

# Het overerven van weduwen

## Van bescherming tot beschadiging?

Anke Van Vossolle

'Wife inheritance' wordt door antropologen gebruikt om te verwijzen naar een huwelijksvorm waarbij een weduwe huwt met een (bloed)verwant van haar overleden echtgenoot, meestal haar zwager. Het is een traditionele praktijk die een lange geschiedenis kent, reeds te beginnen bij het oude jodendom, en in verschillende regio's voorkomt: van het Indische subcontinent tot sub-Sahara Afrika (Gwako, 1998; CREAW, 2008). Historisch gezien moest dit gebruik weduwen en hun kinderen een vorm van sociale zekerheid bieden. Verschillende maatschappelijke ontwikkelingen hebben hierin echter verandering gebracht, zoals het uiteenvallen van de uitgebreide familie, de invloed van westerse religies, verspreiding van het mensenrechtendiscours en emancipatiebewegingen die op gang kwamen onder invloed van het feminisme. In combinatie met de huidige context van toenemende armoede, oorlog en de verspreiding van aids, is van bescherming nog nauwelijks sprake (Mwenda, 2007).

In dit artikel onderzoek ik, vanuit feministisch en mensenrechtenperspectief, de stelling dat andere dan beschermende motieven steeds meer op de voorgrond treden bij dit gebruik. Op basis van literatuurstudie probeer ik vast te stellen welke factoren het gebruik in stand houden en

welke de praktijk ondermijnen. Ik heb de databanken van PubMed, Web of Science en Google Scholar bezocht om artikelen te selecteren over het erven van weduwen en de seksuele reinigingspraktijken die daarmee gepaard gaan, in sub-Sahara Afrika. Mijn onderliggende hypothese is dat het hier gaat om een traditionele praktijk die schadelijk is voor de gezondheid en het welzijn van weduwen, en die beschouwd kan worden als een vorm van geweld tegen vrouwen.

### 'Wife inheritance'

Hoewel iedereen wel eens heeft gehoord van *sati* of weduweverbranding in India, lijkt het overerven van weduwen, al dan niet gepaard gaand met seksuele reinigingsrituelen, een traditie te zijn die niet erg bekend is bij het grote publiek. In Europese reisverhalen uit de negentiende eeuw sprak men met huiver en afschuw over het aanschouwen van Indiase weduwen die hun echtgenoot naar de andere wereld vergezelden door vrijwillig te sterven op de brandstapel (Lin, 2008). Deze vergaande aandacht en morele veroordeling viel 'widow inheritance' niet te beurt. Over de reden voor dit gebrek aan belangstelling is weinig terug te vinden in de literatuur.

Nochtans gaat het om een wereldwijde praktijk, die hoofdzakelijk voorkomt op het Indiase subcontinent en in sub-Sahara Afrika. De traditie wordt uitgeoefend in verschillende Afrikaanse landen, waaronder Kameroen, Malawi, Mozambique, Oeganda, Somalië, Zimbabwe en Zuid-Afrika, en door talrijke gemeenschappen zoals de Luo en de Luhya in Kenia, de Dinka en Nuer in Zuid-Soedan, en de Igbo, Yoruba en Hausa-Fulani in Nigeria. Andere bevolkingsgroepen die het leviraatshuwelijk kennen zijn onder meer de Punjabi's, Jats, Israëlieten, Xiongnu, Mongolen, Tibetanen en Aboriginals (CREAW, 2008; Beswick, 2001; Ilika & Ilika, 2005; Dussart, 1992).

'Wife inheritance' is eigenlijk een overkoepelende term. Het 'overerven' van een weduwe kan verschillende vormen aannemen, die in de meeste gevallen gepaard gaan met seksuele reinigingsrituelen. De seksuele zuivering kan uitgevoerd worden door een professionele 'overerver' (door de Luo ook wel *jater* genoemd), die een buitenstaander of sociale 'outcast' is, waarna de vrouw al dan niet geërfd wordt door een mannelijk familielid van de overledene. De reiniging kan ook bestaan in het onderhouden van langdurige seksuele contacten met een broer of familielid van de overledene in de vorm van een huwelijk. Af en toe, vooral wanneer de vrouw geen kinderen meer kan voortbrengen, neemt de reiniging een niet-seksuele vorm aan. De mantel van een 'erfgenaam' wordt dan gedurende een nacht achtergelaten in het huis van de weduwe om haar symbolisch te reinigen (CREAW, 2008).

### Een beschermende praktijk

Historisch gezien kent het leviraat een lange traditie, te beginnen bij het oude jodendom. Wat vandaag 'wife inheritance' wordt

genoemd komt voort uit een oud gebruik, het leviraatshuwelijk, waarbij een weduwe huwde met een broer van haar overleden echtgenoot (*levir* is het Latijnse woord voor 'broer van echtgenoot'). De Thora schrijft het leviraatshuwelijk voor in het geval dat een weduwe na het overlijden van haar man kinderloos achterblijft (Deuteronomium 25:5-10). De Koran daarentegen verbiedt dat een vrouw wordt overgeërfd, tenzij ze ermee instemt. Toch wordt de praktijk ook toegepast door een heel aantal gemeenschappen in overwegend islamitische landen. Zij wordt dan eerder vanuit het gewoonterecht dan in naam van religie gelegitimeerd.

In het Oude Testament vinden we een aantal verwijzingen naar huwelijken tussen een weduwe en haar zwager, met name als de overleden echtgenoot geen kinderen had achtergelaten. Een vrouw kon bij de dood van haar man immers geen aanspraak maken op zijn eigendom. Een weduwe zonder kinderen bleef dus met lege handen achter en bevond zich in een zeer precaire situatie. In dat geval voorzag de wet in een 'leviraatshuwelijk' tussen de weduwe en een broer van haar overleden man, wiens verantwoordelijkheid het was haar van erfgenamen te voorzien (Davies, 1981). Het leviraatshuwelijk vervulde dus een economische en sociale beschermende functie.

Bepaalde kenmerken in de sociale en culturele context kunnen de overerving van weduwen in de hand werken. 'Wife inheritance' komt vaak voor in polygame, patriarchale samenlevingen die de autoriteit toebedeelt aan mannelijke ouderen. Patriarchale stammen zijn in vele gevallen ook patrilokaal, wat wil zeggen dat een gehuwd koppel bij de familie van de man leeft. Er wordt een bruidsschat betaald aan de ouders van de vrouw. Dit versterkt volgens Phillips (2009) de indruk dat een meisje

bij het huwelijk 'gekocht' wordt en na het overlijden van haar man kan worden overgeërfd door diens familie. Een huwelijk met een lid van de schoonfamilie wordt geacht de banden tussen families of clans te versterken, zodat het oorspronkelijk gesloten verbond in stand gehouden wordt. Onderliggend heerst de perceptie dat een weduwe haar schoonfamilie kinderen verschuldigd is in ruil voor de bruidsschat.

Tevens kan het wereldbeeld van een gemeenschap een legitimatie vormen voor de traditie van het leviraatshuwelijk. Volgens het onderzoek van Ogungbamila (2010) onder Ijaw in Nigeria gelooft men daar bijvoorbeeld dat het leven een cyclisch ritme aanhoudt van geboorte, huwelijk, dood en hergeboorte. Door te huwen met een jongere broer van haar overleden echtgenoot, kan een weduwe ervoor zorgen dat haar man opnieuw geboren wordt in de familie. Bovendien houdt een huwelijk een eeuwig verbond in tussen man en vrouw, waaraan zelfs scheiding of dood geen einde kunnen maken. Wanneer een weduwe hertrouwt, hoort een kind uit dat huwelijk volgens de Ijaw toe aan haar overleden man. Om die reden wordt zij aangemoedigd te huwen met één van zijn familieleden.

'Wife inheritance' kan dus in verschillende culturen uiteenlopende functies vervullen. Het verzekert continuïteit van verantwoordelijkheden en levert de weduwe bescherming op. Zij en haar kinderen kunnen rekenen op voeding, kleding, onderdak, opvoeding, bescherming en veiligheid. Naast sociale zekerheid echter houdt het ook controle in. Het verschaft de schoonfamilie namelijk een middel om de rechten over haar seksualiteit en haar toekomstige kinderen te behouden. De afstamming is verzekerd, en de verworven rijkdommen blijven in de patrilineaire familie. De weduwe wordt daarenboven gezuiverd van de

kwade geesten van haar overleden echtgenoot. Dit verleent haar een identiteit en sociale aanvaarding binnen de familie en de gemeenschap. Tot slot verschaft het een manier om seksuele behoeften te vervullen op een cultureel aanvaardbare manier. Deze functies suggereren dat deze praktijk zowel tegemoet komt aan het belang van de gemeenschap als aan de noden van de weduwe (CREAW, 2008).

### **Ook een schadelijke traditionele praktijk?**

De beschermende functie van 'wife inheritance' raakt tegenwoordig steeds meer uitgehold door het uiteenvallen van de uitgebreide familie, de invloed van westerse religies, de verspreiding van het mensenrechtendiscours in landen waar het leviraatshuwelijk traditie was, het ontstaan van emancipatiebewegingen onder invloed van het feminisme, toenemende armoede, oorlog en de verspreiding van aids (Mwenda, 2007).

Welke invloed oefent de leviraatspraktijk heden ten dage dan nog uit op het leven van vrouwen? Heeft de bescherming stilaan plaats gemaakt voor beschadiging? Is het, met andere woorden, 'een culturele praktijk die schadelijk is voor vrouwen', zoals opgevat door de Verenigde Naties? Om dit na te gaan, zet ik een viertal invalshoeken op een rij: volksgezondheid, mensenrechten, niet-westerse feministische kritiek en genderdiscriminatie.

#### *Volksgezondheidsbenadering*

De aandacht voor het overerven van weduwen is de laatste jaren toegenomen door de aids-epidemie. Het meeste onderzoek belicht het verband tussen de leviraatspraktijk en de verspreiding van het hiv-virus. Nu in het huidige aids-tijdperk vele vrouwen op jonge leeftijd weduwe worden,

brengt het ‘overerven’ van vrouwen immers zware risico’s met zich mee voor de volksgezondheid. Vaak gaat de overerving namelijk met onbeschermd seksuele contacten of reinigingsrituelen gepaard. In regio’s waar polygamie een wijdverspreid gebruik is en aids vaak voorkomt, brengt dit het leven en de gezondheid van vrouwen én mannen ernstig in gevaar.

Wanneer een weduwe geërfd wordt met het oog op een huwelijk dat kinderen voortbrengt voor de familielijn van de overledene, zijn onbeschermd seksuele contacten onvermijdelijk. Een vrouw die besmet is, kan dan de ziekte overdragen op de man die haar erft. In een context van polygamie stelt dit niet alleen de weduwe en haar ‘overerver’, maar ook al diens andere vrouwen bloot aan het risico op seksueel overdraagbare aandoeningen (soa’s) waaronder hiv/aids. Is zij niet besmet, dan loopt ze – omgekeerd – het risico dit te worden.

Bovendien gaat bijna iedere vorm van ‘wife inheritance’ gepaard met een andere risicovolle praktijk: seksuele reinigingsrituelen. Malungo (2001) beschrijft hoe de levenden in Zambia in ieder opzicht problemen met de doden proberen te vermijden. Wanneer een man sterft, blijft diens geest aan zijn partner kleven. Zij moet dan gereinigd worden om de geest van die overleden man weg te jagen. Gebeurt dit niet, dan kan dit de achtergebleven partner, een familielid of zelfs de hele gemeenschap ongeluk brengen. Een condoom zou de doeltreffendheid van bedoelde reiniging teniet doen. Zo verklaart een weduwereiniger uit Malawi dat de traditie voorschrijft dat hij seksueel contact heeft met de weduwe, dan met elk van zijn eigen vrouwen, en daarna opnieuw met de weduwe, in één nacht, en zonder condoom (Agot, 2010). Guy Udoyi vertelt Human Rights Watch hoe hij tenminste 75 weduwen reinigde in de twee

jaar dat hij als *jater* werkzaam was in een dorp in Kenia.

Ik gebruik geen condoom met de vrouwen. Het moet lichaam tegen lichaam zijn. Als er geen sperma bij haar binnenkomt is ze niet geërfd. Ik doe niets om zwangerschap tegen te gaan. Twee weduwen hebben een kind van mij. Ik treed niet op als vader en geef geen ondersteuning, maar ik word wel als de vader beschouwd (HRW, 2003).

In haar prospectieve cohortstudie naar het verband tussen ‘wife inheritance’ en de verspreiding van aids in het Bando District in Kenia, beschrijft Agot (2010) hoe bij het ‘overerven’ seksueel contact op vier manieren een rol kan spelen. Ten eerste als *seksuele reinigingspraktijk*. De Luo geloven dat een weduwe besmet wordt met onzuiverheid op het moment dat haar man overlijdt. Hierdoor mag ze niet deelnemen aan een aantal sociale gebeurtenissen. Zuiivering via een seksueel ritueel stelt haar in staat opnieuw te integreren in het normale gemeenschapsleven. Ten tweede via het *voortbrengen van kinderen*. Jonge vrouwen met kinderen kunnen via een huwelijk rekenen op de verdere steun van hun schoonfamilie. Van vrouwen die weinig of geen kinderen hebben, wordt verwacht dat zij alsnog kinderen, vooral zonen, voortbrengen om de afstammingslijn van de overleden echtgenoot verder te zetten. Ten derde kan ook *seksueel partnerschap* een belangrijke reden zijn voor overerving. Ten gevolge van de aids-epidemie zijn veel weduves nog jong en door een leviraatshuwelijk kunnen ze hun seksuele behoeften vervullen. Tot slot kunnen zich tijdens het weduweschap ook *andere seksuele rituelen* opdringen die voor vrouwen die getrouwd zijn of waren een sociale vereiste vormen bij de aanvang van bepaalde gebeurtenissen (zoals de oogstperiode, het inwijden

van een woning en overgangsrituelen). Een weduwe die op dat moment geen partner heeft, dient een andere man te zoeken om het ritueel mee uit te voeren.

### *Mensenrechtenbenadering: gender versus cultuur?*

Het heersende mensenrechtendiscours vertrekt vanuit de Universele Verklaring van de Mens en stelt onder meer het recht op leven, fysieke en mentale gezondheid, lichamelijke integriteit, gelijkheid voor de wet, keuzevrijheid en vrijwaring van discriminatie voorop. Volgens dit discours kent het overerven van weduwen dus, naast de gezondheidsaspecten, ook andere aspecten die als schadelijk gecategoriseerd kunnen worden: het brengt namelijk de keuzevrijheid, rechten en toekomst van vrouwen in gevaar. Is de praktijk vanuit een mensenrechtenperspectief dan nog wel te verantwoorden? Kan cultuur of traditie een rechtvaardiging vormen voor het in stand houden van dergelijke praktijken?

In de voorbije decennia echter is het mensenrechtendiscours zelf onderhevig geweest aan kritiek, voornamelijk vanuit feministische en cultuurrelativistische hoek, omdat het beschouwd wordt als een product van het dominante mannelijke, respectievelijk westerse deel van de wereld, waarin rechten van vrouwen en culturele minderheden onvoldoende uitgekristalliseerd zijn.

Feministen bekijken mensenrechten vanuit een genderperspectief, cultuurrelativisten vanuit een culturele invalshoek. Dit leidt echter tot conflicten wanneer de aspiraties van beide benaderingen in tegengestelde eisen uitmonden (Brems, 1997). Soms komen feministen en cultureel relativisten zo lijnrecht tegenover elkaar te staan, waarbij het lijkt alsof verdediging van vrouwenrechten ten koste dient

te gaan van culturele eigenheid en omgekeerd. Zo ook in het geval van 'wife inheritance'. Wat dient er verdedigd te worden: de rechten van de weduwe vanuit haar positie als vrouw, of haar culturele eigenheid? Sluiten beide benaderingen elkaar uit? Integendeel, de twee groepen kunnen samen ijveren voor mensenrechten die gender- én cultureel sensitief zijn. Eva Brems (1997) spreekt in dat verband van 'inclusieve mensenrechten'.

Feministen zijn er, anders dan cultuurrelativisten, betrekkelijk goed in geslaagd hun agenda aanvaard te krijgen op het toneel van de internationale mensenrechten. Dat de Verenigde Naties 1975 uitriepen tot het Internationale Jaar van de Vrouw, betekende een keerpunt op dit vlak: vrouwen-thema's kwamen openlijk op de agenda. De Conventie voor de Eliminatie van alle Vormen van Discriminatie tegen Vrouwen zorgde in 1979 voor het eerste specifieke statuut voor vrouwen. In 1993 deed de slogan 'vrouwenrechten zijn mensenrechten' zijn intrede. Op de Internationale Conferentie voor Bevolking en Ontwikkeling te Caïro in 1994 werden seksuele en reproductieve gezondheid en rechten voor het eerst afzonderlijk gedefinieerd. Op de 4e Wereldconferentie voor Vrouwen in 1995 werd bovendien de Beijing Declaratie en Platform voor Actie aangenomen met het oog op gelijkheid, ontwikkeling en vrede voor alle vrouwen. Stilaan werd de schijnwerper ook gericht op geweld tegen vrouwen dat gerechtvaardigd wordt op basis van cultuur en traditie. Dit zien we gereflecteerd in een aantal VN-conventies rond schadelijke traditionele praktijken. De Verenigde Naties stellen dat alle schadelijke traditionele praktijken één zaak gemeen hebben: ze komen voort uit de waarde die de gemeenschap toekent aan vrouwen en meisjes. Ze blijven voortbestaan in een

Constructie van een huis voor een weduwe die hulp ontvangt van het 'KELIN Widow Resettlement Program', met behulp van leden van de gemeenschap in Kisumu, Kenya.

Source: KELIN ([www.kelinkenya.org](http://www.kelinkenya.org))



omgeving waar vrouwen en meisjes ongelijke toegang hebben tot opvoeding, rijkdom, gezondheid en werkgelegenheid. Het merendeel van deze gebruiken vormen daden van geweld tegen vrouwen en meisjes door de familie en de gemeenschap, waarbij de Staat vaak oogluikend toekijkt (VN, Fact Sheet N° 23, 1995).

Volgens de internationale mensenrechten kunnen cultuur en traditie geen rechtvaardiging vormen voor geweld tegen vrouwen, maar niet iedereen vindt zich terug in deze conceptualisering van schadelijke traditionele praktijken. Al in 1982 wees Rhoda Howard erop dat praktijken als 'wife inheritance' gemeenschapswaarden reflecteren die lijnrecht ingaan tegen de individuele vrouwenrechten, zoals ze gedefinieerd worden door de VN-conventies. Bepaalde Afrikaanse gemeenschappen hanteren bijvoorbeeld een concept van 'menselijke waardigheid' dat het individu kan ontlenen aan het vervullen van haar sociaal erkende rol als dochter, vrouw, moeder of weduwe. Wel moeten vrouwen via nationale wetgeving in staat gesteld worden uit deze gebruiken 'uit te stappen' als zij dat wensen, meent Howard. Keuzevrijheid wordt dan de maatstaf. Ook voor Eva Brems (1997)

bepaalt de mate waarin een individu de keuze heeft zich aan een bepaalde traditie te conformeren of kan kiezen voor een 'opt out' het schadelijke karakter ervan. Het blijft natuurlijk de vraag in hoeverre de betreffende vrouwen daadwerkelijk gebruik kunnen maken van deze exit-mogelijkheid binnen een context waarin groepswaarden een prominente plaats innemen.

Fitnat Naa-Adjeley Adjetey (1995) erkent dat in veel Afrikaanse culturen de groepsidentiteit een belangrijke plaats inneemt, maar bestrijdt dat leden van deze gemeenschappen geen individuele identiteit zouden bezitten. Internationale mensenrechten kunnen volgens Adjetey daarom best een oplossing bieden en bovendien de denkwijze van lokale gemeenschappen veranderen. Die rechten moeten dan wel aansluiten bij lokale wetten en regionale mensenrechteninstrumenten, zodat de betrokkenen inzien dat deze normen geen deel uitmaken van een vreemde cultuur die hen opgelegd wordt. Adjetey ziet vooral heil in het 'Afrikaans Handvest voor de rechten van mens en volken', ook wel het 'Afrikaans Charter' genoemd. Het werd aangenomen in 1981 door de Organisatie van Afrikaanse Eenheid en biedt speciale bescherming aan

meisjes en vrouwen. Dit brengt namelijk een mensenrechtenconcept dat de Afrikaanse cultuur erkent samen met andere conventionele mensenrechtennormen die niet louter Afrikaans zijn.

#### *Niet-westerse feministische kritiek*

Het blijkt dat culturalistische conceptualisering de minderwaardige positie van bepaalde groepen kunnen bevestigen (Coene & Longman, 2005). Bestudering van tradities als 'wife inheritance' kan er bijvoorbeeld toe leiden dat deze een emblematiese status toegekend krijgen. Zo wekte het discours over *sati* in India in de negentiende eeuw de indruk dat deze praktijk algemeen aanvaard en verspreid was, hoewel deze niet door iedereen werd uitgevoerd. Bovendien bestaat het gevaar dat men in naam van vrouwen spreekt, en de stemmen van vrouwen zelf niet aan bod komen. Zo beschrijft Lata Mani (1990) hoe de discussies over *sati* eerder tot doel hadden het eigen project van de toenmalige sociale hervormers te verantwoorden, en de eigen waarden te bevestigen dan de rechten van weduwen te verdedigen. De westerse 'beschaving' werd daarmee namelijk lijnrecht tegenover de 'achtergestelde' tradities van de kolonies geplaatst, terwijl de vrouwen zelf in feite volledig uit beeld verdwenen. Op die manier versterkten zij de patriarchale structuren, en dit onder de vlag van vrouwenrechten.

Het toeschrijven van bepaalde vormen van geweld tegen vrouwen aan cultuur en traditie houdt bovendien het gevaar in dat er wordt voorbijgegaan aan de manier waarop bredere maatschappelijke systemen en structuren deze tradities in stand houden. Kogacioglu (2004) noemt dit het *traditie-effect*. Institutionele systemen, zoals het gerecht, het onderwijs of de media, zijn bijvoorbeeld zelf het product van po-

litieke machtsstrijden, en opereren niet altijd op een voor vrouwen emancipatorische manier. Nochtans worden deze systemen vaak als 'modern' en tijdloos bestempeld, tegengesteld aan traditie. Daardoor blijft hun eigen aandeel in het bevestigen van tradities die vrouwenrechten *niet* respecteren buiten schot.

Culturen zijn echter niet statisch. Tradities worden soms gewijzigd of verdwijnen helemaal, maar wie bepaalt welke gewoonten behouden blijven en welke niet? Narayan (1998) spreekt in dit verband van *selective labeling*. Degenen die sociale macht bezitten, geven aan welke tradities moeten blijven bestaan om de culturele eigenheid te bewaren, en welke er mogen verdwijnen (Greiff, 2010). Bij het onderzoeken van culturele praktijken moeten we ons dus hoeden voor de val van het essentialisme. Te vaak worden culturen als homogene 'pakketten' beschouwd, waarbij dissonante stemmen genegeerd worden. Door culturen te homogeniseren, is er geen aandacht voor interne conflicten en machtsongelijkheden. Zo hebben vrouwenrechtenactivisten in verschillende moslimgemeenschappen kritisch gereageerd op discriminerende culturele en religieuze praktijken, zónder dat zij daarvoor hun religieuze of culturele identiteit verloochenen. Toch wordt hun gedrag binnen de eigen religieuze of culturele groep vaak veroordeeld als beïnvloed door het Westen, en worden zij soms beschuldigd van ontrouw aan hun eigen culturele tradities.

#### *Genderdiscriminatie*

De impact van 'wife inheritance' op vrouwenrechten bestuderen, is niet mogelijk zonder de bredere culturele, sociale, politieke en economische context in beschouwing te nemen, maar ook de dagelijkse ongelijkheden die een context vaak in zich draagt.

Uit de volgende alinea's blijkt hoe opvattingen over vervuiling, gevaar en hekserij, evenals algemene rouwrituelen vaak een onevenredige impact uitoefenen op vrouwen: weduwnaars worden minder vaak aan dergelijke huwelijken of rituelen onderworpen, en in die gevallen zijn de voorschriften minder streng of minder dwingend. Tot slot blijkt 'wife inheritance' gekoppeld te zijn aan ongelijkheden op het vlak van erfisen- en eigendomsrechten die voortkomen uit eeuwenoude patriarchale structuren.

Na het overlijden van haar man loopt een weduwe niet enkel het risico aan seksuele reinigingspraktijken onderworpen te worden. In vele gevallen moet zij ook een hele reeks andere *rouwrituelen* ondergaan, die vaak vernederend en mensonterend zijn. Jude Aguwa (1997) beschrijft hoe Igbo-weduwen in zuidoost Nigeria na de dood van hun man geïsoleerd werden in hun huis, en op een mat op de grond sliepen. Twee dagen voor zijn begrafenis mochten ze niet meer baden, en eten moesten ze buiten de gemeenschap doen. Wanneer het lichaam van de man begraven was, diende de weduwe drie rituelen te ondergaan. Wanneer het lichaam van de man begraven was, diende de weduwe drie rituelen te ondergaan. De voedselbeproeving, waarbij een maaltijd bereid werd met de *arura* vis die geacht werd vernietigende krachten te hebben tegenover bedriegers, moest haar vrijpleiten van de verdenking enig aandeel te hebben gehad in zijn dood. In vroegere tijden, toen de beproeving voor de begrafenis werd uitgevoerd, werd de vis voor het koken aan de lippen gehouden van haar overleden man, wat de magische en vernietigende kracht van de vis nog zou versterken. Daarnaast werd van haar verwacht dat ze zich waste en haar hoofd kaal schoor. Indien ze deze rituelen naar behoren had uitgevoerd, begon een rouwperiode van zes maanden, waar-

in ze zwarte kledij droeg en zich onthield van enige sociale, economische en seksuele activiteit. Dergelijke rituelen worden veel minder vaak opgelegd aan weduwnaren en worden in hun geval doorgaans ook minder streng en minder dwingend toegepast. Dit geeft aan dat weduwschap duidelijk een genderd *karakter* heeft.

Het idee dat een vrouw zich symbolisch moet zuiveren om de gemeenschap te behoeden voor ongeluk, kadert binnen algemene opvattingen over *vervuiling en gevaar*. Zo geloven de Zulu in Zuid-Afrika dat iemand die sterft zijn verwanten besmet. Vooral de vrouw – die over de dood heen met haar man gehuwd blijft – is besmet met de dood en dus gevaarlijk. Op haar schouders ligt dan ook de grootste verantwoordelijkheid om dit gevaar af te wenden (Rosenblatt, 2007). Een overlijden is een schokkende gebeurtenis die de heersende orde verstoort. De weduwe, die besmet is met de dood, 'past' niet langer in deze orde, en vormt een afwijking of dubbelzinnigheid. Victor Turner (1969) spreekt in dit geval van 'liminaliteit'. Liminale personen glippen tussen de mazen van het netwerk van classificatie, dat normaliter statussen en posities toekent in de culturele ruimte, door. Ze zijn noch hier, noch daar. Ze zijn 'betwixt and between'. Een weduwe behoort tot een speciale categorie die als 'matter out of place' bekeken wordt, en vormt een anomalie die opnieuw geclassificeerd moet worden in de bestaande orde via rituelen (Douglas, 1966). Zolang dit niet gebeurd is, vormt ze een gevaar voor de sociale stabiliteit. Als alleenstaande vrouw wordt haar seksualiteit immers niet langer bedwongen binnen het kader van een huwelijk en gecontroleerd door een man. Dit maakt haar seksueel gevaarlijk (Young, 2006). Daarnaast worden weduwen, vooral wanneer ze jong en 'modern' zijn, be-



schouwd als een economisch gevaar. Hun motieven om te huwen worden als verdacht bekeken. Ze zouden gericht zijn op materiele winst, tegengesteld aan de traditionele waarden van liefde en dienstbaarheid aan de man (Frank, 2009).

Het reinigen van weduwen houdt dus niet alleen een symbolische zuivering in. In recente tijden moeten weduwen zich ook steeds vaker zuiveren van verdachtmakingen, moeten ze hun onschuld bewijzen dus. In verschillende Afrikaanse gemeenschappen is het niet vreemd dat een overlijden wordt toegeschreven aan *hekserij*, door kwaadwillendheid van iemand in de omgeving. Vooral de dood van jonge mensen, zoals gezegd een veelvoorkomend fenomeen in dit aids-tijdperk, wordt als onnatuurlijk beschouwd. Van een weduwe die haar man overleeft, wordt vaak verondersteld dat zij daarin geslaagd is op een illegale manier via hekserij, óf dat zij haar plichten tegenover haar man niet heeft vervuld. De ontberingen die zij moet ondergaan tijdens rituelen vormen een soort straf, een getrouwheidstest. Indien zij niet slaagt, wordt zij verantwoordelijk geacht voor de dood van haar man (Young, 2006).

Vrouwen die beschuldigd worden van hekserij worden gewoonlijk verdreven uit de gemeenschap en verliezen volledig de toegang tot de grond en bezittingen van hun overleden man. Zij blijven dan met lege handen achter zonder inkomsten om voor hun kinderen te zorgen. Ingaan tegen de traditie en het breken van de taboeregels brengt zo'n zware consequenties met zich mee dat vrouwen nauwelijks de keuze hebben zich al dan niet aan de praktijk te onderwerpen. Van deze strategie wordt soms handig gebruik gemaakt door verwanten van de overledene die uit zijn op economisch gewin, of hun verantwoordelijkheid om voor de weduwe en haar kinderen

te zorgen willen ontlopen. Er bestaat zelfs een naam voor de praktijk waarbij de verwanten van een overledene zich zijn bezittingen toe-eigenen: *property grabbing*. Het gaat hierbij om de eigendommen die de man had voor zijn huwelijk, maar het kan ook gaan om eigendommen die verworven werden door de man en vrouw samen, tijdens hun huwelijk, of zelfs door de vrouw alleen. De tactiek om weduwen uit het huis van hun man te verjagen om bezit te nemen van de grond lijkt steeds meer ingeburgerd te geraken (Lunginaah, Elkens, Maticka-Tyndale, Landry & Mathui, 2005). In Uganda wordt hiervoor bijvoorbeeld rechtvaardiging gevonden in het gewoonterecht dat bepaalt dat eigendommen en al wat voortkomt uit arbeid, toebehoort aan de gehele familie. Vrouwen, die zelf als bezit beschouwd worden, kunnen geen eigendommen bezitten. Allerlei redenen worden aangehaald om een weduwe te verdrijven: hekserij, ontrouw, het feit dat ze haar overleden man besmet zou hebben met aids, of dat ze jong genoeg is om opnieuw te kunnen huwen (Loftspring, 2007).

Mendenhall (2007) deed onderzoek naar het verband tussen 'property grabbing' en het opmaken van een testament in Lusaka te Zambia. De onderzochte testaments gaven aan dat vele mannen nadrukkelijk verklaarden dat 'property grabbing' na hun dood vermeden diende te worden. Talrijke pastoors blijken familieleden van de overledene tijdens de begrafenis te adviseren de goederen niet op te eisen, aangezien deze noodzakelijk zijn voor het achtergebleven gezin. Het Zambiaanse gewoonterecht wijst de goederen van een overledene echter toe aan zijn ouders, broers en zussen, dus ten nadele van de weduwe. Het constitutionele recht bepaalt wel dat wanneer een man overlijdt zonder een testament achter te laten, vijftig procent naar zijn vrouw

dient te gaan. Weinig vrouwen zijn echter op de hoogte van deze wet, die bovendien zelden gerespecteerd wordt door de uitgebreide familie. Weliswaar heeft de Intestate Succession Act van 1989 er toe geleid dat weduwen goederen die tijdens het huwelijk werden verworven kunnen erven, maar zij heeft ook op lokaal niveau de overtuiging versterkt dat vrouwen een motief hebben om hun man te doden (Frank, 2009). Rosenblatt (2007) deed onderzoek naar de ervaringen van Zulu-weduwen in deze tijd van sociale verandering, samen met Nkosi die zelf Zulu en vrouw is. Zeventien weduwen werden geïnterviewd.

Er bestaat zoveel kwaad bloed tussen mij en mijn familie. Nadat de vader van mijn kinderen stierf heb ik alle taksen betaald voor de hele eigendom. Mijn schoonzuster heeft me niets gezegd, en heeft het niet besproken met de familie. Ze ging gewoon naar de rechtbank en vroeg haar een stuk land toe te wijzen. De autoriteiten schonken het haar, en ik werd nooit geraadpleegd. Al mijn eigendommen en velden die ik bewerkte, werden aan haar geschonken. Ik heb niets. Dat maakt me zo bezorgd (Rosenblatt & Nkosi, 2007).

Praktijken als 'wife inheritance', weduwe-reiniging en 'property grabbing' zijn dus verweven met een heel aantal genderongelijkheden op andere vlakken van het maatschappelijke leven. Gebrek aan erfrechten, eigendomsrechten en de beperkte toegang tot educatie binnen patriarchale systemen zorgen ervoor dat vrouwen zich in een ondergeschikte positie bevinden die hen kwetsbaar maakt voor armoede, seksueel overdraagbare aandoeningen en uitbuiting. Kortom, door een aantal structurele factoren kunnen vrouwen zich moeilijk onttrekken aan culturele praktijken als 'wife inheritance', ook al zouden zij dit

wensen. Hierdoor zijn zij tevens kwetsbaar voor uitbuiting. Nu verwanten van overleden mannen door de bredere politieke en economische context van armoede, oorlog en aids vaak niet meer in staat of bereid zijn de zorg voor de weduwe en haar kinderen op zich te nemen, kunnen ze de weduwe, door haar zwakke sociale en legale positie, aan haar lot overlaten of verdrijven, en toch de eigendommen van haar man in bezit nemen. Hiermee vallen de risicovolle praktijken die met 'wife inheritance' gepaard gaan weliswaar weg, maar ook de beschermende functie ervan. De weduwe en haar kinderen blijven met lege handen achter.

### Externe en interne druk tot transformatie

Het 'wife inheritance'-systeem lijkt zowel van buitenaf als van binnenuit te transformeren, ook al is er een aanzienlijke druk om de praktijken in naam van de traditie te behouden.

#### *Katalysatoren voor verandering*

Een aantal van de maatschappelijke ontwikkelingen die als hefboom voor verandering dienen, kwam hiervoor reeds terloops aan bod. Hieronder volgt een overzicht. Ten eerste kan *armoede* ertoe leiden dat een schoonfamilie zich wel de eigendommen van de weduwe wil toe-eigenen, maar niet de zorg voor haar en haar kinderen op zich wil nemen. Dergelijke economische overwegingen kunnen, ten tweede, in de hand gewerkt worden door *oorlog*. Ten tijde van de tweede burgeroorlog in Zuid-Soedan, bijvoorbeeld, deden heel wat vrouwen niet alleen hun intrede in het leger, maar maakten ze bovendien carrière. Hun economische onafhankelijkheid en toegenomen gevoel van zelfwaarde stelde hen beter in staat eigen keuzes te maken. De oorlog had bovendien nog een ander ef-

fect: door het massale verlies aan mannen waren er simpelweg niet voldoende mannelijke familieleden aanwezig om een levi-raatshuwelijk aan te gaan met alle achtergebleven weduwen. Wie nog wel aanwezig was, bleek vaak niet in staat om de economische zorg voor de weduwe en haar kinderen op zich te nemen (Beswick, 2001).

Ten derde leidt de *verspreiding van soa's en aids* tot preventie- en interventiecampagnes om gemeenschappen bewust te maken van de invloed die het erven van vrouwen en seksuele reinigingspraktijken hebben op de verspreiding van de ziekte. Hierdoor worden meer mensen zich bewust van de gevaren en trachten ze zich aan deze seksueel risicovolle tradities te onttrekken.

Ten vierde hebben *invloeden uit het Westen*, waaronder het mensenrechtendiscours en westerse educatiesystemen, hun intrede gedaan in verschillende landen waar weduwen werden overgeërfd. Vrouwen die enige vorm van westerse opvoeding kregen, eisen monogame huwelijken met minder kinderen. Binnen deze 'nucleaire' familie accepteren zij niet langer dat hun man andere vrouwen 'erft'.

Tot slot speelt ook *religie* een rol. Christelijke leiders verzetten zich tegen deze gewoonten, aangezien ze niet stroken met de christelijke waarden. Jude Aguwa (1997) deed onderzoek in het Nigeriaanse Uturu, waar sinds de late negentiende eeuw verschillende christelijke missies gevestigd werden. Zij beschrijft hoe 95 procent van de inwoners van Uturu deel uitmaken van een christelijke organisatie, al bestaat er een grote tendens tot syncretisme of het vermengen van elementen uit christelijke en traditionele religies. Weduwepraktijken blijven bestaan, maar heel wat weduwen lijken in hun geloof de kracht te vinden om zich tegen bepaalde voorschriften te verzetten, ook al blijven sancties niet uit.



Emelda was 35 toen haar man stierf in 1994. Ze weigerde haar hoofd kaal te scheren en in plaats van naar de rivier te gaan, voerde ze de rituele wassingen uit in het katholieke missiehuis. Dit werd door de familie niet aanvaard waarna ze verdreven werd. Samen met haar vier kinderen woont ze nu in een kamer gehuurd door de missie (Aguwa, 1997).

#### *Verzet en alternatieven*

Weduwen zijn niet enkel als slachtoffers te beschouwen. Het zijn ook handelende individuen die bewuste keuzes maken en invloed uitoefenen op de omgeving waarin ze zich bevinden. Zij kunnen dus ook verzet bieden aan voor hen nadelige praktijken, groepsgewijze en individueel. Op basis van zijn onderzoek naar de Maragoli in het westen van Kenia concludeert Edwins Gwako (1998) dat Keniaanse vrouwen in toenemende mate weerstand bieden aan patriarchale structuren en socio-culturele praktijken die hen de toegang ontfeggen tot besluitvormingsprocessen, productiemiddelen en hun eigen toekomst, wanneer ze weduwe worden. Hij baseert zich op 'weerstand en onderhandelingsmodellen' die stellen dat individuen die het meeste belang hebben bij de transformatie van de normen in hun samenleving, deze ook zullen proberen te bewerkstelligen. In zijn optiek bieden weduwen verzet door alternatieven te

creëren, waarmee zij de controle over hun eigen leven vergroten. Zo'n alternatief is bijvoorbeeld de vorming van vrouwengroepen. Bijgestaan door vrouwelijke advocaten en feministische adviseurs, bespreken de weduwen hun problemen en oefenen zij druk uit op de regering om beleidsveranderingen tot stand te brengen (Gwako, 1998). Zij hanteren uiteenlopende strategieën om aan de praktijk te ontsnappen: onthouding van seksuele contacten, afdwingen van condoomgebruik, migratie naar steden om zelf een inkomen te verdienen, asiel zoeken in kerken of hulp bij gemeenschapsorganisaties. Ook ontwikkelen ze alternatieve reinigingspraktijken, zoals het binden van een armband met parels rond de pols van een weduwe door haar schoonfamilie. Wanneer de armband doorbreekt is de vrouw 'vrij'. In Zambia worden vrouwen soms symbolisch gereinigd door hen over het halfnaakte lichaam van een man te laten glijden, of over een uitgestrekt dier te laten springen (Malungo, 2001).

Ook in Nigeria boekten vrouwen successen in het transformeren van traditionele weduwepraktijken, zoals Amobi Ilika en Uche Ilika (2005) vaststelden via diepte-interviews met weduwen, vrouwelijke ouderen en leiders van de katholieke vrouwenorganisatie CWO. De vrouwen identificeerden zelf hun noden en waren eigenaar van het programma dat ze uitvoerden. Wel betrokken zij er traditionele en religieuze leiders bij en legden zij contact met andere vrouwenorganisaties. Hierdoor slaagden zij erin hun doelstellingen te bereiken.

Hoe individuele weduwen verzetstrategieën ontwikkelen, bleek uit een studie van Stella Nyanzi (2009) onder 35 weduwen en negen weduwenaars in Kampala. Zij stelde vast dat weduwen actief bepaalden hoe ze met hun verlies zouden omgaan. Ze toon-

den zich meer dan passieve ontvangsters van liefdadigheid. In de sociale relaties met mannen bleek een bepaalde mate van reciprociteit aanwezig. Sommigen stonden seksuele contacten toe uit schuldgevoel in ruil voor financiële steun, hulp bij de opvoeding van de kinderen, advies of gezelschap, of om op deze steun te kunnen blijven rekenen. Anderen wimpelden seksuele avances daarentegen af en deden dat op verschillende manieren: door te verklaren dat ze besmet waren met aids, door religieuze motieven aan te voeren, herinneringen op te halen aan hun overleden man, of door de man te wijzen op de rouwperiode of zijn eigen huwelijk (Nyanzi, 2009).

### **Van bescherming naar empowerment?**

Geen enkel motief mag of kan geweld tegen vrouwen rechtvaardigen, ook cultuur of traditie niet. Het overerven van vrouwen brengt het recht op leven, gezondheid, lichamelijke integriteit, keuzevrijheid, wettelijke gelijkheid en non-discriminatie van vrouwen in gevaar. Uit het voorgaande blijkt dat de vrouwenbeweging een lange weg heeft afgelegd om deze vrouwentema's op de internationale agenda te zetten. Tegelijkertijd toont dit artikel aan dat 'wife inheritance' een complex probleem is. Wil men deze praktijk ontmoedigen, dan moet men rekening houden met de context, waarin ze is ontstaan en geëvolueerd. Dat vereist 'oor' voor de vrouwen zelf, én 'oog' voor de gemeenschap, waarin ze leven. Deze weduwen belichamen culturele én genderaspecten die zij beiden zouden moeten kunnen beleven. Momenteel lijkt bij de praktijk van 'wife inheritance' het belang van cultuur voorop geplaatst te worden ten koste van gender. In het belang van de betrokken vrouwen moet er een nieuw evenwicht worden gezocht.

Een aantal noodzakelijke veranderingen zijn al in gang gezet en verdienen zo goed mogelijke ondersteuning op micro-, meso- en macroniveau. Op *microniveau* betekent dit dat weduwen in volledige vrijheid en zonder dwang moeten kunnen beslissen of ze al dan niet een huwelijk willen aangaan met een familielid van hun overleden man. Kiezen zij ervoor 'geërfd' te worden, dan is het van belang dat de bijhorende rituelen niemands gezondheid in gevaar brengen. Reinigingspraktijken kunnen worden herdacht, zodat ze op een beschermde of niet-seksuele manier gebeuren. Op *mesoniveau* is het van belang lokale activisten en organisaties te ondersteunen. Zij zijn vaak het efficiëntst in het aanvechten van culturele praktijken, aangezien zij het meest vertrouwd zijn met de culturele context. Ook de betrokkenheid van gemeenschappen, vooral traditionele leiders en dorpsoudsten, is noodzakelijk om ervoor te zorgen dat tradities door gemeenschappen omgevormd kunnen worden tot praktijken die cultuur- én gendersensitief zijn. Tot slot zijn er ook op *macroniveau* belangrijke veranderingen nodig. Keuzevrijheid houdt immers in dat er alternatieven beschikbaar zijn. Economische onafhankelijkheid is hierbij cruciaal. Structurele veranderingen zijn nodig, zodat vrouwen het recht hebben de eigendommen van hun man, en de eigendommen die ze zelf mee hebben opgebouwd tijdens het huwelijk, te erven. Discriminerende gewoonterechtelijke bepalingen moeten aangepast worden, zodat ze in overeenstemming zijn met internationale of regionale mensenrechtenstandaarden, bijvoorbeeld het Afrikaans Charter.

Vanuit medisch, feministisch én mensenrechtenperspectief is het van belang oog te hebben voor weduwen en de praktijken waaraan zij soms onderworpen worden. Door weduwen weerbaar te maken, zodat

zij in alle vrijheid keuzes kunnen maken, door transformaties die van binnenuit ontstaan te ondersteunen, en door gender- en cultuursensitieve preventie- en interventiecampagnes te voeren, kan 'wife inheritance' als traditionele praktijk in de toekomst misschien 'onschadelijk' worden gemaakt.

### Literatuurlijst

- Adjetej, F.N.-A. (1995). Reclaiming the African woman's individuality: the struggle between women's reproductive autonomy and African society and culture. *The American university law review*, 44, 1351-1381.
- Agot, K.E. (2010). Widow inheritance and HIV prevalence in Bondo District, Kenya: baseline results from a prospective cohort study. *PLoS ONE*, 5(11).
- Aguwa, J.C.U. (1997). Widowhood practices in Uturu: traditional values in a changing religious milieu. *Anthropological Quarterly*, 70(1), 20-30.
- Beswick, S. (2001). 'We are bought like clothes': the war over polygyny and levirate marriage in South Sudan. *Northeast African Studies*, 8(2), 35-62.
- Brems, E. (1997). Enemies or allies? Feminism and cultural relativism as dissident voices in human rights discourse. *Human Rights Quarterly*, 19(1), 136-164.
- Centre for Rights Education and Awareness (CREAW) (2008). *Wife inheritance. A death sentence behind the mask of culture*. Nairobi: CREAW.
- Coene, G. & Longman, C. (2005). *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*. Academia Press, Gent.
- Davies, E.W. (1981). Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage (Part 1). *Vetus Testamentum XXXI*, 2.
- Davies, E.W. (1981). Inheritance rights and the Hebrew levirate marriage (Part 2). *Vetus Testamentum XXXI*, 3.
- Dilger, H. (2006). The power of AIDS: kinship, mobility and the valuing of social and ritual relationships in Tanzania. *African Journal of AIDS Research*, 5(2), 109-121.

- Douglas, M. (1966). *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. New York: Routledge and Kegan Paul.
- Dussart, F. (1992). The politics of female identity: Walpirir widows at Yuendumu. *Ethnology*, 31(4), 337-350.
- Frank, E. (2009). Shifting paradigms and the politics of AIDS in Zambia. *African Studies Review*, 52(3), 33-53.
- Greiff, S. (2010). No justice in justifications: violence against women in the name of culture, religion, and tradition. *Violence is not our culture*. The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women.
- Gwako, E.L.M. (1998). Widow inheritance among the Maragoli of Western Kenya. *Journal of Anthropological Research*, 54, 173-198.
- Howard, R. (1982). Human rights and personal law: women in sub-Saharan Africa. *A Journal of Opinion*, 12(1/2), 45-52.
- Human Rights Watch (2003). Double standards: women's property rights violations in Kenya, Vol. 15, 5(A), New York.
- Ilika, A.L. & Ilika, U.R. (2005). Eliminating gender-based violence: learning from the widowhood practices elimination initiative of a women organization in Ozubulu, Anambra State of Nigeria. *African Journal of Reproductive Health*, 9(2), 65-75.
- Kogacioglu, D. (2004). The tradition effect: framing honour crimes in Turkey. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 15(2), 119-151.
- Lin, L. (2008). Spectacles of horror: Western characterization of sati in India. *Explorations: an Undergraduate Research Journal*, 79-98.
- Loftspring, R.C. (2007). Inheritance rights in Uganda: how equal inheritance rights would reduce poverty and decrease the spread of HIV/AIDS in Uganda. *University of Pennsylvania Journal of International Law*, 29(1), 243-281.
- Luginaah, I., Elkins, D., Maticka-Tyndale, E., Landry, T. & Mathui, M. (2005). Challenges of a pandemic: HIV/AIDS-related problems affecting Kenyan widows. *Social Science & Medicine*, 60, 1219-1228.
- Malungo, J.R.S. (2001). Sexual cleansing and levirate marriage in the era of AIDS: changes in perceptions and practices in Zambia. *Social Science & Medicine*, 53, 371-382.
- Mani, L. (1990). Multiple mediations: feminist scholarship in the age of multinational reception. *Feminist review*, 35, 24-41.
- Mendenhall, E. (2007). Property grabbing and will writing in Lusaka, Zambia: an examination of wills of HIV-infected cohabiting couples. *AIDS Care*, 19(3), 369-374.
- Mwenda, K.K. (2007). African customary law and customs: changes in the culture of sexual cleansing and the marrying of a deceased brother's widow. *Gonzaga Journal of International Law*, 4. URL <http://www.gonzagajil.org/content/view/168/26/> (2011, 14 januari).
- Narayan, U. (1998). Essence of a culture and a sense of history: a feminist critique of cultural essentialism. *Hypatia*, 13(2), 86-106.
- Nyanzi, S. (2009). The widow, the will, and widow-inheritance in Kampala: revisiting victimization arguments. *CJAS/RCEA*, 43(1), 12-33.
- Ogungbamila, B. (2010). Health and psychosocial complaints of elderly Ijaw widows in Yenagoa, Nigeria. *Gerontology*, 56, 200-207.
- Phillips, S. (2009). Schooling and widow remarriage in sub-Saharan Africa: using HIV rates to explain the rejection of wife inheritance. Paper voor de CSAE Conference Economic Development in Africa. URL: [www.csaee.ox.ac.uk/conferences/2009-EDiA/papers/426-Phillips.pdf](http://www.csaee.ox.ac.uk/conferences/2009-EDiA/papers/426-Phillips.pdf) (2011, 14 januari).
- Rosenblatt, P.C. en Nkosi, B.C. (2007). South African Zulu widows in a time of poverty and social change. *Death Studies*, 31, 67-85.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: structure and anti-structure*. New Jersey: Aldine Transaction.
- VN Factsheet N° 23 (1995). *Harmful traditional practices affecting the health of women and children*. URL <http://www.unhcr.org/refworld/docid/479477410.html> (2011, 14 januari).
- Wadley, R.L. (1999). Disrespecting the dead and the living: Iban ancestor worship and the violation of mourning taboos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(4), 595-610.
- Young, K. (2006). Widows without rights: challenging marginalization and dispossession. *Gender and Development*, 14(2), 199-209.