

Religieus gezag en de gezworen maagden van de Balkan*

Tot voor kort bestond er in de westelijke Balkan, met name onder de Noord-Albanen en Montenegrijnen van het Dinarisch gebergte, een *cross-gender* rol voor vrouwen. In de decaden rond 1900 waren vrouwen die zich gedroegen als mannen geen zeldzaam verschijnsel bij de door en door patriarchale stammen met hun toen nog bloeiende krijgers-cultuur. Meestal was het een publiek geheim, dat zij niet als mannen geboren waren. Desalniettemin bezaten veel van hen een sociale status die op die van mannen leek. Toch werden zij door hun geslachtswisseling en door hun permanente maagdelijkheid als dubbelzinnig en 'limineel' ervaren. Dit bracht verschillende reacties teweeg, zowel in de lokale gemeenschap als bij de betrokken autoriteiten; reacties die varieerden van weezin tot verering. Vergeleken met de slechte reputatie van oude vrijsters was de houding ten opzichte van deze 'sociale mannen' echter veel positiever.

Wat is de invloed van godsdienst op de houding ten opzichte van vrouwen die zich als mannen kleedden en gedroegen? Het gaat mij daarbij om verschillen en overeenkomsten tussen de drie godsdiensten in het gebied: de Servische orthodoxie, het rooms-katholicisme en de Soenitische Islam.¹ Het materiaal werd verzameld door geschreven bronnen te raadplegen en door veldwerk in Kosovo-Metohija en Montenegro. Ik traceerde 130 gevallen van vrouwen die als mannen leefden sinds de eerste helft van de negentiende eeuw.² Ik kan in dit

* Het onderzoek waarop dit artikel berust werd mogelijk gemaakt door een subsidie van NWO/SSCW, doss. nr. 500-276-302. Ik heb geprofiteerd van opmerkingen bij een eerdere versie van Anton Blok, Sjoerd Jaarsma, Willy Jansen, Wim Rasing en Albert Trouwborst, terwijl Kitty Verrips behulpzaam was bij de vertaling uit het Engels van de oorspronkelijke versie.

¹ Men moet niet te veel waarde hechten aan de aanduiding van de godsdienst als zodanig wat betreft daadwerkelijke religieuze voorstellingen en praktijken in het gebied in deze periode. Christendom en de veel later geïmporteerde Islam werden in de regel gecombineerd met een gemeenschappelijke 'heidense' traditie. Voor veel mensen was een soort syncretisme karakteristiek.

² Zie voor een inleidend artikel over hetzelfde verschijnsel, m.n. over sekse en

verband niet alle lokale en etnische variaties van het verschijnsel bespreken, noch de historische wortels en de ontwikkeling ervan gedetailleerd beschrijven.

De drie godsdiensten worden hier opgevat als 'cultural systems' in de betekenis die Geertz daaraan gegeven heeft:

'For an anthropologist, the importance of religion lies in its capacity to serve, for an individual or for the group, as a source of general, yet distinctive conceptions of the world, the self, and the relations between them, on the one hand - its model of aspect - and the rooted, no less distinctive "mental" dispositions - its model for aspect - on the other. From these cultural functions flow, in turn, its social and psychological ones' (Geertz 1973, 123)

Een ideaal-typische reconstructie van de tribale cultuur rond de eeuwwisseling dient als referentiekader. Gezien de relatief geringe mate van staatsvorming in het grootste deel van het gebied, èn het feit dat het zwakke staatsapparaat zich afzijdig hield van het familielevens, waren de religieuze instituties letterlijk de enige culturele integratievormen boven het niveau van clan en stam. Daartoe gedwongen door de aard van het beschikbare materiaal zal mijn aandacht vooral uitgaan naar de geestelijk leiders in hun rol van makers tussen religieuze dogma's enerzijds en de opvattingen van de bevolking anderzijds. Door de manier waarop de priesters en voorgangers het verschijnsel van de 'sociale man' behandelden, slaagden zij er vaak in om geloofsvoorschriften behendig aan te passen aan praktische pastorale behoeften.

Minachting voor het celibaat: de oude vrijster

In de periode rond de eeuwwisseling was het moeilijk om vrijgezel te blijven. Dit gold vooral voor de stammen in de bergen en hun vertakkingen in het aangrenzende laagland. Talrijke vormen van maatschappelijke dwang noopten individuen om in het huwelijk te treden en zich voort te planten. De gebruikelijke huwelijksleeftijd was tussen de 15 en 20 jaar, hoewel meisjes al uitgehuwelijkt konden worden als zij 12-13 jaar waren, dat wil zeggen bij het bereiken van de menarche. Zo lang een man ongehuwd was, werd hij beschouwd als een kind (*dijete* zoals de Montenegrijnen plachten te

identiteit: Grémaux 1989 (1991).

zeggen) dat de titel 'man' niet waardig was. Ook vrouwen bereikten de volwassen status slechts door te trouwen. Het belangrijkste doel van het huwelijk was het voortbrengen van zonen, omdat alleen die de patrilineage konden voortzetten. Omdat vechten in principe uitsluitend tot het mannelijk domein behoorde, waren zonen ook nodig in verband met de endemische vrees en oorlogen. Ouders zonder mannelijke erfgenamen kregen niet alleen tijdens het leven te maken met sociale uitsluiting; hun wachtte ook een zwaar lot in het hiernamaals. Albanenaren geloofden bijvoorbeeld dat hun geesten geen rust zouden vinden en dat hun lichamen niet tot ontbinding zouden overgaan (cf. Stavrou 1922, 22). Celibatair priesterschap en kloosters (met name de vrouwelijke variant) waren onbekend in de inheemse cultuur. In zoverre zij in de bestudeerde periode voorkwamen ging het om recente importen, die door buitenstaanders gesteund werden. De paar jonge Montenegrijnen die monnik wilden worden, werden bijvoorbeeld luidkeels beweend door hun verwanten, alsof zij al gestorven waren (Medakovic 1860, 36).³

In alle bronnen is te vinden, dat in het gehele gebied en bij alle etno-religieuze groepen oude vrijsters, dat wil zeggen ongetrouwde vrouwen ouder dan 20 tot 25 jaar, bijzonder zeldzaam waren en dat zij, in het algemeen, veracht werden. Een vroege onderzoeker van het Zuid-Slavische volksleven beweerde dat de positie van zo'n vrouw 'niet beter was dan die van een schurftige hond; omdat noch de meisjes noch de vrouwen met haar om willen gaan, en de mannen nog minder (...) Ze wordt uitgelachen en bespot en overal achtergesteld. Men beschouwt haar als een schandvlek voor het huis. Een gebruikelijke vervloeking luidt: Moge je bij je moeder (thuis) blijven, terwijl je je haar vlecht' (...) Een meisje dat ongetrouwd blijft, wordt geblameerd, bijna alsof ze een misdaad bedreven heeft' (Friedrich Krauss in Ploss & Bartels 1913 II, 647; cf. Belovic 1927, 188). In een belangrijk Servisch woordenboek was onder het lemma *usidjelica* ('zij die thuis blijft zitten', d.z.w. zij die niet uitgehuwelijkt wordt) de volgende opmerking te vinden: 'Dit gebeurt maar zelden (en alleen bij meisjes die een opvallende lichamelijke afwijking hebben);

³ De veel talrijker Orthodoxe priesters waren meestal getrouwd. Van hen werd verwacht dat zij zich voortplantten. Toch hadden de celibataire monniken meestal een hogere status dan de getrouwde priesters.

⁴ Op woensdag verzorgden of knipten Zuid-Slavische meisjes hun haar niet omdat zij anders 'grijs bij hun moeder', d.w.z. een oude vrijster zouden worden (Friedrich Krauss in Stern 1903 I, 378).

de gewone mensen beschouwen het als een ramp' (Karadzic 1898, 814). In de traditionele Montenegrijnse opvoeding werd veel aandacht besteed aan het beschermen van meisjes tegen een slechte reputatie door een losse moraal. 'Want een slechte naam ontnemt een meisje de kans op een goed huwelijk, of op een huwelijk op zich ... Geen man van eer wil een meisje met een ondeugd. Het in huis hebben van een oude vrijster werd beschouwd als een echte ramp en een schande' (Skerovic 1929, 261).⁵

Op grond van berichten over Albanese families die bruto geweld gebruikten bij het overhandigen van onwillige bruiden aan de mannen aan wie zij toegezegd waren (Durham 1935, 94), klinken de volgende woorden van een Italiaanse Jezuïet als een *understatement*: 'Maagdelijkheid wordt op zich niet bijzonder gewaardeerd in Albanië. In de bergen gebeurt het zelden dat een verloofd meisje, om haar maagdelijkheid te bewaren, niet aan haar bruidegom wordt gegeven' (Cordignano 1933, 110). Volgens dezelfde bron was er ook 'heroïsche moed' nodig als een verloofd meisje van het huwelijk af wilde zien (Ibid., 104).⁶

Zonder 'goede reden' - bij voorkeur de een of andere force majeure in de familie - afzien van de huwelijksband, ging in tegen het maatschappelijk belang (de vrouwenruil tussen exogame patrilineages om het aantal mannen te vergroten) en stond tevens haaks op metafysische normen. Daarom werd het vrijgezel blijven, uitsluitend op grond van persoonlijke voorkeur zo krachtig veroordeeld. In feite ondervond het dezelfde weerstand en werd het evenzeer onderdrukt als de zogenaamde 'romantische liefde'. De last van het patriarchaat drukte zwaarder op de schouders van de vrouwen dan op die van mannen. Meer dan van de laatsten, werd van de eersten verwacht dat zij hun eigen belang ondergeschikt maakten aan dat van de familie en de bredere sociale omgeving.

⁵ Zie over de ongelijke verdeling van en de verschillende houding ten opzichte van oude vrijsters onder de Zuid-Slaven in het algemeen, Erlich 1971, 150-155. In haar conclusies merkt ze op dat meisjes zelden uit vrije wil ongehuwd blijven: 'Voor vrouwen betekenen huwelijksbeletsel in het algemeen veel zorgen, teleurstelling en onoplosbare problemen' (ibid., 155).

⁶ De maagdelijkheid van jonge meisjes was echter wel een verschijnsel met sterke mystieke en magische ondertonen. Zie bijvoorbeeld Belovic 1927, 107. Men hechte veel waarde aan de maagdelijkheid van huwbare meisjes, die als *virgo intacta* moesten worden overgedragen aan de bruidegom.

Geaccepteerd celibaat: de gezworen maagd

Door deze voorbeschouwing krijgt de houding van de bevolking ten opzichte van *cross-dressing* en quasi mannelijke gezworen maagden meer reliëf. Met name de (katholieke) Albanezen uit het Montenegrijnse grensgebied schijnen hen gewaardeerd te hebben: 'Ze worden in het algemeen zeer geacht' (Erdeljanovic 1907, 282); 'Ze beminnen ze; ze zijn zelfs trots op ze' (Pelja Osman 1939, 167). Van de aanwezigheid van vrouwen 'die zichzelf aan God wijden door een eed van kuisheid af te leggen' ging een weldadige invloed uit op de andere bewoners van het huis, zo werd algemeen gedacht (Von Hahn 1854 I, 183, 209 n.163). Echte en duurzame ascese van vrouwen, met name in verband met het familiebelang, kon rekenen op een waardering die aan verering grensde. Op dit gebied mengden zich 'heidense' en christelijke opvattingen in de volkscultuur. Er werden magische krachten toegeschreven aan de vrouwen. Die konden zij echter ook verliezen door zich over te geven aan aardse genoegens, zoals blijkt uit het volgende verhaal over een steen langs een weg:

'A virgin, so holy that she was almost a saint, had vowed to carry it to the church of Berisha. She carried it safely a long way. Then in the forest she heard a shepherd fluting, and looked at him and admired him. Straight-way she forgot the heavenly things on which she had fixed her mind; she dropped the rock, and when she tried to pick it up again, found she had lost her miraculous strength. And there the rock stands' (Durham 1928, 195).

Terwijl mannen meestal vrouwen niet raadpleegden bij belangrijke zaken, weten we dat sommige vrome gezworen maagden uitbundig om hun wijsheid geprezen werden. Zo lezen wij over Mri Djekina, een gezworen maagd van middelbare leeftijd van de Kuci stam uit Trijepsh: 'Zij is zeer intelligent, dus veel mannen komen voor advies naar haar toe' (Osman Pelja 1939, 169). Waar men minder positief stond ten opzichte van deze categorie werd de *tobelija* (letterlijk: iemand die gebonden is door een eed), zoals de gezworen maagd vaak genoemd werd in het lokale idioom, in ieder geval 'zwijgend getolereerd' (Barjaktarovic 1966, 282) door de lokale bevolking. De inheemse wetenschapper die deze laatste opmerking maakte, stond daarbij het hele gebied voor ogen.

Voor ik dieper in ga op de rol van religie bij dit thema, zijn enkele algemene opmerkingen over *cross-gender* gedrag op hun plaats. Alleen *cross-gender* verschijnselen buiten het domein van feest en ritueel zijn hier in beschouwing genomen. Zoals misschien al

opgemaakt kan worden uit het patriarchale karakter van de cultuur, konden tekenen van 'mannelijkheid' in vrouwen op waardering rekenen (cf. Sivric 1982, 123), terwijl letterlijk alle uitingen van 'verwijfdheid' in mannen onderdrukt werden. 'Onder de Zuid-Slaven staat een "vrouwelijke" man bloot aan verachting; de arme stakker wordt onbarmhartig bespot.. Een vechtende man uitschelden voor vrouw veroorzaakt verhitte koppen' (Belovic 1927, 205). En uit alles wat wij weten blijkt, dat het bij de aangrenzende Albanezen precies zo was.⁷

Drie godsdiensten

'Een vrouw mag geen mannenkleren dragen en een man geen vrouwenkleren. Van iedereen die zoiets doet, heeft Jahwe uw God een afschuw' (Deuteronomium 22, 5). Over deze stelling bestond in principe overeenstemming tussen de drie religies die in het gebied vertegenwoordigd waren. Voor alle drie had *cross-dressing* 'heidense' connotaties (cf. Levin 1989, 195).⁸ Toch bestonden er verschillen wat betreft de interpretatie en de implementatie van het verbod. Met betrekking tot de erkenning van het vrouwelijk celibaat, het andere aspect van het verschijnsel, bestond er een groter verschil tussen de godsdiensten.

Katholicisme

De Rooms Katholieke kerk kent een lange traditie van bevordering van seksuele onthouding en celibaat: 'omwille van het koninkrijk der Hemelen' (Ranke-Heineman 1990). Ook onder de Albanese stammen, waar de kerk hoofdzakelijk vertegenwoordigd werd door de sobere ascetische Franciscaanse missionarissen, schoot deze leer wortel, hoofdzakelijk maar niet uitsluitend onder vrouwen. Zoals te lezen valt in een Oostenrijks rapport uit 1860, verschilde de vorm die het vrouwelijk celibaat aannam echter van de gebruikelijke opsluiting achter kloostermuren.

⁷ Zie voor een overzicht van het schaarse materiaal over de positie van de kennelijk uiterst schaarse 'verwijfde' mannen in deze patriarchale cultuur, Vukanovic 1961, 98. Hij geeft ook informatie over openbare *cross-dressing* als een straf voor lafheid voor mannen (Ibid., 106-107).

⁸ Waarschijnlijk was dit verbod oorspronkelijk gericht tegen het ritueel in de niet-Joodse verering van de godin Astarte dat gepaard ging met *cross-dressing*.

'Katholieke nonnenkloosters bestaan niet in Albanië. Echter, het verlangen naar een maagdelijk leven (*jungfrauliches Leben*) wordt kenbaar bij de Albanese meisjes. Om temidden van dit strijdlustige volk gehoor te geven aan die roeping, gaan zij mannenkleding dragen, knippen hun vlechten af, nemen een mannennaam aan en hanteren het gebruikelijke wapentuig van dit volk, bestaande uit een geweer, pistolen en een kort zwaard. Deze verandering gebeurt onder bescherming van de kerk. In alle parochies wordt, wanneer de dienst voorbij is, aan de verzamelde gemeente plechtig meegegeeld dat het betreffende meisje zichzelf tot een maagdelijk leven heeft verplicht, dat zij een mannennaam heeft aangenomen en dat zij daarom in de toekomst als man beschouwd moet worden. De verandering hangt niet samen met een bijzondere belofte. Deze vorm van geslachtsverandering (*Geschlechtswechsel*) is voor een meisje de enige manier om een verlovingsverbreken en haar verwanten te beschermen tegen de bloedwraak van de familie van de afgewezen bruidegom' (Von Hahn 1867, 31).⁹

Later verwees een Jezüiet naar Mgr. Rafaele D'Ambrosio, een Franciscaan uit het koninkrijk Napels die in 1847 tot bisschop van Durrës werd benoemd, als de uitvinder van dit goddeloze 'kerkelijk gebruik' (Cordignano 1934, 100-101).

In een afkeurende beschrijving van de manier waarop katholieke geestelijken hadden gepoogd hun invloed in het nog nominaal Turkse Noord-Albanië te vergroten, vermeldde een Serviër die het gebied in 1894 bezocht, dat in het recente verleden 'een bijzonder soort nonnen' geïntroduceerd was in verband met de inheemse verlovingsregels (Nusic 1902, 81-82). In tegenstelling tot hun Slavische burens, die tegen die tijd de praktijk praktisch hadden laten vallen, hielden de Albanese stammen toen nog grotendeels vast aan 'politieke' huwelijken 'for the benefit of the tribe rather than for the parties most concerned' (Durham 1935, 94). Terwijl de Albanese bruidegom het recht had - hoewel meer in theorie dan in de praktijk - om een verloofde af te wijzen en een ander te trouwen, bezat het huwbare meisje dit recht niet.

De kerk van Rome bood steun aan meisjes die een onoverkomelijke weerzin tegen het huwelijk koesterden. De Servische weergave van de Oostenrijkse tekst die hiervoor geciteerd werd, geeft de priester een meer actieve rol tijdens de ceremonie in de kerk. Zonder bronvermelding wordt beweerd dat het meisje door de priester in

⁹ In Grémaux 1990 en 1992 is een meer uitvoerige verhandeling te vinden over de historische ontwikkeling van de manier waarop de katholieke missionarissen zich met vrouwelijke maagdelijkheid bezig hielden bij de Noord-Albanen, gecombineerd met een bespreking van de theologische en canonieke aspecten ervan.

mannenkleren wordt gestoken en dat hij ook haar haar afknipt en haar een mannennaam geeft. Ten slotte vermeldt de auteur, dat in zijn tijd voorbeelden van dit type 'katholieke non' al zeldzaam waren, hetgeen hij verbindt met de toegenomen 'profaniteit' (Nusic 1902, 81-82).

In het Albanië van het *fin de siècle* hadden de lokale katholieke geestelijken hun openlijke bemoeienis met de gezworen maagden in zoverre gestaakt, dat hun wijding in de kerk volkomen in vergetelheid was geraakt. Groeiende controle door Rome en de vestiging van een Jezuïeten-missie in de bergen waren daar waarschijnlijk de belangrijkste oorzaken van, omdat daardoor alle verregaande aanpassingen aan de inheemse cultuur door Franciscanen en anderen ongedaan gemaakt werden. De lokale geestelijken kunnen echter ook andere redenen gehad hebben om zich te distantiëren van de gezworen maagden. Zij konden onmogelijk de duurzame kuisheid garanderen van alleenstaande vrouwen, die geen echte godsdienstige roeping hadden, maar wiens mogelijke wangedrag wel een smet op de kerk zou werpen.

In het begin van de eeuw zien we dus, dat de katholieke kerk haar verantwoordelijkheid beperkte tot enkele meisjes uit de bergen die om godsdienstige redenen maagdelijkheid verkozen en die passende kleding droegen. Sommigen van hen gingen als een soort nonnen deel uitmaken van de nieuwe stichtelijke instituties die buitenlanders in de stad Shkodër vestigden; anderen hielden zich aan de regels van de Derde Orde en werden assistentes van de Franciscaner missionarissen (Cozzi 1912, 320-321; Durham 1928, 195). De katholieke geestelijkheid had met internationale steun genoeg macht verworven om zich te verzetten tegen het gearrangeerde huwelijk. Er werd druk uitgeoefend op ouders en verloofdes om onwillige meisjes hun vrijheid terug te geven zodat ze iemand naar eigen keus konden trouwen. Deze breuk met de gewoonte dat zulke meisjes veroordeeld waren tot de beproevingen van het leven als gezworen maagd leverde in eerste instantie weinig op, omdat het nieuwe beleid eerst alleen werd toegepast in de meest schrijnende gevallen (cf. Jovicevic 1923, 141; Durham 1928, 196).

Aan een Italiaanse priester die toen in Albanië werkte, danken wij een beeld van de situatie in de jaren dertig. In plaats van de gezworen maagden af te schilderen als vrouwen met een onnatuurlijke ondeugd - iets waartoe andere priesters in die tijd de neiging hadden om het imago van katholiek Albanië in de buitenwereld te verbete-

ren¹⁰ - sympathiseerde hij met de paar meisjes die zich effectief tegen een huwelijk verzetten en die er tot op zekere hoogte in slaagden om man te worden. In de context van de extreem patriarchale cultuur, waarin alleen mannen maatschappelijk in tel waren, had dit in zijn ogen niets pathologisch of abnormaals (Cordignano 1933, 104). Toch deelde ook hij de twijfels van de lokale bevolking of zo'n *cross-dressing* maagd er op den duur in zou slagen om haar kuisheid te bewaren, vooral wanneer zij, bij het hoeden van de kuddes, lang alleen was met mannen, ver buiten het dorp (Cordignano 1933, 110-111).

Cordignano was een uitzondering. In het algemeen toonde de katholieke kerk zich in de twintigste eeuw afkerig van de maagden in mannenkleren:

‘Wat betreft de bescherming die de Kerk deze maagden (*vergini*) biedt, moet opgemerkt worden dat die niet verder gaat dan de bescherming die de Kerk biedt aan al haar zonen, omdat de verklaring van het meisje dat zij maagd zal blijven afgelegd wordt in de beslotenheid van de familie en nimmer in de kerk’ (Cozzi 1912, 320 n.1).

Tijdens mijn bezoeken aan de parochie Tuzi in de buurt van Podgorica (voorheen Titograd), aan het eind van de jaren tachtig, merkte ik hoe opgelaten de huidige Franciscanen zich voelen als zij en hun voorgangers geassocieerd worden met de gezworen maagden. Hoewel niet kan worden betwist, dat de missie onder de Albanese minderheid in dat deel van Montenegro het grootste deel van deze eeuw nauwe relaties heeft onderhouden met diverse lokale vertegenwoordigers van deze categorie, stuitte ik op weinig bereidwilligheid van de oude parochiepriester Gjergi Marstijepaj en zijn kapelaan Vinko Malaj om over dit onderwerp te spreken.¹¹ Zij weerspraken dat hun orde, of de katholieke kerk in het algemeen, ooit enige actieve betrokkenheid had gehad bij de bedoelde personen. Het verbreken van een trouwbelofte, gevolgd door *cross-dressing*, was in hun ogen een familie- of een

¹⁰ In 1912 werd Albanië internationaal erkend als een onafhankelijke staat. Het was voor de katholieke kerk, met haar beschavingsmissie, van groot belang om zichzelf in het openbaar te distantiëren van alle gewoonten die invloedrijke kringen in landen waaruit de kerk hulp ontving niet aanstonden.

¹¹ Vader Marstijepaj is opgeleid in vooroorlogs Albanië, en vader Malaj bezit een doctoraat in de Albanese historische literatuur van de Universiteit van Rome. Omdat het inheemse Albanese zijn met een lange ervaring als dorpspriester mogen zij geacht worden goed op de hoogte te zijn.

privé zaak, waarmee de kerk niets te maken had. Zij gaven de betrokkenen die dat wensten, geestelijke steun, maar dat was alles. Het bestaan van kerkelijke wijdingen werd ontkend, op grond van het feit dat zoiets voor de Roomse kerk een gruwel was. Toch achtten zij het heel wel mogelijk, dat geestelijken in de Orthodoxe kerk of Islamitische voorgangers zich wel met zoiets zouden hebben ingelaten. Toen ik ze confronteerde met de historische feiten wat betreft de directe betrokkenheid van de kerk, werden die haastig afgedaan als onjuiste interpretaties door onwetende buitenstaanders. Op die manier diskwalificeerden zij de bekendste Albanoloog van de negentiende eeuw, Von Hahn.

In 1971 stelde de dood van Tonë Tomja Bikaj, de laatste 'gezwoeren maagd' van de parochie Tuzi èn een vroom katholiek, de hiervoor genoemde priesters voor een probleem. In tegenstelling tot de wens van de overledene en diens verwanten om haar/hem als man te begraven, wat tot dan toe gebruikelijk schijnt te zijn geweest, stonden de geestelijken erop dat Tonë in haar oorspronkelijke staat tot haar Schepper zou wederkeren. Na veel geruzie gaf de familie in zoverre toe, dat zij toestonden dat het begrafenisritueel voor een vrouw werd uitgevoerd. Het lijk in de kist behield echter zijn mannenkleding.

Tegenwoordig, zo maakten de priesters mij duidelijk, dragen zij alleen speciale verantwoordelijkheid voor de paar correct geklede ongetrouwde vrouwen in hun parochie die de regels van de Derde Orde onderschrijven of die zijn toegetreden tot de vrouwelijke Tweede Orde. De Franciscaner missie in Tuzi huisvest nu ook enkele van deze nonnen. Wat deze moderne Rooms Katholieke geestelijken betreft, mogen alleen kuise vrouwen met een duidelijke religieuze roeping over wie gewaakt wordt door de kerk, zich 'maagden' noemen.

Orthodoxie

De Oosters Orthodoxe kerk stond veel minder positief ten opzichte van blijvende maagdelijkheid van vrouwen dan de Rooms-Katholieke. De uitspraak 'Maidenly virginity may have been powerful, but this strength was to be released and used, not preserved intact' (Levin 1989, 39) beschrijft de houding van de Orthodoxe kerk. In dit opzicht lijkt de leer van de kerk nauw aan te sluiten bij eeuwenoude opvattingen van de bevolking. In het Montenegro van de negentiende eeuw kwam het maar heel zelden voor dat een meisje er naar streefde om non te worden en dat zij daarin slaagde. De *vox populi* was tegen vrouwen die zich onttrokken aan huwelijk en moederschap.

'Wij hebben eerder mannen dan nonnen nodig; wij hebben mannen nodig voor het zwaard en de dolk' werd gezegd. Van de twee gevallen die bekend zijn van Montenegrijnse meisjes die non werden, werd er één gedwongen om het land te verlaten, terwijl het leven van de ander eindigde in een kloof tussen de rotsen (Veselinovic 1909, 246-247). Om soortgelijke redenen waren er ook in het Servische koninkrijk in die tijd geen echte nonnen (Ibid., 254). Toch zijn er onder de bevolking over de grens (Sandzak, Macedonië) twee gevallen gerapporteerd van vrouwen die een godsdienstig leven buiten een klooster leidden. Wij lezen over deze gewoonte:

'... sommige meisjes trouwen om de een of andere reden niet, maar beloven zichzelf aan God, en dus blijven ze tot aan hun dood ongehuwd. Deze vrouwen zijn echte maagden. Zij leven nederig en kuis en godvrezend in hun eigen huis. Vaak bezoeken zij kerken en kloosters, en zij helpen de armen en de Kerk zo goed als zij kunnen. Hoewel het geen nonnen zijn, lijken ze in hun hele leven en werk op nonnen; zelfs zo dat de mensen van zo'n vrouw zeggen: dat is een echte non' (Ibid., 256).

Een van hen, de vrome Jefimija, die in het begin van de negentiende eeuw in het gebied van Stari Vlah (Sandzak) leefde, schijnt in haar lokale gemeenschap zeer gerespecteerd te zijn geweest (Ibid., 254-256).

De Oosterse Kerk deelde met haar Roomse tegenhanger een officiële aversie tegen *cross-dressing*, zowel voor mannen als vrouwen. Toch hebben beide godsdiensten in hun grotendeels overlappende (dat wil zeggen tot aan het schisma van het jaar 1054) algemeen christelijke verleden een levendige herinnering aan vrouwelijke heiligen in mannenkleren. Thecla die haar verloofde verliet om St. Paulus te volgen, droeg mannenkleding; Margaretha vluchtte in haar huwelijksnacht in mannenkleren om onder de naam Pelagius monnik te worden, en Uncumber werd gered van een huwelijk met een heidense koning doordat ze plotseling een baard kreeg.¹² In het tijdperk van opbloeiend Christendom, toen vrouwenkloosters nog onbekend of nauwelijks beschikbaar waren, schijnt een voorkeur voor het spirituele leven veel vrouwen er toe te hebben gebracht om zich als mannen

¹² Voor algemene informatie over travestie van vrouwelijke heiligen zie bijvoorbeeld Warner 1982, 139-158. Patlagean (1976) houdt zich meer specifiek met deze traditie binnen oud-Byzantium bezig. Wat betreft de Orthodoxe Slaven in het bijzonder, zie bijvoorbeeld Levin 1989, 280n.196. Orthodox-Slavische hagiografische verzamelingen van vrouwelijke heiligen bevatten veel voorbeelden van travestie; zie bijvoorbeeld Scharpé en Vyncke 1973 en Popovic 1988.

voor te doen. Ondanks de verboden van de Bijbel, de kerkvaders en de concilies trokken zij hun vrouwenkleding uit. Niet als aanhangers van een 'heidens' ritueel, maar eerder zoekend naar het nieuwe Christelijke ideaal van duurzame kuisheid. Terwijl vrouwenkleding werd geassocieerd met ijdelheid en verleidelijkheid, beschouwde men mannenkleding als meer bescheiden. Daarom werd die het meest passend gevonden voor vrouwen die afzagen van huwelijk en seksualiteit. Vermomd als monniken traden zij in kloosters in, of zij bleven 'in de wereld' als heldinnen en martelaren van het nieuwe geloof.

Aan het einde van de achttiende eeuw stierf een monnik genaamd Jelisej in het Praskvica klooster aan de Adriatische kust in wat nu Montenegro is. Toen de andere monniken het lijk optilden om het volgens de religieuze gewoonte te wassen, ontdekten zij tot hun ontzetting dat de gerespecteerde broeder, volgens zeggen een Rus van geboorte die tientallen jaren onder hen vertoefd had, een vrouw was (Vrcevic 1883). Toen ik vader Dimitrije, de abt van het klooster, in 1987 over dit geval ondervroeg, beweerde hij dat deze persoon uiteindelijk was begraven op een manier die voor een vrouw passend was. Iets anders doen zou volgens hem een betreuwenswaardige poging zijn geweest om God voor de gek te houden. Toen hij mij de grafsteen van de oplichter toonde, bleek desalniettemin dat die dicht bij de kerkmuur lag: een ereplaats.

In 1834 woonde een dertigjarige 'opmerkelijke Servische vrouw' in een dorp in Srem ten noorden van de Sava rivier.¹³ Deze persoon had, naar verluidt, mannenkleding gedragen sinds haar kindertijd. Behalve het dragen van mannenkleden, bezat de wagenmakers dochter 'pijpen en vuurslag en tondel net als andere mannen; zij vloekt als andere mannen en bezigt allerlei woorden die mannen meestal gebruiken. Kortom, als je haar niet goed kent, merk je niet dat het een vrouw is. Zij rijdt met haar paard in de bossen en bezoekt de kroeg, waar zij met volle teugen met mannen drinkt. Wat betreft haar mannenkleden is zij meer dan eens berispt door lokale autoriteiten, zowel wereldlijke als geestelijke. Ten slotte werd zij zelfs gestraft, maar zij veranderde haar manier van doen niet, noch kon zij de mannenkleding vaarwel zeggen' (S.S. 1838). Helaas worden wij niet

¹³ Srem behoorde tot de Oostenrijks-Hongaarse 'Militaire grens' waar de Servisch Orthodoxe bevolking verregaande autonomie genoot. Het voorkomen van dit geval ver buiten het tribale gebied zou veroorzaakt kunnen zijn door de instroom in 1737 van katholieke Albanezen (leden van de Këlmend/Klimentistam) en Orthodox Servische vluchtelingen uit de door Turken bezette zuidelijke streken.

ingelicht over de aard en de omvang van de middelen die werden gebruikt om haar aanpassing aan haar sekse af te dwingen. Noch weten wij of beide soorten autoriteiten in dezelfde mate bij de zaak betrokken waren. In zoverre de orthodoxe kerk er mee te maken had, had die waarschijnlijk geen ander effectief machtsmiddel dan het dreigen met hel en verdoemenis.¹⁴

Een Montenegrijns bericht waarvan de authenticiteit twijfelachtig is, verhaalt over een familie die met uitsterven werd bedreigd toen de enige mannen, twee broers, gedood werden. Een van hen kreeg echter postuum een dochter. De moeder van de overledenen drong er bij haar schoondochter op aan om het dorp te vertellen dat zij een zoon gebaar had. Nadat zij zich eerst had verzet tegen de wens van de moeder van haar dode echtgenoot, deed de vrouw wat van haar verwacht werd. Toen zij het goede nieuws hoorden, kwamen de dorpingen feliciteren. 'En toen de tijd was aangebroken voor het heilig doopsel, bracht de grootmoeder het kind naar een klooster waar zij, om het geheim te bewaren, met de monniken de doop regelde, op zo'n manier dat zelfs de monniken het niet zouden ontdekken. Zij doopten het kleine meisje en dat was dat'.¹⁵ Uit de context kunnen wij afleiden dat de grootmoeder naar een afgelegen klooster ging om het kind te laten dopen als een meisje, zonder dat het voorgewende geslacht thuis in het gedrang zou komen. Daardoor probeerde de vrouw kennelijk een evenwicht te vinden tussen de angstaanjagende goddelijke wetten en menselijke behoeften. Andere mensen voor de gek houden was één ding, maar het om de tuin leiden van de Heer in de Hemel was andere koek. Er is mij inderdaad geen enkel geval bekend van een meisje dat als jongen werd gedoopt, noch onder orthodoxen noch onder katholieken.

Een ander geval stamt uit de literatuur over de Servisch-orthodoxe bevolking van Montenegro. In de Drobnjak stam bij de Durmitor berg werd een meisje, dat oorspronkelijk Milica gedoopt werd, vanaf de vroege kindertijd onder de mannen naam Mikas opgevoed tot jongen. Toen de vader, Milic Karadzic, op het slagveld omkwam, liet

¹⁴ In een Orthodox Slavisch wetboek van strafrecht worden zeven weken vasten en 150 voetvallen genoemd in verband met travestie. A. Amlmazov, *Tajna ispod' ve pravoslavnoj vostočnoj cerkvi*, Odessa, 1894, vol. 3, 283, geciteerd in Levin 1989, 195n.187.

¹⁵ De tekst werd oorspronkelijk in 1930 gepubliceerd in het in Niksic verschijnende tijdschrift *Slobodna misao*, en wordt hier geciteerd op grond van Vujavic 1980, 96-97, die het een 'anekdote' noemt.

hij geen ander kind na. Er wordt beweerd dat de grootmoeder 'haar uit verdriet heeft vermannelijkt' omdat anders een mannelijk hoofd van de huishouding zou ontbreken. Hoewel het directe gevaar van het uiteenvallen van het huishouden zo werd bezworen en het kind tevreden leek met zijn nieuwe identiteit, hadden de leiders van de stam er moeite mee. In het begin van de jaren tachtig van de negentiende eeuw legden de hoofden van de meest bij de zaak betrokken clans de zaak gezamenlijk voor aan de metropoliet Visarion Ljubisa, toen deze hoogste autoriteit op zowel geestelijk gebied als wat betreft familie-aangelegenheden het gebied bezocht. Nadat hij de details van het geval had aangehoord en zelf met Mikas gesproken had, gaf de orthodoxe bisschop zijn toestemming. Hij gebood iedereen om Mikas' mannelijke status niet aan te vechten. Mikas zelf werd bevolen om voor altijd af te zien van het drinken van sterke drank, omdat dat 'schande voor jou en je familie teweeg kan brengen'. Omstreeks 1930 leidde de bejaarde Mikas nog steeds een mannenleven. Het is bekend, dat hij ieder jaar de feestdag van de patroonheilige van het huis vierde, bij welke gelegenheid de lokale gemeenschap hem erkende als de rechtmatige erfgenaam van vader Milic (Gusic 1976, 270-271).¹⁶ Toen ik in het midden van de jaren tachtig ter plaatse onderzoek deed, ontdekte ik dat Mikas, die tot aan zijn dood man gebleven was, vroeg in de jaren dertig als man, in de gepaste kledij, begraven was door de lokale pope Bogdan Cerovic. Ergens links van de kleine kerk op de begraafplaats van Zabljak was een bescheiden steen opgericht ter herinnering aan Mikas. Dit gebeurde in een tijd en op een plaats toen de graven van vrouwen niet of hoogstens met een houten kruis werden gemarkeerd.¹⁷

In het volgende geval is er eerst ook sprake van *gêne*, die uiteindelijk verdwijnt ten gunste van de gewenste mannelijke status. Ergens in de jaren zestig of zeventig van de vorige eeuw maakte prins Nikola van Montenegro kennis met Milica uit Rovci, een Brda stam. Nadat haar vader en broers waren gedood, legde Milica de plechtige eed af dat zij ongehuwd zou blijven en begon zij zich te kleden en te gedragen als een man. Door dat te doen kon zij, als fictieve zoon, op de boerderij van haar vader blijven om 'de kaars voor uitgaan te

¹⁶ Door hun veronderstelde onreinheid en minderwaardigheid werden vrouwen in de regel uitgesloten van het uitvoeren van de rituelen ter viering van de patroonheilige van het huis (*kršno ime of slava*).

¹⁷ Zie over gender verschillen in het traditionele Zuid-Slavische dodenritueel bijvoorbeeld Friedrich Krauss in Ploss en Bartels 1913 II, 782.

behoeden', of om die droevige gebeurtenis tenminste met één generatie uit te stellen. Een Serviër die haar in 1855 bij haar inheemse berglandstam ontmoette, toen zij ongeveer 35 was, beschrijft haar als iemand die altijd in gezelschap van mannen was: 'Iedereen beschouwt haar als een gewone man. Zij legde de gelofte af op grond van haar overtuiging, en zij houdt zich aan haar eed alsof die heilig is. De andere mannen houden rekening met haar gelofte en doen geen pogingen om die te breken' (Medakovic 1860, 22-24). Ten tijde van haar bezoek aan de Montenegrijnse hoofdstad Cetinje had Milica al een grote roep verworven in het gehele prinsdom als 'een schrik voor alle lafaards'. Toen prins Nikola haar zag, begroette hij haar door schertsend te zeggen: 'Hoe gaat het met je, wijf?'¹⁸ 'Dat is niet aardig, heer', antwoordde zij, 'ik ben geen wijf maar een meisje met een heldenhart in haar borst. Op geen enkel slagveld ontbrak ik. Als er maar meer van zulke wijven waren, dan zouden de Turkse priesters (*hodza's*) niet brullen in Niksic en Spuz'.¹⁹ Omdat hij inzag, dat hij Milica onrecht had gedaan, verontschuldigde de prins zich en zond haar naar zijn vrouw, prinses Milena, die haar met cadeaus overlaadde (Pavicevic 1930, 48-49).

Islam

Er zijn talrijke gezworen maagden bekend onder de bevolking die als moslim wordt beschouwd. Toch is het moeilijk om harde bewijzen te vinden, dat de geestelijk leiders van deze gemeenschap actief betrokken waren bij deze personen. Een Albanees meisje dat weigerde uitgehuwelijkt te worden, kon ontsnappen 'by swearing perpetual virginity before twelve conjurors (in the church, if Christian, and in the mosque, if Moslem)' (Durham 1935, 93). Dit is de enige plaats in de literatuur die ik gevonden heb, waar de moskee wordt genoemd als een plaats waar zo'n eed werd afgelegd.

Van de drie religies die in het gebied beleden werden, waren de volgelingen van Mohammed, in theorie althans, waarschijnlijk het minst geneigd om het celibaat van en *cross-dressing* door vrouwen goed te keuren. In die kringen werd namelijk gedacht, dat een vrouwelijke gelovige die ongetrouwd bleef, niet in de hemel kon komen. Men geloofde dat een vrouw daar dankzij een echtgenoot

¹⁸ *Zenetina*, het woord dat de prins gebruikte, is de pejoratieve vorm van *zena* (=vrouw).

¹⁹ Deze naburige Ottomaanse steden werden tijdens de oorlogen van 1877-1878 bevrijd en opgenomen in de Montenegrijnse staat.

terecht kwam. In deze context wordt vaak een aan de Koran toegeschreven vers geciteerd: 'Het paradijs van een echtgenote ligt onder de voeten van haar man'. Kennelijk noemt de Schrift noch weduwen noch oude of jonge vrijsters. 'Alleen als echtgenote krijgt een vrouw een bepaalde plaats; ongetrouwd zal zij altijd een verachtelijk schepsel blijven, van wie God met moeite gebeden en offerandes aanvaardt' (Osman Bey geciteerd bij Ploss en Bartels 1913 II, 784).²⁰ Terwijl meer rechtzinnige moslims de mogelijkheid ontkennen dat vrouwen heilig zouden kunnen worden, zijn in het pantheon van het soefisme en andere naar mystiek neigende varianten van de Islam vrouwelijke heiligen in overvloed aanwezig. Over één van hen, Rabi'a geheten, zegt een hagiograaf: 'Since a woman on the path of God becomes a man, she cannot be called a woman' (Farid al-Din 'Attar, geciteerd in Levy 1957, 132).

De druk om te trouwen en zich te vermenigvuldigen was even groot als de maatschappelijk dwang om zich te kleden en te gedragen in overeenstemming met de voorschriften voor een bepaalde sekse. In de meeste islamitische kringen waren vrouwen onderworpen aan strenge regels wat betreft hun kleding in het openbaar. Die moest in overeenstemming zijn met islamitische voorschriften over 'legal attire' (Watt 1988, 114). Hoewel kleding en gedrag van Moslim vrouwen in het berggebied meestal minder ingeperkt werden dan in de steden en het omringende laagland, waren in beide streken zowel *cross-dressing* als zich mannelijk gedragende vrouwen zeldzaam. In het algemeen werden deze en verwante verschijnselen gewoon ontkend. Zoals een Slavische *hodza* (Moslim geestelijke) mij in 1988 in Gusinje (Montenegro) vertelde: 'als vrouwen zich zouden kleden en gedragen als mannen, en hen zouden onderwerpen aan hun wil, en als mannen zich zouden kleden en gedragen als vrouwen, dan is het eind van de wereld (*kijamet/smak svijeta*) nabij'.

De plicht om jongens te besnijden - de *synet*, een mannelijk initiatie-ritueel dat van het grootste belang was - betekende natuurlijk een gigantisch obstakel voor ouders die een vrouwelijk kind ongemerkt voor een zoon wilden laten doorgaan. In ieder geval onderscheidde deze gewoonte mannen duidelijk van niet-mannen; een mechanisme dat in de andere twee godsdiensten ontbrak. Onder moslims maakte

²⁰ Deze houding past waarschijnlijk bij de hoofdstroom van de Balkan Islam, maar er bestaan aanwijzingen dat de meer heterodoxe kringen positiever stonden ten opzichte van ongehuwd blijvende vrouwen. Dit geldt met name voor enkele van de mystieke door het soefisme geïnspireerde, derwish-broederschappen, die vooral onder Albanezen invloed hadden.

alleen een volwassen vrouw in mannelijke vermomming die naar een ander gebied trok een redelijke kans om ongemerkt als een lid van het andere geslacht door het leven te gaan.

Omdat de officiële Islam in hoofdzaak een mannen-aangelegenheid was, werd van vrouwen niet verwacht dat zij naar de moskee gingen voor het gebruikelijke gebed op vrijdag, noch dat zij deelnamen aan begrafenissen en trouwpartijen.²¹ Er is mij geen enkel geval bekend van een 'nieuwe man' die daadwerkelijk deelnam aan religieuze activiteiten die tot het mannendomein behoorden. Toch doen zich in dit opzicht grote individuele verschillen voor. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk uit het gedrag van twee moslim Albanezen uit Kosovo-Metohija die in de eerste decaden van de twintigste eeuw afstand deden van huwelijk en vrouwelijkheid. Het betreft hier de door en door mannelijke Sali Nazir uit Poljance en de meer bescheiden Hyr (Hyl) Ljush uit Donji Crni Breg. Terwijl de eerste, samen met de mannen, trouwerijen en begrafenissen bezocht, bleef de tweede bij zulke gelegenheden thuis met de vrouwen. Ook werd de plicht van vrouwen om hun gezicht in het bijzijn van niet-verwante mannen te bedekken, verschillend geïnterpreteerd als er vrouwen aanwezig waren die een mannelijke rol speelden. Ten opzichte van Sali gedroegen vrouwen zich alsof het om een echte 'hij' ging, maar vrouwen die Hyr kenden, bedekten hun gezichten niet (Vukanovic 1961, 91; Barjaktarovic 1966, 276).

In de regel schijnen de moslim 'mannelijke vrouwen' begraven te zijn op de manier die voor vrouwen gebruikelijk was. Volgens de lokale gewoonte werd het graf voor een vrouw dieper gegraven dan dat voor een man. Daarmee werd de voortzetting van de veronderstelde afzondering van vrouwen tijdens het leven aangegeven. Toch zijn er uit voorgaande eeuwen opmerkelijke uitzonderingen op deze regel bekend.²² Het gaat om krijgers, die voor de Halve Maan gevallen waren en van wie *post mortem* werd ontdekt dat het vrouwen

²¹ Onder meer rekkelijke Moslims schijnt vrouwelijke godsdienstigheid meer gewaardeerd te zijn. Dat kan bijvoorbeeld worden afgeleid uit het voorkomen van vrouwelijke leden van bepaalde derwish orden. Zie voor een voorbeeld van een ongehuwd vrouwelijk lid van de Rufaija orde in Shkodër, ter nagedachtenis van wie een druk bezocht mausoleum werd gebouwd (Djordjevic 1984, vol. 2, no. 8, 138).

²² Voorbeelden zijn 'het Meisjes Mausoleum' (*Tyrbja e Vajzës/K'z turbesi*) in de stad Prizren (Kosovo) (Djordjevic 1984, vol. 3, no. 49, 377; Siqeca 198?, 158-159) en het 'Graf van het Held-Meisje' (*Mezar Gazi-djevojke*) bij de weg tussen Kiseljak en Fojnica in Bosnië (Grgic-Bjelokosic 1890).

waren. Er werden, ter nagedachtenis, zelfs tombes voor hen opgericht, die in de eeuwen daarna populaire heiligdommen werden voor vrouwelijke gelovigen.

Dergelijke cultussen hebben wellicht de anonieme heldin van het volgende geval geïnspireerd. Aan de vooravond van het grote militaire conflict tussen de islamitische en de orthodoxe strijdkrachten in 1876-1878, nam een meisje uit Gnjilane (Kosovo) vermomd als man dienst in het leger van de Turkse sultan. Zij had, geheel op eigen initiatief, zichzelf gerecrueteerd in plaats van haar enige broer. Daardoor wilde zij voorkomen, dat haar ouders hun zoon zouden moeten missen. Als soldaat gaf zij overvloedig blijk van onstuimige vechtlust. Kort na afloop van de oorlog zag iemand haar baden en vertelde aan de pasja dat zij een vrouw was. Toen zij door de pasja ondervraagd werd, verklaarde zij waarom zij zich had uitgegeven voor een man. Dit bracht de pasja ertoe om haar naar het keizerlijk hof in Istanbul te sturen. De sultan beloonde haar met een hoge militaire rang en met een pensioen om in de Ottomaanse hoofdstad te blijven wonen. Zij keerde echter terug naar haar vader en moeder, maar bleef wapens en mannenkleding dragen omdat zij gezworen had dat tot haar laatste snik te doen (Miljanov 1975, 48).

Analyse

Maagdelijkheid en kuisheid van vrouwen worden vaak opgevat als de hoogste graad van reinheid; als de volledige onthechting van natuurlijke impulsen; als het grootste offer om God of godheid te behagen. Door hun versterving en gerichtheid op het bovennatuurlijke worden zulke personen beschouwd als mensen die, vergeleken met gewone stervelingen, met bijzondere vermogens begiftigd zijn. Vrouwelijke asceten worden, omdat zij bemiddelen tussen de mensheid en het Opperwezen, geacht bij te dragen aan de voorspoed van hun medemensen. Al deze loffelijke eigenschappen staan echter op het spel zodra er een zweem van twijfel ontstaat over hun morele integriteit. Voor alleenstaande vrouwen was het in het verleden zeker niet altijd gemakkelijk om hun maagdelijke status in mannelijk gezelschap in stand te houden. In elk geval waren zij een gemakkelijk doelwit voor beschuldigingen over een losse moraal. Als die aantijgingen enige grond leken te hebben, of als geloofd werd dat zij dat hadden, kon dat een enorme sociale daling betekenen voor de persoon in kwestie, en in laatste instantie maatschappelijke uitsluiting of zelfs

de doodstraf. De inherente liminaliteit voorzag met andere woorden zo iemand van enorme hulpbronnen, die, voor hetzelfde geld, zowel tot de grootste triomf als tot een vernederende val konden leiden. Het verhaal van Jeanne d'Arc toont dit duidelijk aan. Geprezen als de heilige redder van Frankrijk, en verguisd als een hoer door andere tijdgenoten, werd deze amazone als heks verbrand maar later heilig verklaard (Warner 1982).

Bij de maagd van Orleans hebben wij zowel met maagdelijkheid als met *cross-dressing* te maken; een combinatie die haar positie zowel tijdens haar leven als daarna zeer dubbelzinnig maakte. Volgens het antropologisch gedachtengoed van het Britse neo-structuralisme ontkracht de volwassen maagdelijke vrouw de gebruikelijke geslachtsdichotomie; een tweedeling die in laatste instantie berust op de constructie van verschillende fysiologisch bepaalde rollen bij de voortplanting. In dit perspectief wordt maagdelijkheid opgevat als een inherent ambivalente situatie, met 'vervuilende' eigenschappen die door taboes en dergelijke moeten worden opgeheven (cf. Douglas 1966, 1970; Leach 1976). Op dezelfde manier vormen omkeringen van kleding en andere geslachtspecifieke gedragspatronen een bedreiging voor de duidelijke en gemakkelijke indeling van mensen in mannen en vrouwen. De combinatie van duurzame maagdelijkheid en *cross-dressing* in één persoon wordt zo een dubbele abnormaliteit, een fenomeen dat tegelijkertijd enorm krachtig en vreselijk gevaarlijk is (cf. Hastrup 1974, 1975, 1978).

De ambivalentie van de religieuze specialisten ten opzichte van de gezworen maagden in mannenkleden kwam waarschijnlijk voort uit een soortgelijke kosmologie als hiervoor beschreven werd. Wij constateerden bij hen, en met name bij de Rooms-Katholieke priesters echter ook een conflict tussen enerzijds de wens om zich aan kerkelijke voorschriften te houden, en anderzijds de noodzaak om lokale (afwijkende) praktijken op de een of andere manier mogelijk te maken. Velen van hem waren geneigd om toegeeflijk te zijn ten opzichte van *cross-dressing*. Kennelijk werd deze overtreding van minder belang geacht wanneer zij instrumenteel was voor het bewaken van de morele integriteit en fysieke overleving van de alleenstaande vrouw die deelnam aan activiteiten die als mannelijk beschouwd werden. Een schaapherderin was in het woelige grensland veiliger in mannenkleding en met een wapen op zak dan als vrouw.

Bovendien hadden de vertegenwoordigers van alle drie de godsdiensten een zeker belang bij het verminderen van de endemische vetes tussen mannelijke gelovigen, waarbij hoofdzakelijk vrouwen op het

spel stonden. Door bepaalde vrouwen toe te staan om ongehuwd te blijven en door hun maagdelijke staat te beschermen, probeerden de geestelijken om hevige botsingen tussen groepen mannen te voorkomen. Ten slotte moeten wij ook de mate van loyaliteit, die de lokale gemeenschap van hun pastor verwachtte, niet onderschatten. Zonder lippendienst aan de beginselen van het patriarchaat zouden alle pogingen om invloed te krijgen vruchteloos zijn gebleven. Daarom lag een toegeeflijke houding voor de hand als het ging om de gewoonte om een dochter tot zoon te benoemen wanneer een patrilineage met uitsterven werd bedreigd.

Wel moet hier onderstreept worden, dat dergelijke steunbetuigingen *faute de mieux* gegeven werden. Waarschijnlijk heeft niemand van de religieuze autoriteiten dit gedrag ooit van ganser harte ondersteund, maar werkend in een context die zij nog niet onder controle hadden, kozen zij voor de minste van twee kwaden, bij gebrek aan een beter alternatief onder de gegeven omstandigheden. Zodra hun machtsmiddelen en invloed behoorlijk toenamen, werd de zaak echter omgebogen in een richting die beter paste bij hun religieuze aspiraties.

Ondanks belangrijke verschillen tussen de godsdiensten wat betreft de actieve betrokkenheid bij de maagden in mannenkleding - de Katholieke kerk ging hierin duidelijk het verst - bezaten waarschijnlijk de meeste geestelijken die zich aan hun omgeving hadden aangepast, een tolerante houding in dit opzicht. Celibaat en *cross-dressing* konden in het algemeen op goedkeuring rekenen als dat gebeurde in het belang van de familie. Men keurde het echter af, als persoonlijke voorkeur het enige motief was. De dochter die afzag van haar potentiële vrouwelijkheid ten gunste van het voortbestaan van het vaderlijk huis of om te vermijden dat verwanten 'in bloed vielen' (het breken van een huwelijksbelofte zonder eeuwigdurende maagdelijkheid te zweren leidde tot bloedwraak) leefde volgens de regels van zelfontkenning die in deze cultuur van vrouwen verwacht werd. Mannelijkheid werd dus, met andere woorden, omarmd om, paradoxaal genoeg, volledig vrouwelijk te zijn. Als zo iemand het bewijs leverde dat zij in het bezit was van 'mannelijke' deugden, zoals dapperheid, verstand, vaardigheid in het beheer van het bedrijf en andere familie-zaken, dan kon zij het prestige verwerven van een gerespecteerd man, 'with extra accolades in view of the "womanly disadvantages" she overcame' (Boehm 1983, 86).

De 'vermannelijking' van vrouwen riep veel minder negatieve reacties op dan de 'vervrouwelijking' van mannen, omdat volgens het

patriarchale dogma het eerste verheffing inhield en het tweede degradatie. Terwijl alle drie de godsdiensten in theorie geslachtswisseling en *cross-dressing* afkeurden, haalden zij vooral uit naar 'verwijfdheid' bij mannen. Mannen, zo was de godsdienstige opvatting, 'were made in the image of God, and therefore they should not seek to alter their appearance to that of women' (Levin 1989, 202). In deze culturele logica werden tekenen van mannelijkheid bij vrouwen als veel gewoner en meer acceptabel beschouwd. Waarschijnlijk bestond er desondanks toch altijd een zeker verzet tegen het overnemen van mannelijke privileges door vrouwen. Mannen konden mannelijke vrouwen als rivalen beschouwen bij activiteiten die zij zelf claimden als hun domein. Omdat zij meer uit het leven haalden dan een bescheiden bestaan als huisvrouw en moeder, kunnen deze onconventionele individuen ook afgunst opgewekt hebben bij gewone vrouwen, die trouw bleven aan hun sekse. Dergelijke negatieve tendensen konden onder controle worden gehouden, zolang het om niet teveel individuen ging. Die betekenden geen echte bedreiging voor de maatschappelijke reproductie noch tastten zij de indeling van de samenleving in twee elkaar uitsluitende geslachten aan.

Literatuur

- Barjaktarovic, Mirko (1966) Problem tobelijja (virdzina) na balkanskom poluostrvu, *Glasnik etnografskog muzeja*. Belgrado, knj.29, 273-86.
- Belovic, Jasna (1927) *Die Sitten der Südslawen*. Dresden: Paul Aretz.
- Boehm, Christopher (1983) *Montenegrin Social Organization and Values. Political Ethnography of a Refuge Area Tribal Adaptation*. New York: AMS Press.
- Cordignano, Fulvio (S.I.) (1933-4) *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano il P. Domenico Passi S.I. (1847-1914)*. Rome: Istituto per l'Europe orientale, Vol#I (1933), Vol#III (1934).
- Cozzi, Ernesto (1912) La donna albanese, con speciale riguardo al diritto con suetudinario delle Montagne di Scutari, *Anthropos*. In: *Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique* (Wenen) VII: 309-335.
- Djordjevic, Tihomir R. (1984) *Nas narodni zivot* (Oorspronkelijk verschenen rond 1930). Belgrado: Prosveta, vols. 2 and 3.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londen: Routledge.
- Douglas, Mary (1970) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Londen: Barrie & Rockliff.
- Durham, M.E. (Mary Edith) (1909) *High Albania*. London: Edward Arnold
- Durham, M.E. (Mary Edith) (1928) *Some Tribal Origins. Laws and Customs of the Balkans*. Londen: Allen & Unwin.
- Durham, M.E. (Mary Edith) (1935) Bride Price in Albania. In: *Man* 35 (June),

- Erdeljanovic, Jovan (1907) Kuci, pleme u Crnoj Gori. Etnoloska studija. *Srpski etno-grafski zbornik*, knj. 8; Naselja srpskih zemalja, knj.4. Belgrado.
- Erlich, Vera St. (1971) *Jugoslavenska porodica u transformaciji. Studija u tri stotine sela*. Zagreb: Liber.
- Geertz, Clifford (1973) Religion as a Cultural System (1966). In: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, 87-125.
- Grémaux, René (1989) Mannish women of the Balkan mountains: Preliminary notes on the 'sworn virgins' in male disguise, with special reference to their sexuality and gender-identity. In: Jan Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality*. London/NewYork: Routledge, 143-172 (in 1991 bij dezelfde uitgever verschenen als paperback).
- Grémaux, René (1990) Males in Robes, Females in Trousers: On the involvement of Franciscan Friars with the Sworn Virgins of North Albanian Tribes. In: *Focaal. Tijdschrift voor antropologie* (Nijmegen), no. 13, 85-111.
- Grémaux, René (1992) Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes. In: *Religion, State and Society*. Oxford, Vol. 20, Nos 3 & 4, 361-374.
- Grgic-Bjelokosic, Luka (1890) Mezar gazi-djevojke, *Glasnik zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine* Sarajevo, god. 2, knj. 3, 316-317.
- Gusic, Marijana (1976) Pravni položaj ostajnice-virdjinese u stocarskom društvu regije Dinarida. In: *Grupa autora, Odredbe pozitivnog zakonodavstva i običajnog prava o sezonskim kretanjima stocara u jugoistocnoj Evropi kroz vekove*. Belgrado: Balkanoloski institut, knj. 4, 269-295.
- Hastrup, Kirsten (1974) The Sexual Boundary -Purity: Heterosexuality and Virginity, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 5(3), 137-147.
- Hastrup, Kirsten (1975) The Sexual Boundary -Danger: Transvestism and Homosexuality, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 5 (1), 42-56.
- Hastrup, Kirsten (1978) The Semantics of Biology: Virginity. In: Shirley Ardenner (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society*. London: Croom Helm, 49-65.
- Jovicevic, Andrija (1923) *Malesija, Srpski etnografski zbornik*, knj. 27, *Naselja i poreklo stanovništva*, knj. 15 Belgrado, 1-149.
- Karadzic, Vuk Stef. (1898) *Srpski rjecnik*. Biograd (=Belgrado): Stamparija Kraljevine Srbije. Trece (drzavno) izdanje.
- Leach, Edmund (1976) *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levin, Eve (1989) *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700*. Ithaca/Londen: Cornell University Press.
- Levy, Reuben (1957) *The Social Structure of Islam* (Being the second edition of *The Sociology of Islam*). Cambridge: Cambridge University Press.
- Medakovic, V.M.G. (Milorad) (1860) *Zivot i obicaja Crnogoraca*. Novi Sad: Vrzotiska episkopske knjigopечатnje.
- Miljanov, Marko (1975) *Primjeri cojstva i junastva* (Originele uitgave 1900). Cetinje: Obod.
- Nusic, Branislav (1902) *S Kosova na sinje more. Beleske s puta kroz Arbanasa 1894. godine*. Belgrado: P. Curic.

- Pavicevic, Micun (1930) *Crnogorke u pricama i anegdotama, Letopis Matice Sprske* (Novi Sad), god. 53, knj. 325, sveska 1-3 (Juli-Septembar), 40-56.
- Pelja, Osman (of: Osman, Pelja) (1939) *Tombelije, Gajret. Kalendar za godinu 1940 (1358-1359 po hidzri)* (Sarajevo), 166-169.
- Ploss, Heinrich & Bartels, Max (1913) *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien*. Zehnte stark vermehrte Auflage. Neubearbeitet und herausgegeben von Paul Bartels, II. Band. Leipzig: Th.Griebens.
- Popovic, 'Otac Justin' (1988) *Zitija Svetih Devojaka (Izbor iz" Zitija Svetih")*. Belgrado: Izdanje Manastira Hilandara.
- Ranke-Heinemann, Uta (1990) *Eunuchs for the Kingdom of Heaven. Women, Sexuality and the Catholic Church* (Oorspronkelijke Duitse uitgave 1988). Londen/NewYork: PenguinBooks.
- S.S. (1838) *Osobita Srbska Devoika, Srbska novina ili magazin' za hudozestvo, knjizestvo i modu*. Pesta (= Budapest), sreda 16. Mart, cislo 22 .
- Schapré, J.L. and F. Vyncke (eds.) (1973) *Bdinski zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints* (Ghent University Library Ms.408, A.D.1360). Edited and annotated by J.L. Schapré and F. Vyncke. With an Introduction by E. Voordeckers. Rijksuniversiteit te Gent, Werken uitgegeven door de faculteit van de Letteren en Wijsbegeerte, 155e aflevering.
- Sivric, Ivo (O.F.M.) (1982) *The Peasant Culture of Bosnia and Herzegovina*. Chicago, Illinois: Franciscan Herald Press.
- Siqeca, Shpresa (198?) *Gjurmët e kultit të shëngjergjit në Prizren, Studime etnografike* (Pristina?), 11, 154-162.
- Skerovic, Nikola (1929) *Crnogorka (Njen položaj u porodici i njeni poslovi), Zapisi. Casopis za nauku i knjizevnost* (Cetinje), god.3, knj.4, sveska 5 (Maj), 257-264.
- Stavrou, S. (1922) *Etudes sur l'Albanie*. Parijs: l'Université de Paris (Thèse de doctorat).
- Stern, Bernhard (1903) *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei*. Berlijn: H. Barsdorf, I#Band.
- Veselinovic, Milojko V. (1909) *Srpske kaludjerice, Glas srpske kraljevske akademije*. Belgrado, LXXX, Drugi razred 47, 155-256.
- Von Hahn, Johann Georg (1854) *Albanesische Studien*. Jena: F. Mauke, 3#Hefte.
- Von Hahn, Johann Georg (1854) *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar, Nachrichten der philosophisch-historische Classe der K. Akademie der Wissenschaften* (Wenen), Band 15, 2#Abt., 1-188.
- Vrcevic, Vuk (1883) *Zena kaludjer. Opis istinog dogodjaja pri svrsetku prosloga vijeka u Bokokotorskoj opcini Pastrovici, Pravo*. Spljet (= Split), br.18, 298-304.
- Vukanovic, Tatomir (1961) *Virdzine. Glasnik muzeja Kosova i Metohije*. Pristina, VI, 79-120.
- Vujacic, Vidak (1980) *Etos Crnogorke. Tradicionalni oblici i sadrzaji u zivotu Crnogorke*. Titograd (= Podgorica): Pobjeda.
- Warner, Marina (1982) *Joan of Arc. The Image of Female Heroism*. New York: Vintage.
- Watt, William Montgomery (1988) *Islamic Fundamentalism and Modernity*. Londen/New York: Routledge.