopias zijn de tijden en de plaatsen van haar optredens waar ontmaskering, ontgoocheling en ontfuistering plaatsvindt als een veroordeling van de samenleving. Zij confisceert amuletten, ontmaskert ze en hun gebruikers, om ze vervolgens te verbranden: amuletten die in de samenleving als geheel een grote rol spelen in de wijze waarop mensen menen de eigen

materiële welvaart te kunnen bevorderen, zich menen tegen onheil te kunnen beschermen en rivalen van zich af te schudden. Deelnemen aan haar bijeenkomsten betekende derhalve een kans te lopen zelf verwond te raken, zelf iets te moeten opofferen, zelf een purificatie en loutering te ondergaan. Eén zondebok, de verlosser, verandert in deze heterotopia in zondebokken, meerdere verwonden en wellicht meerdere loutering. Linley's activiteit creëert daarmee geen nieuwe sociale ordening maar individuele wanorde, geen sociale hoop maar in eerste instantie individuele wanhoop (nl. de confiscatie van beschermend, verrijkend amulet). Linley vertrekt vaak onbekommerd over het uiteindelijke effect van haar woorden en daden, biedt geen 'follow-up' aan de mensen die zij achterlaat en interesseert zich niet voor de vraag of sociale cohesie is bevorderd of niet. In deze zin wordt haar plaats van handeling altijd een 'counter-site' zoals Foucault heeft aangegeven: een diepe geïnvolveerdheid met de patiënt of cliënt welke in andere lokale genezingssystemen aan de dag wordt gelegd, zoals die van de *asing'anga*, de traditionele genezers, wordt niet geboden maar feitelijk onmogelijk gemaakt.

Conclusie

In deze bijdrage heb ik mij verdiept in Schoffeleers' kerngedachte dat symmetrie en mimesis, overeenkomstig het denken van Girard, in veel samenlevingen in kosmologische termen als een bron van geweld wordt gezien. Zo is bijvoorbeeld in veel Afrikaanse samenlevingen de geboorte van tweelingen problematisch omdat zij de diepgewortelde rivaliteit in de menselijke samenleving zouden verbeelden. Immers in rivaliteit gaat het in diepste wezen om het zijn zoals de ander, het zich direct spiegelen in de begeerte en macht van de ander. In asymmetrie komt daarentegen in veel kosmologische voorstellingen de mogelijkheid naar voren van verlossing en oplossing. Verlosserfiguren in de Afrikaanse kosmologie, en ook elders, kennen daarom vaak, zo stelt Schoffeleers een corporale asymmetrie: zij zijn 'ontspiegeld' als teken dat zij de panhumane rivaliteit tussen twee gelijken overwonnen hebben. Verlosserfiguren staan in dienst van sociale cohesie, brengen sociale dilemma's tot een oplossing of sociaal geweld teneinde. Vaak gaat deze missie van verlosserfiguren echter gepaard met boven- en buitenmenselijke opofferingen en is ook verwerping uit de menselijke samenleving als geheel hun lot.

In de figuur van Linley Mbata kunnen veel kenmerken onderkend worden die Schoffeleers toeschrijft aan de cultureel karakteristieke verbeelding van verlosserfiguren. Ik heb echter trachten aan te tonen dat

Schoffeleers' interpretatie te statisch is om het succes van en de publieke verbeelding rond deze jonge predikster die uit dood was opgestaan te kunnen begrijpen. Belangrijk is te onderkennen dat in het narratief rond haar verrijzeniservaring reeds is aangegeven dat haar asymmetrie, haar corporale eenzijdigheid vanwege een verlamming slechts een korte periode van de symbolische drie dagen heeft bestaan. Het narratief wijst daarmee weg van het 'klassieke' verlossersmodel en brengt daarin temporaliteit aan. Linley Mbata wordt niet de verlosser waarvan sociale cohesie, sociale orde door haar woorden en daden verwacht mag worden. En alles in haar waarneembare optreden wees daar inderdaad ook op. De conclusie is daarom gerechtvaardigd dat verlossers-narratieven een utopische strekking kunnen hebben (zoals dat door Schoffeleers is uitgewerkt), maar in andere gevallen ook een heterotopische. Beiden bieden een reflectie een spiegeling op de samenleving als geheel, maar in het utopische keert de samenleving zich tegen de verlosser teneinde de ideale eindsituatie te bereiken, terwijl in het heterotopische doen en denken de verlosser zich tegen de samenleving lijkt te keren.

Ook dit model is niet geheel uniek in de Afrikaanse geschiedenis en kosmologie want ook de al eerder vermelde Bamuchapi (de heksenjagers die vooral met spiegels en spiegeling werkten) creëerden plaatsen en momenten voor purificatie die als een aanklacht tegen de samenleving fungeerden. Bovendien wachtten ook zij niet af of hun reinigungsacties sociale cohesie en orde zouden bevorderden of niet. De 'reizende praktijk' die de Bamuchapi inrichtten fungeerde immers evenzeer als een plaats voor ontmaskering, ontgoocheling en ontluistering zoals we dat bij Linley Mbata hebben gezien. Alhoewel één van de woorden voor spiegel in het Chichewa, nl. *chiyang'aniro*, behalve 'spiegel' ook de betekenis van 'hoop' en 'verwachting' heeft, zei dit in het geval van deze heksenjagers meer over de hoop en verwachting die zij zagen ontbreken in de samenleving van toen, dan dat er gehoopt werd op hun komst naar het dorp om aldaar een heksenreiniging uit te voeren (zie Van Dijk 1996). Met de hulp van Foucault kunnen we de 'verlossing' van heksen en de 'verlossing' van amuletten een historische verklaringsgrond geven door te kijken naar ideeën en concepties in de samenleving niet van utopia maar van heterotopia en hun culturele bepaaldheid. Schoffeleers' studie van spiegeling heeft daarmee de weg geopend naar het begrijpen van de rol, symbolische manifestatie en kosmologische duiding van hen die de spiegeling van, en bespiegeling op, de eigen Afrikaanse samenleving in woord en daad gestalte geven. Tussen utopia en heterotopia staat de spiegeling en bespiegeling van de samenleving: een tijdloos gegeven maar wel beladen met diepe historische dimensies.

Literatuur

Alexander, D. & B. Rau

1972 Spirit Possession at Chalumbe Primary School. Paper Presented at the Conference on the History of Central African Religion, Lusaka, 1972.

Comaroff J. & J. Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution Vol. I: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press.

Eliade, M.

1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.

Foucault, M.

1986 Of Other Spaces. *Diacritics* spring: 22-27.

Gifford, P.

1994 Ghana's Charismatic Churches. *Journal of Religion in Africa* 24(3): 241-265.

Hackett, R.

1997 Mediating the Miracles: The Charismatic/Pentecostal Appropriation of Media Technologies in Ghana and Nigeria. Paper presented at the XIIIth Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, April 19-22, 1997.

Jonker, C.

t.v. The Politics of Therapeutic Ngoma. The Case of the Zionist Churches in Zambia. In: Van Dijk, R., Reis, R. & M. Spierenburg (eds.) *Quest for Fruition. Studies of the Political and Therapeutical in Ngoma*. London: James Currey.

Kaunda, J.M.

1995 Malawi: The Post-colonial State, Development, and Democracy. *Africa*, L. 3: 305-324.

Law, J.

1998 Performing on a Fault Line: The Makings of a South African Spy Novel and Other Stories. Paper presented at the Fourteenth Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Manchester April 19-22, 1998 (ook te verschijnen in Marcus, G. (ed.) *Late Editions VII*).

Marshall, R.

1991 Power in the Name of Jesus. *Review of African Political Economy* 52: 21-38.

1993 "Power in the Name of Jesus", Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria 'Revisited'. In: Ranger, T. & O. Vaughan (eds.) *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa*. London: Macmillan.

Marwick, M.G.

1950 Another Anti-witchcraft Movement in East Central Africa. *Africa* 20: 100-112.

Maxwell, D.

1997 The Spirit and the Scapular: Pentecostal and Catholic Interactions in Northern Nyanga District, Zimbabwe in the 1950's and Early 1960's. *Journal of Southern African Studies* 23(2): 283-300.

Meyer, B.

1995 *Translating the Devil. An African Appropriation of Pietist Protestantism; The Case of the Peki Ewe in Southeastern Ghana, 1847-1992*. Amsterdam: University of Amsterdam (dissertation).

1997 Commodities and the Power of Prayer. Pentecostalist Attitudes towards Consumption in Contemporary Ghana. In: Geschiere, P., Meyer, B. & P. Pels (eds.) *Globalization and Identity*

1998 "Make a Complete Break with the Past". Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. Te verschijnen in: Werbner, R.P. (ed.) *Memory and the Postcolony*. London, Zed Books, Postcolonial Identities Series.

Mitchell, J.C.

1956 *The Kalela Dance*. Rhodes-Livingstone Papers 27. Manchester: Manchester University Press.

Newell, J.

1995 "A Moment of Truth"? The Church and Political Change in Malawi, 1992. *The Journal of Modern African Studies* 33(2): 243-262.

Nzunda, M.S. & K.R. Ross (eds.)

1995 Church, Law and Political Transition in Malawi, 1992-1994. Gweru, Mambo Press.

Ojo, M.A.

1988 The Contextual Significance of the Charismatic Movements in Independent Nigeria. *Africa* 58(2): 175-192.

Ranger, T.O.

1972 Mchape and the Study of Witchcraft Eradication. Paper presented at the Conference on the History of Central African Religious Systems, August 31 - September 8, 1972, Lusaka, Zambia.

Reis, R.

t.v. The Wounded Healer as Ideology; The Work of Ngoma in Swaziland. In: Van Dijk, R., Reis, R. & M. Spierenburg (eds.) *The Quest for Fruition; Studies of the Political and Therapeutical in Ngoma*. London: James Currey.

Richards, A.I.

1935 A Modern Movement of Witchfinders. *Africa* 8(4): 448-461.

Schoffeleers, M.

- 1985 *Pentecostalism and Neo-Traditionalism. The Religious Polarization of a Rural District in Southern Malawi*. Amsterdam, Free University Press.
- 1991 Twins and Unilateral Figures in Central and Southern Africa: Symmetry and Asymmetry in the Symbolization of the Sacred. *Journal of Religion in Africa* 21(4): 345-372.

Schumaker, L.

- 1998 'The Meaning of Misfortune': African Understandings of Medicine and Hygiene in Zambia. Paper presented at the Fourteenth Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Manchester 19-22 April 1998.

Van Dijk, R.A.

- 1992 *Young Malawian Puritans. Young Puritan Preachers in a Present-day African Urban Environment*. Utrecht: ISOR, dissertation.
- 1993 Young Born-again Preachers in Malawi; The Significance of an Extraneous Identity. In: Gifford, P. (ed.) *New Dimensions in African Christianity*. Ibadan: (AACC) Sefer Books.
- 1994 La guérisseuse du docteur Banda au Malawi. *Politique Africaine* 52: 145-150.
- 1995 Fundamentalism and its Moral Geography in Malawi. The Representation of the Diasporic and the Diabolical. *Critique of Anthropology* 15(2): 171-191.
- 1996 Foucault, Hekserij en Puritanisme in Malawi. Een Expressionistische Kritiek op Douglas' Grid/Group analyse. In: Reis, R. (ed.) *De Schoonheid van Mary Douglas*. Focaal 28: 47-61.
- 1997 From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa* 27(2): 135-160.
- 1998 Fundamentalism, Cultural Memory and the State: Contested Representations of Time in Postcolonial Malawi. In: Werbner, R. (ed.) *Memory in the Postcolony*. London: Zed Books.

Willis, R.G.

- 1968 Kamchape: An Anti-Sorcery Movement in South-west Tanzania. *Africa* 38: 1-15.

Constructie en deconstructie van Goed en Kwaad in de genezingskerken van Zambia

Een essay voor Mathieu Schoffeleers¹

Cor Jonker

Professor Mathieu Schoffeleers heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan de etnografie van de religie van Centraal en Zuidelijk Afrika en aan de historische analyse daarvan. Mijn bewondering voor zijn werk is groot en ik prijs me gelukkig een leerling van hem te zijn. Ik heb Schoffeleers voornamelijk leren kennen na mijn toetreding tot wat nu de WARS (Werkgroep Afrika Rond Schoffeleers) is - een naam die wij, zijn leerlingen aan deze discussiegroep hebben gegeven. Wat mij in het bijzonder inspireert is zijn openheid: ideeën en analysemethoden kunnen vrijuit met hem besproken worden; eenieder wordt door hem benaderd als gelijke en de meester is bereid zijn standpunt te veranderen, soms zelfs drastisch, na discussies met zijn leerlingen. Deze openheid strekt zich ook uit tot zijn wetenschappelijke publicaties: steeds weer maakt hij duidelijk dat zijn analyse met een persoonlijke, en dus subjectieve interpretatie van doen heeft en dat hij geïnteresseerd is in andere visies. In dit essay wil ik laten zien hoe sommige lessen van Schoffeleers mij een leidraad zijn geweest in de analyse van genezingskerken in Zambia.

Zingevede classificaties en verwerping van het unitariteitsprincipe

In zijn werk heeft Schoffeleers laten zien dat het conceptualiseren van een tweedeling tussen Goed en Kwaad een universele eigenschap van mensen is. De invulling van deze begrippen is echter speelbal van vele krachten en invloeden. In zijn analyse van dit krachtenspel laat hij steeds weer zien dat iedere samenleving, of liever gezegd, constituerende groep binnen een samenleving, ernaar streeft deze tegenstelling te overstijgen. Belangrijk in het werk van Schoffeleers is dat hij niet in de val loopt een en ander op simplistisch structuralistische wijze te beschrijven. Hij verwerpt het