

Foucault, hekserij en puritanisme in Malawi

Een expressionistische kritiek op Douglas' *grid/group* analyse

Rijk van Dijk

(689.7) 289

391-47

“... since we have come to the understanding that science is not a description of ‘reality’ but a metaphorical ordering of experience, the new science does not impugn the old. It is not a question of which view is ‘true’ in some ultimate sense. Rather, it is a matter of which picture is more useful in guiding human affairs” (Harman (1977: 3).

Mary Douglas heeft in achtereenvolgende publikaties (1970, 1982a, 1982b) gepoogd een analytisch model te ontwikkelen voor de systematische vergelijking van sociale structuren van samenlevingen en de wijze waarop deze culturele ordeningen zich onder meer laten weerspiegelen in de positie van het individu in de samenlevingen, rituele en religieuze symboliek en kosmologische noties. Het *group-grid* model dat zij ontwikkelde - hieronder zal dit model nader worden toege-licht - waarin aan de hand van enkele criteria in kwadranten gehele sociale structuren konden worden geplaatst, oogste lof maar ook kritiek vanwege het rigide karakter ervan. In haar publikaties *In the active voice* (1982a) en *Essays in the sociology of perception* (1982b) heeft Douglas getracht dit rigide karakter af te zwakken en meer aandacht te besteden aan het actieve, handelende, creatieve, manipulerende individu. In de correcties en de verfijningen die zij in haar typologie aanbracht, zo zou ik in deze bijdrage willen aantonen, is echter niet aangesloten op het toen reeds groeiende inzicht dat structuren niet a priori bestaan, maar talig verschij-

nen vanuit discursieve praktijken waarin het individu actief ‘formuleert’ en zelf onderwerp en object is van die formuleringen. De gedachte dat een ordening wordt geformuleerd binnen discursieve praktijken heeft grote betekenis voor een evaluatie van het werk van Mary Douglas en vormt de basis van waaruit deze bijdrage aan de bundel is geschreven.

Een belangrijke oorzaak van de onmogelijkheid van haar typologie om structuren ‘in te wisselen’ voor discursieve praktijken is gelegen in het ontbreken van de notie van macht. Met name Foucault heeft nadrukkelijk gewezen op de relatie tussen macht, de produktie van een vertoog en de concipiëring van het individu als object en subject van dat vertoog. In het model van Douglas is macht slechts aanwezig als een afgeleide van een heersende sociale structuur in een samenleving, maar kent macht zeker geen produktieve kwaliteiten zoals Foucault die daaraan toekent. Met andere woorden: de typologie van Douglas biedt geen inzage in de vraag waarom individuen, gegeven een bepaalde sociale structuur, zich daaraan zouden houden en niet overgaan tot de vorming/formu-

lering van andere. Deze vraag is daarom juist interessant, omdat veelal binnen sociale structuren individuen in specifieke posities en in unieke sociale rollen (profeten, sjamanen, leiders van verzetsbewegingen) overgaan tot de formulering van nieuwe vertogen, zich een nieuwe machtsbasis kunnen vormen en structuren ter discussie kunnen stellen. Foucault problematiseert macht in relatie tot het individu en biedt daarmee mogelijkheden aan de grenzen van Douglas' model te ontkomen.

In het demonstreren van de analytische kracht van haar typologie concentreert Douglas zich in de genoemde publikaties met name op enkele Afrikaanse samenlevingen waarin het bestaan van hekserij(-beschuldigingen) als belangrijk gegeven wordt opgevoerd. De sociale structuren van deze samenlevingen, de positie van het individu daarin, zijn zodanig dat conflicten en spanningen zich manifesteren in de vorm van hekserij en beschuldigingen daarvan. Tegelijkertijd is echter bekend dat in deze samenlevingen in de centraal oost Afrikaanse regio zich meerdere malen anti-hekserij bewegingen gemanifesteerd hebben die soms tijdelijk, soms meer permanent, tot structurele wijzigingen in de samenleving hebben aangezet. Alhoewel Douglas meent een verklaring te kunnen bieden voor het bestaan van hekserij aan de hand van haar *group-grid* benadering, is een analyse en interpretatie van het ontstaan van anti-hekserij bewegingen en het optreden van specifieke individuen binnen die bewegingen als leiders en heksenjagers nauwelijks vanuit hetzelfde model te bieden.

Een van de samenlevingen waar Douglas in dit verband over schrijft zijn de Chewa van Malawi. Het is juist dit land dat als een bakermat wordt beschouwd van tal van anti-hekserijbewegingen die zich gedurende deze eeuw hebben voorgedaan (en in wisselende gedaante nog altijd actief zijn). Veel van deze bewegingen worden gekenmerkt door een puriteinse ideologie en in deze bijdrage zal het argument onder meer worden toegelicht aan de hand van een moderne uitingsvorm

van puritanisme. Wat deze bewegingen vooral gemeen hebben is dat zij tot een gewijzigde formulering van zelf-identiteiten voor het subject overgaan; het subject krijgt andere en alternatieve instrumenten en technieken aangereikt om de eigen identiteit te formuleren dan hetgeen daarvoor gebruikelijk of acceptabel was. Foucault biedt mogelijkheden om processen van subjectivering in relatie met macht en de produktie van vertogen waarin nieuwe inzichten rond het 'zelf' een plaats krijgen, te interpreteren. Deze benadering, waarin controlevormen worden geëxploreerd in de mate waarin zij mede gebaseerd zijn op wat individuen zeggen en doen ten aanzien en ter onderscheid van anderen, wordt in deze bijdrage als 'expressief' aangeduid. In dit artikel zal worden betoogd dat met een Foucaultiaanse benadering van de verschillende gedaantes van het puritanisme in de Malawiaanse samenleving meer inzage kan worden verschaft in de mechanismen van dergelijke veranderingsprocessen dan het raamwerk van Douglas' benadering toelaat.

Douglas en verfijningen

In 1970 publiceert Mary Douglas *Natural symbols* waarin zij een typologie van samenlevingen presenteert op basis van het zogenoemde *grid-group model*. Langs twee assen van dynamica van sociale controle zouden samenlevingen met elkaar vergeleken kunnen worden om nuttige informatie te verkrijgen over het verband tussen sociale structuren en supra-structurele kosmologieën. Langs de *grid*-as werd afgezet de mate waarin een samenleving over sociale rasters van posities binnen de sociale structuur beschikt. Een samenleving die hoog scoort op *grid* kent in hoge mate omschrijvingen van het gedrag dat bij bepaalde, veelal hiërarchisch geschikte posities hoort. Een samenleving die daarentegen laag scoort bestaat vooral uit individuen die ieder voor zich binnen het sociale bestel een positie dienen te veroveren, maar deze

even zo makkelijk weer kunnen verliezen.

De tweede as, die van *group*, typeert de samenleving naar de mate waarin het handelen van het individu ondergeschikt wordt gemaakt aan het groepsbelang en daarmee allerlei mechanismen kent om het individu in meer of mindere mate aan de groep te binden.

Voor het samenstellen van dit raamwerk langs twee assen betrok zij informatie omtrent sociale controle mechanismen uit samenlevingen die zij goed kende, zoals de Lele (Zaire), maar ook uit samenlevingen waarbij zij slechts toegang had tot toenmalige beschikbare etnografische bronnen, zoals die met betrekking tot de *Big Men societies* van Melanesië. Deze studie en typologie, maar ook de latere verfijningen van het model die in mijn bijdrage later aan bod komen, zijn aan te merken als impressionistisch. Dat wil zeggen, de vergelijking tussen samenlevingen is gebaseerd op het trekken van enkele grote en grove scheidslijnen en op een *birds-eye view*, van het op zekere afstand waarnemen van enkele van de belangrijkste karakteristieken van de sociale controle mechanismen en kosmologische systemen. De kennis is niet gebaseerd op een dialogische en dialectische interactie met een onderzochte groep van waaruit een tekstuele weergave 'groeit', zoals juist in post-structuralistische en post-modernistische benaderingen bepleit wordt, benaderingen welke in deze bijdrage als expressionistisch worden aangeduid ter onderscheiding van Douglas' impressionisme.

Vanuit het *grid-group* model, welke ik verder als bekend veronderstel, wil Douglas tot verklarende en voorspellende uitspraken komen op tal van sociale handelingsterreinen en symbolische en rituele praktijken. Dit heeft betrekking op het vergelijken van economische structuren, het gebruik van geld, de beleving van tijd en ruimte, ziekte en tegenslag, gevaar, reinheid en hekserij. Het is met name de bundel *Essays in the sociology of perception* waarin aangetoond wordt hoe wijd het toepassingsgebied van het *grid-group*

model kan zijn ook buiten de antropologie, zoals uit diverse sociaal-psychologische studies of studies van bedrijfsculturen blijkt (zie onder andere bijdrage van De Wolf in deze bundel).

De kritiek die in de jaren zeventig en later op het *grid-group* model ontstaat, concentreert zich op twee vragen: is er werkelijk een één op één relatie in de sociale realiteit te herkennen tussen een bepaalde configuratie van sociale controle mechanismen (bijvoorbeeld *low grid, high group*) en een bepaalde kosmologische orde, en wat is er gebeurd met het individu, het handelende subject? Dit laatste kritiekpunt werd in de context van de Amerikaanse sociologie, waarin de actor-benaderingen sterk in opkomst waren, een belangrijke vraag.

Naar mijn mening hebben vooral twee personen Douglas ertoe gebracht in de publicaties *In the active voice* en in *Essays in the sociology of perception* een verfijning aan te brengen. De eerste persoon is Aaron Cicourel met zijn etnomethodologie, waarin situaties, betekenissen, motivaties en acties centraal staan (zie Douglas 1982a: 188). Het verzet van Cicourel tegen een sociologie die gekenmerkt wordt door een over-deterministische en over-mechanistische visie op het handelen van het individu neemt Douglas over. Zij wil in de genoemde twee publicaties een individu niet schetsen als een passieve ontvanger van of respondent op, in belangrijke mate onzichtbare, sociale krachten en controle mechanismen, maar stelt een handelend en onderhandelend individu centraal. Dit individu heeft een mate van keuzevrijheid in het handelen, maar zal daarin wat zij noemt een *social accountability system* ontmoeten. *Grid* en *group* reguleren de mate waarin vrijheid van handelen wordt toegestaan of bedwongen, gesanctioneerd en gelegitimeerd. Douglas stelt voor vier dimensies te gebruiken waarin in het bijzonder langs de *grid*-as kan worden aangegeven welke mate van beslissingsvrijheid in handelen het individu kent, namelijk *insulation, autonomy, control*

and competition. Des te lager de *grid* des te hoger de mate waarin het individu zich autonoom beweegt in een sociale omgeving waarin zeer weinig beperkende regels zijn en waarin de competitie drang het meest tot ontwikkeling komt (Douglas 1982a: 207). In een samenleving getypeerd door *insulation* is daarentegen sprake van een sterke inkapseling van het individu in voorgeschreven rollen en voorgeschreven handelingspatronen, een samenleving kortom die in operationele termen het best te vergelijken is met een gevangenis.

De hoog individualistische samenleving (*low grid, low group*) ziet zij met name in het Westen en in het bijzonder in Amerika gerealiseerd. Er is een teleologisch element in haar denken te bespeuren als zij stelt dat deze hoog individualistische samenleving tevens het eindstation is van de samenlevingen die vanuit een van de andere posities binnen haar model een proces van verandering in de sociale structuren meemaken. Als motor in dit proces wordt aangemerkt het alom tegenwoordige streven van individuen naar steeds hogere niveaus van autonomie, beslissings- en bewegingsvrijheid.

Aan de hand van de *grid/group* dimensies, die zij onderscheidt door te kijken naar de niveaus van *individuation* versus *social incorporation*, meent zij in staat te zijn uitspraken te doen over de kosmologieën die bij elk van de kwadranten zouden behoren. Het subject en zijn perceptie van vrijheid van handelen intermedieert daarmee tussen, en wordt bepaald door, enerzijds een gegeven sociale structuur en een daarbij typisch behorende kosmologie. Zij schrijft:

“The argument throughout takes a particular kind of social environment as a starting point, and demonstrates how, given the premises involved in defining that social environment, certain distinctive values and belief systems will follow as necessary for the legitimation of actions taken within it. (...) The aim (...) is therefore not to describe a causal model of

cosmological values, but to propose a typology which will be reflected in the different structures of behaviour. The individuals' subjective experience and conception of his social context is one part of the whole set of mapping structures. It serves as a mediating link between a more 'objective' definition of social context (...) and the cosmological values to which the individual adheres” (Douglas 1982a: 247).

Tegelijkertijd probeert Douglas met deze verfijning van haar model tegemoet te komen aan de kritiek van James Hampton, die als sociaal psycholoog aan het einde van de jaren zeventig en het begin van de jaren tachtig een poging ondernam het *grid* en *group* model te operationaliseren onder meer in de context van een studie in Engeland naar bedrijfsculturen (Hampton 1982). Zijn data geven hem aanleiding in de bundel *Essays in the sociology of perception* een aantal kritische vraagtekens bij het model te plaatsen.

Op de eerste plaats wordt de bundel zo genoemd, niet omdat de menselijke perceptuele gaven en zintuiglijke waarnemingsmiddelen centraal staan, maar om de aandacht te vestigen op de verschillen in percepties van bewegingsvrijheid die van samenleving tot samenleving kunnen bestaan (Douglas 1982b: 3). Voor Hampton is het ten eerste nog maar de vraag of individuen in alle omstandigheden streven naar een optimale vergroting van de eigen vrijheid (Hampton 1982: 77). Zeker binnen bedrijfsculturen kan er volstrekte acceptatie bestaan ten aanzien van het afdragen van beslissingsvrijheid en verantwoordelijkheden aan anderen. Tevens komt Hampton tot de conclusie dat de één op één benadering van sociale structuur gekenmerkt door een specifieke *grid-group* verhouding enerzijds en supra-structurele ideeën anderzijds niet houdbaar is, omdat een individu zich op een dag in verschillende contexten kan bewegen die geheel verschillende, soms geheel tegengestelde *grid-group* dynamica kennen. Elk individu beweegt zich da-

gelijks door diverse sets van *group-grid* verhoudingen heen (van gezinscultuur, naar bedrijfscultuur naar sport/recreatiecultuur) welke, binnen de context van ruimere culturele verbanden, bovendien allerlei dwarsverbindingen kennen.

Ten derde werpt Hampton de belangrijke vraag op hoe Douglas tot een verklaring kan komen voor het gegeven dat een configuratie van *grid* en *group*, bij voorbeeld *low grid* en *low group*, van toepassing kan zijn op volstrekt uiteenlopende sociale verschijnselen, sociale groepen en socio-culturele verbanden. Zo vallen in Douglas' kwadrant van *low grid* en *high group* zowel introverte monastische bewegingen, zoals bij voorbeeld Griekse monnikenorden, als ook extroverte revolutionaire bewegingen. Beide socio-culturele verbanden voldoen aan de kenmerken die aan een *low grid* en *high group* sociale structuur door Douglas worden toegekend: ze kennen beiden het handhaven van sterke groeps grenzen ten aanzien van de buitenwacht, het toekennen van morele kwalificaties aan de relatie van binnen ten opzichte van buiten en beiden kennen ook het maar zeer beperkt ontwikkelen van een intern raster van posities, verantwoordelijkheden en hiërarchieën. Toch mag het duidelijk zijn dat de sociale positie van elk van deze typen van bewegingen ten aanzien van de wijdere samenleving totaal verschillend is, in het bijzonder wanneer gelet wordt op kenmerken van macht, ideologie en hegemonie. Het centrale verschil schuilt in de interactie die met de wijdere samenleving wordt aangegaan (bij voorbeeld introvert tegenover extrovert) en de betekenis van die interactie (Hampton 1982: 80).

Deze vraagstelling leidt Hampton ertoe aan Douglas de bekende kwestie van de kluizenaar voor te leggen, waarop door Douglas in *In the active voice* wordt gereflecteerd in een aantal paragrafen (zie Hampton 1982: 78; Douglas 1982a: 231-8). Douglas situeert het hoogst individualistische, competitieve, autonome doen en denken van de westerse ondernemer in de *low grid* en *low group* sectie

van haar model. De vraag is nu waar zij de kluizenaar zou plaatsen in haar model, ervan uit gaande dat de kluizenaar zich op hoogst individualistische en autonome wijze terugtrekt uit het sociale verkeer en de regels en controles die daarbij horen. Douglas heeft het moeilijk met de *hermit's choice*, omdat de geheel tegengestelde opties van de ondernemer versus de kluizenaar de verklaringskracht en de voorspellende kracht van haar typologie ondergraaft. Het cruciale verschil in de positie van beiden in de samenleving, waarover Douglas' theorie niets zegt, schuilt uiteraard opnieuw in de interactie die met de wijdere samenleving wordt aangegaan, of juist niet wordt aangegaan, alsmede de betekenis van die interactie. De oplossing die zij uiteindelijk bereikt voor het plaatsen van de kluizenaar in het model is door de *hermit* op het nulpunt van de assen te zetten en te stellen dat eigenlijk voor ieder van de vier kwadranten geldt dat eenlingen zich uit de sociale ordening kunnen terugtrekken.

James Hampton komt in zijn bijdrage aan *Essays in the sociology of perception* niet tot een verwerping van Douglas' model van *grid*, *group* en individuele bewegingsvrijheid, maar tot een verfijning door op de subjectieve beleving van die bewegingsvrijheid te wijzen binnen kleinere sociale verbanden (het klooster, de revolutionaire beweging) die niet noodzakelijkerwijs de gehele samenleving omspannen. Binnen een samenleving, in Douglas model door een *grid-group* verhouding gekarakteriseerd, kunnen binnen kleinere eenheden, die elk weer een eigen *grid-group* typering kennen, tegengestelde percepties en belevingen van actie en interactie met de wijdere samenleving bestaan.

De vraag die in mijn bijdrage aan de amendementen van James Hampton wordt toegevoegd, is die naar de dynamica: kunnen binnen een samenleving, die op impressionistische gronden door een bepaalde *grid-group* verhouding wordt gekarakteriseerd, opeenvolgende veranderingen en wijzigingen in die percepties van autonomie ontstaan, en zo ja

waardoor worden dergelijke veranderingen dan veroorzaakt?

Het antwoord, zo hoop ik in de volgende paragraaf duidelijk te maken, moet niet worden gezocht in het verkennen van het verschijnsel van individuele autonomie, zoals Douglas suggereert, maar in de keerzijde daarvan: de ontwikkeling van disciplinerende en de relatie daarvan met het expressieve subject.

Foucault en subjectivering

In dezelfde periode dat Douglas haar benadering voor een cross-culturele vergelijking van sociale controle mechanismen ontvouwt, ontwikkelt Foucault niet zozeer een theorie maar veeleer een sociaal-wetenschappelijke en post-structuralistische methode om de ontwikkeling van macht en disciplinerende te kunnen onderzoeken. Hij zoekt daarbij vooral naar de epistemologische grondslagen van die machtsvormen die een belangrijke dynamiek in de ontwikkeling van de West-Europese samenleving tot stand brengen. Zijn methode is niet gericht op een cross-culturele vergelijking, een comparatieve studie van dynamica over de grenzen van de Westerse samenleving heen, en het is dan ook niet verwonderlijk dat er slechts enkelen zijn die in diverse niet-westerse contexten getracht hebben tot een werkelijke toepassing van zijn 'archivische' methode te komen (zie voor Afrika bij voorbeeld Mudimbe 1988, Vaughan 1991, zie voor Melanesië bij voorbeeld Knauff 1993).

In deze bijdrage zou het te ver voeren om op alle wetenschaps-filosofische aspecten van Foucaults archivische methode in te gaan. Dat is ook niet noodzakelijk omdat de meesten van ons inmiddels al vertrouwd zijn met zijn these dat men de machts(ver-)handelingen in een samenleving waaraan een individu zowel bijdraagt als ook onderworpen wordt, dient te beschouwen als een kennistalige ruimte waarin macht, controle en discipline-

ring in allerlei gedaanten zijn geformuleerd en vertaald. De notie van discours - het ver- toog als een verwijzing naar die talige ruimte - is bekend en in zwang. Discursieve analyses van de termen, begrippen en percepties die vertogen constitueren vinden nu ook buiten de context van de Westerse samenleving plaats (Vaughan 1991 is een goed voorbeeld, zie ook Van Dijk 1994).

De vraag die ons bezighoudt is: op welke wijze komen er, gegeven het bestaan van bepaalde sociale controle mechanismen in de samenleving, veranderende percepties van bewegingsvrijheid c.q. disciplinerende op gang die gericht zijn op het individuele lid van de samenleving? Foucault biedt een antwoord omdat in zijn visie elke methodische exploratie van deze vraag dient te beginnen bij de vaststelling dat er een intrinsieke relatie bestaat tussen macht en de kennis van en over het subject. Kennis van onszelf produceert de macht voor onze beheersing, controle, discipline; terwijl tevens de macht van en over ons zelf opnieuw kennis toevoegt aan de sociale disciplinerende. Foucault ziet in de Westerse geschiedenis een staatsvorm zich ontwikkelen die gerelateerd is aan de ontwikkeling van de wetenschap. In de wetenschap nam het kennen van het zelf en de inspectie van het zelf, zoals dat in de biomedische wetenschap en in de psychologie en gedragswetenschappen naar voren komt, een steeds grotere plaats in. Dit kennen van de mens kreeg een plaats in het functioneren van de staat en in haar disciplinerende structuren.

In deze ontwikkeling neemt het proces van subjectivering een sleutelpositie in. Het is in de bestudering van dit proces dat een methodiek gevonden kan worden waarlangs een antwoord op de beginvraag van deze paragraaf lijkt op te doemen.

In *Discipline and punish: the birth of the prison* (1979) en enkele andere werken beschrijft Foucault de ontwikkeling van sociale disciplinerende en de rol die de kennis van en over het subject daarin inneemt. In de ontwikkeling van de gevangenis als onderdeel

van de burgerlijke maatschappij in het Frankrijk van de zeventiende eeuw herkent Foucault het proces van subjectivering en de epistemologische momenten die aan de 'geboorte' van dit systeem van uitsluiting ten grondslag lagen. Werden onder het feodale regime bij overtredingen van de maatschappelijke orde veelal monsterlijke lijfstraffen ten uitvoer gebracht (Foucault 1979: 50), vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw ontstaat er met name in Frankrijk en later in Nederland een ontwikkeling in sociale disciplineren die als de *Great Internment* wordt aangeduid (zie Dreyfus & Rabinow 1983: 5). Een vertoog komt tot ontwikkeling waarin het volgens Foucault hoofdzaak was dat al diegenen die niet de verantwoordelijkheid voor het eigen bestaan konden dragen of niet aan sociale verplichtingen konden voldoen bij elkaar werden geplaatst in inrichtingen (in Frankrijk het zogenaamde *hôpital général*) waarin voor hun welzijn kon worden gezorgd. In een tijdsbestek van slechts enkele tientallen jaren werden op deze wijze op bevel van vorst en lokale autoriteiten criminelen, dronkaards, lepralijders en zwakzinnigen bij elkaar geplaatst in gesloten instellingen.

Deze aggregatie van individuen onder een nieuw ontwikkelend welzijnsvertoog gaf volgens Foucault een belangrijke impuls aan die kennisterreinen waarin het vaststellen van de precieze aard, conditie, mentale toestand van het individu een belangrijke rol speelde, omdat deze wetenschappen als disciplines in de daarop volgende ontwikkelingen van penitentiaire inrichtingen en psychiatrische klinieken de disciplineren van de ingesloten individuen verder dienden te verfijnen.

Foucault ziet hierin de twee momenten van objectivering en subjectivering van het individu tegelijkertijd naar voren komen als wegen waarlangs macht geëffectueerd wordt. De wetenschap objectiverde het individu als onderwerp van inspectie van elk van de disciplines en droeg op die wijze bij aan bij voorbeeld de vaststelling van de aard van de straf,

de aard van opsluiting en uitsluiting van de rest van de samenleving naarmate er meer en meer mogelijkheden beschikbaar kwamen om het individu te kennen. Tegelijkertijd namen ook voor het individu de mogelijkheden toe de technieken, inzichten, concepten en dergelijke in handen te krijgen waarmee men het zelf, de eigen emoties, angsten, verlangens kon leren kennen en tevens op grond daarvan onderscheidingen aan kon leggen tussen het zelf en de ander. Foucault schetst in het bijzonder hoe van meet af aan in de *Great Internment* het proces van subjectivering tot een specifieke vorm van macht aanleiding gaf. Doordat in deze interneringsbeweging personen ongeacht persoonlijke achtergrond, afkomst en andere subjectieve kenmerken bij elkaar werden geplaatst, ontstond van binnenuit een sterke behoefte onderscheidingen aan te leggen. Foucault rapporteert hoe met name personen van adellijke afkomst bij internering (bij voorbeeld op grond van dronkenschap) in de Franse instellingen heftig protesteerden tegen opsluiting bij gewone criminelen. Van binnenuit dergelijke instellingen werden meer en meer de termen geformuleerd aan de hand waarvan scheidingen en onderscheidingen werden aangelegd tussen subjecten. Deze onderscheidingen werkten vervolgens door in datgene wat de samenleving met de uitsluiting van enkele van haar leden zou mogen doen.

De *dividing practices* zoals zij door Dreyfus en Rabinow (1983: 5-15) worden aangeduid, spelen een centrale rol tussen enerzijds objectivering, dat is de wijze waarop macht van bovenaf een discipline voor individuele personen neerlegt, en subjectivering, dat is de wijze waarop 'capillair' onderscheidingen tussen individuen worden geconstrueerd. De *dividing practices* spelen in het proces van subjectivering een belangrijke rol in het zich toeëigenen van individuen van de manieren waarop over het zelf gesproken kan worden. Foucault wijst erop, zoals in de ontwikkeling van het denken over seksualiteit, dat het in de *dividing practices* erom gaat op

welke wijze, langs welke methoden en technieken mensen tot de vaststelling van het eigen 'ik', het eigen subject, de eigen identiteit kunnen komen. Binnen disciplines komen *technologies of the self* tot stand, dat wil zeggen vertogen en technieken waarmee en waarlangs het ene subject volgens bepaalde inzichten van een ander kan worden onderscheiden (Foucault 1985: 367; 1988a: 11; 1988b: 17-8).

Zo is bij voorbeeld binnen het christendom de confessie en de bekering als een wijze, een techniek in de termen van Foucault, naar voren gekomen waarmee de toeëigening van een bepaald identiteitsvertoog (een subjectivering) waarin een specifieke en conforme wijze van het spreken over zichzelf centraal staat, aan de sociale omgeving kenbaar kan worden gemaakt (Foucault 1988b: 39). Ook in de psychoanalyse van Freud is de confessie-techniek tot een essentieel onderdeel geworden van de wijze waarop in een therapeutische relatie het subject zich, opnieuw in de termen van Foucault, 'constitueert' (Dreyfus & Rabinow 1983: 173-83; Hutton 1988).

De ontwikkeling van de biomedische wetenschap, de psychologie, psychiatrie etc. hebben geleid tot de kennisproductie en kennistoëigening van diverse *technologies of the self*. Subjectivering, dat wil zeggen de toeëigening van 'capillaire' macht via het formuleren, construeren en hanteren van nieuwe *technologies of the self*, houdt een substantieel expressief element in dat ontsnapt aan de specifieke objectiverende sociale ordening van dat moment; de roep die in de *Great Internment* van binnenuit ontstond om subjectieve onderscheidingen aan te leggen werd niet beheerst en bepaald door die vorm van disciplineren, door die *grid-group* verhouding van sociale controle die van bovenaf was opgelegd. Het impressionisme van Douglas waarin sociale controle mechanismen als half bewuste gegevenheden van de sociale structuur bestaan, dient op z'n minst te worden aangevuld met de benadering van Foucault waarin ruimte is voor 'capillaire'

en gesubjectieerde macht. Bij Foucault wordt de actor immers een subject dat op basis van toegeëigende *technologies of the self* onderlinge controlevormen concipieert die in disciplines en disciplineren overgaan. Controlevormen krijgen een geschiedenis en worden expressief, dat wil zeggen mede gebaseerd op wat leden van een samenleving zelf zeggen en doen ten aanzien van anderen.

Het voordeel dat met een meer expressionistische optiek op machtsvorming kan worden opgedaan kan duidelijk worden gedemonstreerd aan de hand van een wellicht minder voor de hand liggend voorbeeld: de ontwikkeling van puriteinse bewegingen in Malawi.

Puritanisme en subject in Malawi

In navolging van Thoden van Velzen en Van Beek (1988) heb ik in eerdere publikaties de positie ingenomen dat de term puritanisme op inzichtelijke wijze kan worden betrokken op niet-westerse en niet specifiek christelijke bewegingen die wel degelijk een zuivering en schoonwassing van het persoonlijke en sociale leven voorstaan (Van Dijk 1992a, 1993). Op basis van specifieke conceptualiseringen van het aanwezige kwaad in de samenleving (zie bij voorbeeld ook Parkin 1985) komt men in deze bewegingen tot een terugtreding uit en tot een zekere afscherming van grotere sociale verbanden. Dergelijke bewegingen zijn in meerdere culturele contexten en op verschillende historische momenten aanwezig geweest in de Afrikaanse samenleving (zie Van Dijk 1992, maar bij voorbeeld ook Kiernan 1977). In deze paragraaf wordt de vraag gesteld in hoeverre de ontwikkeling van deze bewegingen geïnterpreteerd kan worden vanuit het impressionisme van Douglas of daarentegen voor een dergelijke interpretatie het expressionisme vanuit de benadering van Foucault een noodzakelijke aanvulling is?

In het model van Douglas zouden puriteinse bewegingen op grond van een aantal alge-

meen geldende kenmerken waaronder met name de kosmologische representaties, geplaatst kunnen worden in de *low grid/high group* variant. Zo kan erop gewezen worden dat puriteinse bewegingen veelal een ideologie en rituele praktijk hanteren waarin het bestaan van de groepsgrenzen sterk benadrukt en beleefd wordt (*high group*). Het verkeer over de grenzen van de groep wordt bewaakt en dit uit zich ook in een controle van de persoonlijke omgeving. In de kosmologische structuur van de puriteinse beweging tekent zich het strijdtoneel tussen goed en kwaad en tussen buiten en binnen, veelal op en rond het lichaam af. Omdat de strijd tussen goed en kwaad zich in en om het lichaam kan afspelen vindt er een sterke rituele bewaking plaats van de uit- en ingangen van het lichaam en dient op de innerlijke morele status van het individu goed toezicht gehouden te worden.

Tegelijkertijd zijn de statusposities binnen puriteinse bewegingen veelal niet helder gedefinieerd en is er nauwelijks een hiërarchisch raster aanwezig van opklimmende posities die binnen de beweging kunnen worden ingenomen (*low grid*). Juist omdat het kwaad altijd op de loer ligt en een morele misstap in de buiten- en of binnenwereld licht kan worden begaan, zijn de weinige statusposities die kunnen worden ingenomen bovendien instabiel. Zuivering, het vrijwaren van immorele beïnvloeding van buitenaf of door inwendige en innerlijke bezoedeling, vormt de belangrijkste missie van puriteinen en krijgt behalve in specifieke rituelen ook gestalte in het voortdurende zelfonderzoek dat noodzakelijk is om mogelijke bronnen van kwaad op te sporen en te bezweren.

Douglas plaatst het purificeren van individuen in Afrika vooral in de context van die samenlevingen die zij als prototypen van de *low grid* en *high group* variant aanmerkt: de Chewa en de Yao van het huidige Malawi (Douglas 1970: 112, 121). Deze samenlevingen ziet zij gekenmerkt door een sociale structuur waarin interne conflicten maar moeilijk

tot een oplossing kunnen worden gebracht (onder meer het ontbreken van een sterke hiërarchie is hier debet aan), waar conflicten moeilijk in de openbaarheid kunnen worden gebracht omdat dit de cohesie van de groep zou aantasten, maar waar tegelijkertijd de sociale structuur aanleiding geeft tot aanzienlijke, inherente spanningsverhoudingen (hier is in Douglas' denken met name de matrilineaire structuur debet aan). Kwaad van binnenuit kan de groep onherstelbare schade berokkenen, maar tegelijkertijd wordt het kwaad vooral gevonden in ongereguleerde interne competitie (het ontbreken van een sterke hiërarchie bevordert dit), rivaliteit en jaloezie.

Op kosmologisch niveau beschouwt Douglas het voorkomen van hekserij en allerlei omfloerste beschuldigingen van hekserij als een belangrijke representatie van deze inherente dynamiek van een *low grid/high group* samenleving. Hekserij impliceert immers niet een directe openlijke aanval op een rivaal, maar duidt op een conceptie van het kwaad van binnenuit dat op heimelijke wijze gericht is op diegenen met wie een onverbloemde antagonistische relatie als hoogst immoreel en als een bedreiging voor de groep ervaren zou worden. Hekserij is in feite de uiting van het kwaad binnen een verband van op de eerste plaats verwantschappelijke relaties waarin geen enkele vorm van antagonisme legitiem is.

Purificatie van kwaad heeft binnen deze samenlevingen daarom betrekking op twee gebieden: de eerste wordt aangeduid met de term *mdulo* en behelst het in acht nemen van allerlei leefregels met betrekking tot het lichaam die erop gericht zijn het persoonlijk kwaad te weren. De tweede heeft expliciet betrekking op hekserij in sociaal verband waarbij voor ziekte, tegenslag en ongeluk een verklaring binnen de groep gezocht moet worden. In dit verband wordt veelal de hulp ingeroepen van een specialist die de kwade effecten van een aanval van hekserij probeert te stoppen, maar tevens een aanwijzing kan

geven van wie de aanval van hekserij afkomstig zou kunnen zijn. De term die in zuidelijk Malawi voor deze heksenjager gebezigd wordt is *mbisalila* (zie Ross 1969) waarin het werkwoord *ku bisa*, letterlijk 'het verbergen', verweven ligt. Vaak op uitnodiging van het dorps hoofd is het de taak van de *mbisalila* een geval van beheksing te onderzoeken en tot een uitspraak over de mogelijke veroorzaker en een genoegdoening te komen (dit wordt aangeduid met de term *ku ombedza*, letterlijk 'het tot op de bodem uitzoeken'). Tot in de koloniale tijd had het dorps hoofd bovendien de mogelijkheid de schuld of onschuld van een van hekserij verdacht individu te bepalen door de beschuldigde te veroordelen tot het drinken van de *mwabvi*-gifbeker (zie Brietzke 1972). Stierf de persoon na het drinken van de beker dan was de schuld en de juistheid van de beschuldiging onomstotelijk vast komen te staan; overleefde de persoon deze proef dan kon hij of zij vrijuit gaan. Na 1925 trad de Britse koloniale overheid steeds krachtiger op tegen deze praktijk, onder dwang van zware straffen, hetgeen er overigens toe leidde dat de lokale bevolking meer en meer van oordeel was dat de overheid partij was in het vrijuit laten gaan van heksen, omdat nu geen uitsluitel meer geboden kon worden ten aanzien van hen die verdacht werden.

Een van de opvallende ontwikkelingen die Douglas echter niet in haar modelvorming betreft, is dat juist in deze *low grid/high group* samenlevingen vanaf 1930 (en wellicht ook op eerder, niet gedocumenteerde momenten) antihekserij bewegingen ontstaan die in termen van Foucault zich op grond van een ander hekserijvertoog en andere etiologie manifesteren (zie Richards 1935, Ranger 1972, Willis 1968, Fields 1985, Van Dijk 1995). Deze bewegingen die zich richten op het 'schoon wassen' van hekserij van de dorps samenlevingen worden bekend onder de naam *mchape* hetgeen letterlijk reinigen betekent. Zij die de reiniging brengen, bieden een gehele nieuwe taal en een nieuwe rituele

praktijk aan waarbinnen het denken over hekserij, de plaats van het individu in hekserij-aandoeningen en -praktijken en de methoden waarlangs men zich daartegen te weer kan stellen wordt vastgelegd. In plaats van het *ku ombedza* wordt het drinken en/of zich wassen in een speciale vloeistof de kern van de rituele praktijk en komt er een geheel nieuwe technologie tot stand waarmee bepaald kan worden in hoeverre een individu al dan niet als heks kan worden geïdentificeerd.

De ontwikkeling van nieuwe *dividing practices*, op grond waarvan het ene individu van een andere kon worden gescheiden en onderscheiden, ontsnapt aan het model van Douglas. Belangrijke elementen in het *mchape*-discours die aan een interpretatie in het licht van een *low grid/high group* profiel ontsnappen zijn:

- de reinigers van de *Mchape*-bewegingen, de *bamuchapi*, trekken rond, zuiveren gehele dorpen, vestigen corridors tussen gezuiverde dorpen waarlangs 'veilig' verkeer mogelijk wordt en brengen daarmee een nieuwe morele geografie tot stand (zie Auslander 1993),
- door het van buitenaf inbrengen van een nieuw anti-hekserijmiddel (de vloeistof) en het openleggen en doorbreken van de groepsgrenzen in de antihekserij acties wordt de praktijk van *ku ombedza* onmogelijk gemaakt. Er wordt daartegenover een 'confessionele' praktijk in het leven geroepen waarbij individuen zelf naar de *bamuchapi* toekomen om zich te laten zuiveren,
- de *bamuchapi* komen met een identificatie praktijk waarin duidelijk elementen van een westers biomedisch discours zijn overgenomen en die daarmee bijdragen aan de presentatie van een nieuwe *technology of the self*. Zoals gebruikelijk is bij westers-koloniale vaccinatieprogramma's, dienen de dorpelingen zich in rijen op te stellen, één voor één een *bamuchapi* te passeren die reflecties van de persoon in een spiegel tracht op te vangen en op grond van deze observaties op de rug van de persoon in nummers de dosis van het toe te dienen medicijn laat kalken. Richards

schrijft in haar ooggetuige verslag van de activiteiten van de *bamuchapi*:

"The witch-finders came as well-dressed young men, not as wrinkled old native doctors (...) in greasy bark-cloth. They worked in the open and lined up the natives after the manner of an official taking a census" (Richards 1935: 451).

"Once assembled the men and women were lined up in separate files, and passed one by one the back of a witch-finder, who caught their reflections in a small round mirror by a turn of his wrist. By his image in the glass it was claimed that a sorcerer could be immediately detected" (Richards 1935: 448).

Op grond van deze identificaties worden personen vervolgens in een aantal categorieën verdeeld en wordt een disciplinaire maatregel vastgesteld. Geïdentificeerde heksen krijgen te maken met een afzondering aan de rand van het dorp, het doorzoeken van hun huizen en andere persoonlijke bezittingen op aan hekserij gerelateerde voorwerpen en een reiniging van hun persoonlijke leefomgeving. Christenen daarentegen worden geacht reeds een confessionele praktijk te hebben ondergaan en worden daarom gevrijwaard van verdere identificatie. Ouderen zijn in deze *dividing practices* bij voorbaat meer verdacht dan jongeren en zelfs de traditionele heksenjagers worden niet ontzien in deze zuiveringen.

In termen van Foucault is op te merken dat in deze bewegingen de relatie tussen macht, kennis en de productie en toeëigening van een nieuwe *technology of the self* volledig aanwezig blijkt te zijn. De *bamuchapi* waren veelal jonge arbeidsmigranten die vanuit de dorpsamenlevingen naar de Zuidafrikaanse industriële complexen waren getrokken en daar onderworpen waren geweest aan de objectiverende technieken van de westerse medische wetenschappen. Vaccinaties, keuringen, pasjes, nummers, kortom alles wat in de

medische praktijk was ontmoet hield een kennismaking met andere *technology of the self* in: een techniek die erop gebaseerd was de kennis van het subject aan te wenden voor het objectieve kennen van de fysieke, innerlijke toestand van het individu en niet van het kennen van de sociale omgeving van het individu met zijn inherente rivaliteiten, jaloezieën en andere antagonismen.

Waar Foucault op wijst is dat de constructie van een identiteit, van een subject, niet uitsluitend tot stand komt door de invloed van de dominante relaties in een samenleving, maar dat er ook een proces van toeëigening, van subjectivering plaatsvindt van de wegen waarlangs, en de methoden en instrumenten waarmee, een subject wordt gekend. In dit geval van de *Mchape* bewegingen werd duidelijk dat de toeëigening en expressieve vertaling van de *technologies of the self* uit het westers medisch discours leidde tot een nieuwe machtsverhouding die de oude machtskennis relatie wist te ondergraven.

In het huidige Malawi werkt het puritanisme door in de vertogen en praktijken van een aantal christen-fundamentalistische bewegingen die vooral in de stedelijke gebieden vertegenwoordigd zijn. Met name in de beweging van de zo genaamde Wedergeborenen (in de lokale taal de *abadwa mwatso-pano*) is het puritanisme, het zuiveren van de eigen leefruimte, sterk voortgeschreden op het pad van individualisering, terwijl tegelijkertijd het object van purificatie niet meer de eigen groep, of dorp maar de gehele wijdere samenleving is geworden. In het christen-fundamentalisme dat vanaf 1970 in de Malawiaanse samenleving sterk aan terrein gewonnen heeft, komt enerzijds heel sterk het wantrouwen van het eigen zelf, de zwakheid van het eigen individu tegenover talloze aardse verleidingen naar voren (zie ook Paden 1988) als ook de constante behoefte de directe eigen omgeving van allerlei duistere, zondige invloeden waaronder op de eerste plaats hekserij, te vrijwaren. Deze ruimte is daarbij niet zozeer gebonden aan lokaliteit,

maar veeleer aan een netwerk, een religieuze niche die de Wedergeborenen in de grootste steden van Malawi gecreëerd hebben. Talloze praktijken, zoals glossolalie, geestesvervoering, gebedsgenezing, nachtelijke sessies en vastenperiodes zijn erop gericht een dusdanige band met hemelse machten te onderhouden dat kwade invloeden niet op het in stand houden van de niche kunnen inbreken. De ervaring van wedergeboorte, het narratief en de confessies die daar deel van uit maken, vormen als het ware de sleutel en de toegang tot deze niche die als een gepurificeerde en daardoor veilige ruimte bestaat. Elke overtreding en elke verleiding, hoe gering ook, van een individuele wedergeborene kan deze ruimte in gevaar brengen en als het ware een zwakke plek vormen waarlangs kwade invloeden en daarmee ziekte en tegenslag hun intrede kunnen doen.

Jonge tot soms zeer jonge predikers in de leeftijd van negen tot dertig jaar zien toe op de juiste interpretatie en 'uitleving' van de manifestatie van de hemelse machten (Van Dijk 1992a, 1992b, 1993, 1994, 1995). Alhoewel zij zich veelal het vertoog van meer bekende pinkster predikers zoals Billy Graham, Reinhard Bonnke en Jimmy Swaggart hebben eigen gemaakt, gaat het hen in Foucaults termen om een specifieke subjectivering. Zij domineren niet over de beweging in termen van objectiverende macht (organisaties en gevestigd lidmaatschap bestaan nauwelijks binnen deze kringen) maar bieden veeleer een methode aan, een techniek, waarlangs een specifieke identiteit vorm kan worden gegeven en een onderscheid met anderen kan worden aangelegd. Ziet Foucault in de Westerse samenleving vooral in het denken over seksualiteit nieuwe *technologies of the self* naar voren komen, in de context van het puritanisme in Malawi is het opdoen van eigen religieuze kracht en macht door de ervaring van wedergeboorte een centraal vertoog. De wedergeborene wordt zelf in staat gesteld te preken, antihekserij acties uit te voeren zonder bang te hoeven zijn voor de

consequenties, zelf *crusades* (puriteinse campagnes veelal gericht op de rurale gebieden) te organiseren tegen het kwaad in de samenleving (zie van Dijk 1995), zelf gebedsgenezing te brengen. De leiders van de beweging treden meer op als middelaars in 'zelf wapening' dan dat zij bij voortduring de krachten waarmee purificatie kan worden bereikt monopoliseren.

Zij die dit programma van 'zelf wapening' propageren treden daarmee naar buiten in de context van moderne instituties van de huidige urbane samenleving in Malawi zoals scholen, ziekenhuizen, bedrijven, markten, busstations en dergelijke. De boodschap die zij brengen is duidelijk: de oude vormen van purificatie zoals van de traditionele genezers hebben afgedaan en zijn in zichzelf verdacht en niet effectief. Daarvoor is in de plaats een expressieve *technology of the self* gekomen die het formuleren van controle mechanismen in zich draagt. De leefregels waar men zich binnen de beweging aan houdt zijn immers streng (geen alcohol, drugs, overspel, geen bezoek aan zondige plaatsen zoals disco's, bars, restaurants, geen deelname aan traditionele genezings- of begrafenisgebruiken) en is rigide ten opzichte van de identiteit die men daarmee claimen kan. Immers, is men als individu niet in staat een niveau van zelf purificatie in stand te houden dan heeft in dit ideologische programma een poging om de sociale omgeving te purificeren door zichzelf als 'prediker' en 'reiniger' te profileren verder geen betekenis.

Alhoewel met deze korte excursie naar de beweging van *Abadwa Mwatsopano* (Wedergeborenen) in Malawi geen uitpuittend licht is geworpen op de sociaal-culturele machtsverhoudingen, religieuze en symbolische implicaties en ideologische bolwerken die in en rondom deze niche aanwezig zijn, is desondanks gepoogd een ontwikkeling in de subjectivering van puritanisme als een *technology of the self* te verduidelijken. Foucaults positie van het actieve subject dat zich een macht-kennis vertoog toeëigent voor de con-

stitutie van het zelf kan daarmee ook in een niet-Westerse context worden aangetoond. In de conclusie zullen enkele woorden gewijd worden aan de winst die met een dergelijke expressieve benadering kan worden behaald ten opzichte van een impressionistische.

Conclusie

Teneinde deze winst te kunnen verduidelijken en aannemelijk te maken dienen we opnieuw het puritanisme en de betekenis van het subject te bezien. In een aantal recente studies is met name het belang van het narratief aangetoond in de constructie van een persoonlijke identiteit (Stromberg 1993, Caldwell 1983). In vrijwel alle puriteinse bewegingen neemt het narratief in de vorm van confessies, bekeringservaringen, en droomuitleg een essentiële plaats in. Met name Stromberg wijst erop dat het narratief in zijn veelvormige manifestaties niet alleen tekst maar veeleer context producerend is. Het narratief legt op expressieve wijze een tapijt van concepten en betekenissen uit waarover en waarlangs het traject van de individuele identiteitsvorming begrepen dient te worden. Buiten dat tapijt is voor het narratief niets geldig. Het narratief biedt een interpretatie en een ordening van persoonlijke belevingen en betekenissen, en het is niet verwonderlijk dat Freud het narratief verheven heeft tot een keizerlijke route waarlangs de verborgen werking van het onderbewuste en de daaruit resulterende psychische toestand van een individu begrepen kan worden.

Voor Foucault is echter veeleer van belang dat het narratief, de confessie, de resultante is van, en ingebed ligt in een discursieve praktijk waarin concepten en definities ten aanzien van het subject zijn vervat. Foucault exploreert de geschiedenis, de genealogie van de confessie in relatie tot ontwikkelingen in politieke machtsverhoudingen, de (christelijke) godsdienst, de medische wetenschap, met name de psychologische, en toont aan

dat deze machtsvertogen een context van dergelijke uitingsvormen produceren (zie over de confessietechniek van het zelf Dreyfus & Rabinow 1983: 174-5). De context is daarom nooit als een gegeven te beschouwen, zoals in Douglas' model wordt verondersteld, maar wordt ervaren en beleefd binnen de ruimte die door discursieve praktijken wordt geschapen.

De winst die Foucaults methode biedt ten opzichte van Douglas' typologie is die van de archeologie. De vraag naar het ontstaan van een specifieke relatie tussen een discours en een narratief opent de weg voor nadere analyse. In tegenstelling tot Douglas' dictum dat een cultuur niet verklaard maar alleen geanalyseerd kan worden, biedt Foucault de mogelijkheid bij voorbeeld voor de Westerse context te verklaren waarom een discours dat aanleiding gaf tot het segregeren van individuen van de rest van de samenleving uiteindelijk leidde tot de omhelzing van het narratief in de psychoanalytische traditie. Geprojecteerd op het Malawiaans puritanisme van de *Mchape* bewegingen zien we in deze optiek dat een vertoog opgebouwd rond het *ku ombedza*, het tot op de bodem uitzoeken van een hekserij aandoening, plaatsmaakt voor een discours waarin de afzondering van individuen mede op grond van eigen confessies tot stand komt.

De kennis van een discours dat buiten de lokale Malawiaanse samenleving stond en waarin de jonge arbeidsmigranten eenmaal buiten Malawi onder invloed van de Westerse, koloniale medische zorg de eigen ziektes, tegenslagen, ongelukken en dergelijke gingen benoemen, maakte het voor deze jongeren mogelijk binnen de lokale context een macht te produceren die geheel gebaseerd was op nieuwe discursieve praktijken, nieuwe termen en nieuwe methodes. Juist doordat een nieuw discours van subjectivering, van toeëigening was doorgemaakt werd er door deze jongeren bij terugkeer in de dorpen een nieuw context rond het 'ik', de eigen identiteit gecreëerd op basis van termen en concepten die ont-

snapten aan het heersende discours.

Subjectivering wordt daarmee een motor in de kennis-produceert-macht en macht-produceert-kennis relatie. Maar bovenal dwingt de dynamiek van subjectivering ons vooral in zeer precieze termen te kijken naar de wijze waarop zich veranderingen voordoen in de manier waarop in samenlevingen over het 'ik' gesproken wordt, welke concepties daaraan kleven en op welke wijze vervolgens de eigen narratief een specifieke context produceert. Foucault stelde voor de 'microfysica' van de macht vooral in de objectiverende werking te onderzoeken (hoe werkt precies de disciplinerende, aan welke kleinere en grotere regels dienen individuen te voldoen, welk raster van controle wordt over de bewegingen door tijd en ruimte over het individu gelegd); mijn argument is dat deze microfysica ook in de subjectiverende aspecten van macht dienen te worden onderzocht en dat Afrika vanwege sterk botsende discursieve praktijken in heden en verleden daartoe een uitstekend studieveld vormt.

Literatuur

- Auslander, M. 1993. 'Open the wombs': the symbolic politics of modern Ngoni witchfinding. In: J. Comaroff & J. Comaroff (eds.), *Modernity and its malcontents: ritual and power in post-colonial Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brietzke, P.H. 1972. Witchcraft and law in Malawi. *East Africa Law Journal*, 8(1): pp. 1-24.
- Caldwell, P. 1983. *The puritan conversion narrative. The beginnings of American expression*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, M. 1970. *Natural symbols. Explorations in cosmology*. New York: Pantheon.
- Douglas, M. 1982a. *In the active voice*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. 1982b. Introduction to grid/group analysis. In: M. Douglas (ed.), *Essays in the sociology of perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dreyfus, H.L. & P. Rabinow 1983. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fields, K.E. 1985. *Revival and rebellion in colonial Central Africa*. New Jersey: Princeton University Press.
- Foucault, M. 1979. *Discipline and punish: the birth of the prison*. (vert. door Alan Sheridan). New York: Vintage/Random House.
- Foucault, M. 1985. Sexuality and solitude. In: M. Blonsky (ed.), *On signs. A semiotics reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Foucault, M. 1988a. The ethic of care for the self as a practice of freedom. In: J. Bernauer & D. Rasmussen (eds.), *The final Foucault*. Cambridge, Mass.: MIT-Press.
- Foucault, M. 1988b. Technologies of the self. In: L.H. Martin (ed.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Hampton, J. 1982. Giving the grid/group dimensions an operational definition. In: M. Douglas (ed.), *Essays in the sociology of perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Harman, W. 1977. *Symposium on consciousness*. New York: Penguin.
- Hutton, P.H. 1988. Foucault, Freud, and the technologies of the self. In: L.H. Martin (ed.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Kiernan, J.P. 1977. Poor and puritan: an attempt to view zionism as a collective response to urban poverty. *African Studies*, 36(1): pp. 31-41.
- Knauff, B.M. 1993. Knowledge, power, and subjectivity after Foucault: a dialogue with South Coast New Guinea ethnography. (Paper presented at the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 18-11-1993, Washington).
- Mudimbe, V.Y. 1988. *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Paden, W.E. 1988. Theaters of humility and suspicion: desert saints and New England Puritans. In: L.H. Martin (ed.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock.
- Parkin, D. 1985. Introduction. In: D. Parkin (ed.), *The anthropology of evil*. London: Basil Blackwell.
- 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).
- Richards, A.I. 1935. A modern movement of witchfinders. *Africa*, 8(4): pp. 448-61.
- Ross, A.C. 1969. The political role of the witchfinder in southern Malawi during the crisis of October 1964 to May 1965. In: R.G. Willis (ed.), *Witchcraft and healing*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Stromberg, P.G. 1993. *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W.E.A. van Beek 1988. Purity, a greedy ideology. In: W.E.A. van Beek (ed.), *Quest for purity*. Berlin: Mouton.
- Van Dijk, R.A. 1992a. Young puritan preachers in post-independence Malawi. *Africa*, 62(2): pp. 159-81.
- Van Dijk, R.A. 1992b. Van hegemonisch tot demonisch gezag. Jonge puriteinse predikers en iconoclastisch verzet in Malawi. *Etnofoor*, 5(1/2): pp. 188-212.
- Van Dijk, R.A. 1993. Young born-again preachers in Malawi; the significance of an extraneous identity. In: P. Gifford (ed.), *New dimensions in African Christianity*. Ibadan: (AACC) Sefer Books.
- Van Dijk, R.A. 1994. Foucault and the anti-witchcraft movement (review article). *Critique of Anthropology*, 14(4): pp. 429-35.
- Van Dijk, R.A. 1995. Fundamentalism and its moral geography in Malawi. The representation of the diasporic and the diabolical. *Critique of Anthropology*, 15(2): pp. 171-91.
- Vaughan, M. 1991. *Curing their ills. Colonial power and African illness*. Cambridge: Polity Press.
- Willis, R.G. 1968. Kamchape: an anti-sorcery movement in South-West Tanzania. *Africa*, 38: pp. 1-15.