

TWEE SEKSEN, DRIE GENDERS

VROUWENHUWELIJKEN IN AFRIKA

Anna Aalten en Sybilla Claus

Two sexes, three genders. Woman-to-woman marriages in Africa

This article discusses the importance of the African woman-to-woman marriages for the conceptualization of sex and gender. It gives an elaborate description of the contemporary woman-to-woman marriage in Kenya and Southern Africa, paying particular attention to its historical development and changes. The authors show that in order to analyse the woman-to-woman marriage it is necessary to radically break with a Western conceptualization of gender as a dichotomy. Female husbands are women but they take on the position of husbands in the African kinship system. Thus, they belong to a third gender category. The phenomenon of the third gender category undermines the relationship automatically assumed between sex and gender. Accordingly, this article offers a specific anthropological contribution to this theoretical debate.

Mijn buurvrouw zegt dat ik hier moet uitstappen. De bus trekt toeterend weer op, en daar sta ik in het gehucht Abali.¹ Een asfaltweg met aan beide zijden kleine stenen en lemen huizen op rode aarde. Na een paar weken in Kenia ben ik in een uithoek van het land aangekomen, bij de Luo die rond de oevers van het Victoriameer wonen. Eerder werd ik vergezeld door een tolk en een dorpsbewoner die ons introduceerde en verliepen de gesprekken met getrouwde vrouwen voorspoedig. Die luxe is niet altijd mogelijk. Ditmaal ben ik alleen op pad.

Aan de universiteit van Nairobi vertelde professor Ogotu over een bijzondere vrouw die in dit dorp woont. 'We noemen haar *gangla*,' zei hij. 'Een vrouw die meer is dan een vrouw, die zowel vrouw als man is.' Ogotu zocht naar een Engelse vertaling en kwam uit op een krijger, een Afrikaanse Jeanne d'Arc. Deze *gangla* zou maar liefst twee vrouwen hebben, altijd in een broek lopen - hetgeen voor Keniase vrouwen zeer ongewoon is - en menen dat het Gods wens is dat ze man is. Haar móét ik natuurlijk zien, dan maar in mijn blanke centje. Navraag doet me in een cafeetje belanden. Achter een fles lauwe cola wacht ik. Enige tijd later komt er een jongen die me zal begeleiden. Na een wandeling van een kwartier lost een buurjongen hem af, handig, want hij spreekt wel Engels. Zo heb ik toch nog een tolk.

Ik tref het. Mevrouw Aowa is thuis, en zo te zien haar echtgenote eveneens. Ik mag binnenkomen, en al snel voegen diverse familieleden zich bij ons. Aowa vertelt eerst dat ze in 1972 getrouwd is. Maar terwijl haar vrouw de thee inschenkt, begint ze haar relatie te ontkennen: 'Ik heb geen vrouw, maar iemand die me helpt.' De zoons van tien en zestien die de hut

binnenkomen, treft eenzelfde lot: 'Gelukkig heb ik geen kinderen die me lastigvallen,' verklaart ze gede-cideerd. Einde gesprek met westerling, interview mis-lukt.



Nog beduusd loop ik terug naar de weg. Ook bij andere volken als de Nandi en Kamba werd tegen mij als Europese soms terughoudend en lacherig over het vrouwenhuwelijk gepraat. Maar omdat het bij de Luo om een zeldzaam, minder in de cultuur verankerd verschijnsel gaat, lijkt die dubbelzinnigheid sterker. De omgeving heeft respect, maar reageert tegelijkertijd bevreemd. 'We spreken haar aan met *jaduonj*, de respectvolle term voor een oudere, een getrouwde man met verantwoordelijkheden. Je moet wel, anders krijg je ruzie met haar,' vertelt de buurjongen me.

Controverses rond het vrouwenhuwelijk

Terwijl Nederlanders denken dat zij met de invoering van het homohuwelijk een revolutionaire stap doen, is bij zo'n dertig volken in Afrika het vrouwenhuwelijk al eeuwenlang ingeburgerd (Tietmeyer, 1985). Bij de Luo, waar bovenstaande ontmoeting plaatsvond, is in minder dan een procent van de huwelijken sprake van twee vrouwelijke partners.² Maar de literatuur meldt voor andere delen van Kenia dat het vrouwenhuwelijk vaker voorkomt. Net als in Tanzania en Soedan is het voor zowel een ongehuwde als een gehuwde vrouw zonder zoon met beperkte rechten om land en vee te bezitten, dé manier om - als echtgenoot - toch inkomen te verkrijgen (Smith Oboler, 1980, p. 70).³ In Nigeria en Benin kunnen vrouwen van oudsher rijkdom en macht verwerven in de handel. Wie rijk genoeg is kon, net als een man, een bruidsprijs betalen voor een vrouw en door dit huwelijk beschikken over haar arbeidskracht en over haar kinderen en daarmee haar eigen status vergroten (Herskovits, 1937). Socioloog Ifi Amadiume beschrijft het vrouwenhuwelijk bij de Nigeriaanse Igbo als een manier bij uitstek waarmee Igbo-vrouwen een machtspositie konden verwerven (Amadiume, 1987). In Zuid-Afrika gaat het, behalve om gewone vrouwen, vaak om politieke of adellijke leiders en om genezers, vrouwen met zo'n bijzondere status dat zij zich niet als echtgenote aan het gezag van een man kunnen onderwerpen (Krige, 1974, p. 15; O'Brien, 1977, p. 109).

Er is door de jaren heen met een zekere regelmaat over het vrouwenhuwelijk geschreven (Tietmeyer, 1985), maar sinds de jaren zeventig is er geen empirisch onderzoek meer naar verricht. Heeft 200 jaar Europese aanwezigheid in Afrika het vrouwenhuwelijk inderdaad doen verdwijnen, zoals Amadiume beweert over Nigeria (1987, p. 130)? Antropoloog Saskia Wieringa kreeg tijdens een bezoek aan Benin in 1996 te horen dat Herskovits, die in 1937 als een van de eersten over het vrouwenhuwelijk publiceerde, zich wel vergist zou hebben: 'Vrouwenhuwelijken hebben bij ons nooit bestaan' (Wieringa, 1998, p. 62). Bestaat het elders dan (nog) wel? In de periode oktober-november 1997 verrichtte Sybilla Claus een

kort onderzoek in Kenia en Zuid-Afrika, mogelijk gemaakt door een speciaal project van het dagblad *Trouw*.⁴ Dit onderzoek leidde tot een verrassende ontdekking. In de bezochte gebieden is het vrouwenhuwelijk een gebruikelijk fenomeen. Bij de Phalaborwa, de Venda, de Lobedu, de Nandi en de Kamba trouwen vrouwen met vrouwen en laten zij die huwelijken bevestigen door middel van ceremonies en soms bij de burgerlijke stand. Het regelmatig voorkomen van het vrouwenhuwelijk gaat overigens wel gepaard met een zekere ambivalentie.

De korte scène waarmee wij dit artikel openen laat al iets van deze ambivalentie zien. Mevrouw Aowa is klaarblijkelijk een gerespecteerd persoon in haar dorp. Haar faam is zelfs tot in Nairobi doorgedrongen en de naam die professor Ogutu haar geeft, *gangla*, is eervol. Toch lijkt zij niet trots te zijn op haar status als vrouwelijke echtgenoot en ontkent zij haar huwelijk tegenover de blanke bezoeker. Komt die ontkenning voort uit schaamte voor het huwelijk op zich of uit het feit dat mevrouw Aowa heel goed weet dat Europeanen over het algemeen afwijzend reageren op een huwelijk tussen vrouwen? Deze vraag is nauwelijks te beantwoorden. De ambivalentie lijkt voor een deel voort te komen uit een botsing tussen twee wereldbeelden die fundamenteel van elkaar verschillen in hun opvattingen over sekse, gender en seksualiteit. Zoveel jaar kolonialisme, kerstening en de invoering van Europese wetgeving hebben de Afrikanen ervan overtuigd dat hun seksuele praktijken en hun ideeën over vrouwen en mannen de goedkeuring van de meeste Europeanen niet kunnen wegdragen.

Met dit artikel beogen wij niet een antwoord te geven op de vraag of er in het Afrikaanse vrouwenhuwelijk ook sprake is van seksualiteit en erotiek. Daarvoor was de onderzoekstijd te kort en is de literatuur over het onderwerp te fragmentarisch en tegenstrijdig. Antropologische studies waren er tot voor kort zwijgzaam over. Huwelijksdeskundige Lucy Mair kon nog wel begrijpen dat een zoonloze vrouw een vrouw zoekt. Maar dat iemand die al kinderen heeft, toch een andere vrouw trouwt, kon zij zich moeilijk voorstellen (Mair, 1974, p. 58). Mair verwoordde daarmee een visie die onder antropologen gemeengoed was en die het zicht op het voorkomen van homoseksualiteit ernstig belemmerd heeft. Door de missie en de zending, die in Afrika sterk vertegenwoordigd was, werd homoseksualiteit uiteraard afgekeurd. Maar ook moderne Afrikaanse leiders, zowel dictatoriale als progressieve, onder wie Mugabe, Nyerere, Nujoma en Moi, roepen regelmatig dat homoseksualiteit verwerpelijk en on-Afrikaans is. President Moi van Kenia veroordeelde na de vrouwenconferentie in Peking in 1995 in één adem door lesbisch-zijn als westers decadent en het vrouwenhuwelijk als onvoorstelbaar.⁵

De bekende antropoloog Herskovits, die in de jaren dertig onderzoek deed in het toenmalige Dahomey (nu Benin), was een van de weinigen die een ander geluid liet horen. Volgens hem was het vrouwenhuwelijk niet alleen een economisch arrangement; het bood vrouwen ook een gelegenheid om hun homoseksualiteit binnen een cultureel aanvaardbare context in praktijk te brengen (1937, p. 319). Niet alle auteurs koppelen echter het vrouwenhuwelijk op vanzelfsprekende wijze met homoseksuele relaties en praktijken. Amadiume ontkent bijvoorbeeld ten stelligste dat er bij het Nigeriaanse vrouwenhuwelijk sprake was van lesbische seksualiteit. Het ging hier volgens haar uitsluitend om economische en politieke allianties (Amadiume, 1987, p. 7). Zoals gezegd biedt dit artikel geen antwoord op de vraag in hoeverre seksualiteit en erotiek een rol spelen bij de vrouwenhuwelijken die wij bespreken. De onderzoekstijd was simpelweg te kort om dit onderwerp, dat in de meeste samenlevingen toch met enige taboes omgeven is, recht te doen. De vraag of er bij het vrouwenhuwelijk liefde in het spel is, valt eenvoudiger te beantwoorden. 'Het is liefde,' antwoordt de Keniase Chelibwob op de vraag waarom ze juist haar vrouw als bruid gekozen heeft, 'je vertrouwt je vrouw en zorgt voor elkaar en de kinderen.'

De kwestie die wij wél willen behandelen is in hoeverre het bestaan van het vrouwenhuwelijk nieuw licht kan werpen op de wijze waarop binnen genderstudies de begrippen 'seks' en 'gender' worden geconceptualiseerd.⁶ Wij vinden het vrouwenhuwelijk intrigerend, omdat het bestaan ervan zicht biedt op fundamenteel andere invullingen van seks en gender dan die welke wij gewend zijn te hanteren. De verschillen schuilen zowel in een radicale doorbreking van de dualiteit van seks en gender als in een verregaande loskoppeling van seks en gender.⁷ Een korte opmerking vooraf. Dit artikel is een gezamenlijk product van twee auteurs. Wanneer in de tekst sprake is van 'wij' worden beide auteurs bedoeld. Sommige passages zijn geschreven in de ik-vorm; dan betreft het Sybilla Claus die het onderzoek in Afrika uitvoerde.

De dualiteit van seks en gender

Een van de vanzelfsprekendheden in het westerse denken over seks is het idee dat de mensheid uit twee soorten bestaat: vrouwen en mannen. Weliswaar wordt algemeen erkend dat fysiologische seks en het cultureel daarbij behorende gedrag niet altijd samen vallen, met andere woorden dat niet iedereen zich aanpast aan de verwachtingen die er op grond van het lichaam van de persoon bestaan. Maar seks wordt zowel als *common sense notion* in het dagelijks leven als als wetenschappelijk concept, tot in het diepste van

z'n betekenis dual gedacht en refereert niet, zoals je je ook zou kunnen voorstellen, aan een continuüm.⁸ De legitimering voor deze opvatting wordt gezocht in de biologie, en wel specifiek in de verschillen in de vrouwelijke en mannelijke geslachtsorganen. Die geslachtsorganen worden als fundamenteel verschillend en als aan elkaar tegengesteld beschouwd. In de westerse opvattingen over seks vormen zij tevens een eenduidig criterium op grond waarvan men een seks krijgt toegewezen.⁹ Sinds de erkenning van het bestaan van transseksuelen is daar schoorvoetend een tweede criterium bijgekomen, namelijk de sekseidentiteit.¹⁰ Als criterium van het verschil behouden de geslachtsorganen echter hun waarde; van transseksuelen wordt verwacht dat zij de geslachtsorganen van 'de andere' seks ambieren.

Gilbert Herdt, een Amerikaanse antropoloog die zich uitvoerig heeft beziggehouden met onderzoek naar seksualiteit en seksuele variaties, stelt dat het idee dat seks dual gedacht wordt samenhangt met, wat hij noemt, het 'reproductie-paradigma' (1994, p. 25). Volgens Herdt wordt ons denken, zowel in de *common sense notions* als in de wetenschappelijke concepten, sinds de vorige eeuw beheerst door het Darwiniaanse idee dat alles wat met seks en met seksualiteit van doen heeft, uiteindelijk alleen gericht is op voortplanting. Anders geformuleerd, als wij nadenken over seks, maar ook over gender, over betekenissen van vrouwelijkheid, mannelijkheid, over seks-specifiek gedrag, dan gaan we er impliciet van uit dat seks en sekseverschillen bestaan omdat de menselijke soort zich moet reproduceren. Dit uitgangspunt wordt zelden geëxpliciteerd, maar is voortdurend aanwezig. Daarmee lijkt het reproductie-paradigma net zo onontkoombaar te zijn als de wet van de zwaartekracht. Binnen de westerse culturele context dienen sekseverschillen uiteindelijk de biologische reproductie (Herdt, 1994, pp. 25-54). Vrouwen en mannen worden, als het erop aankomt, alleen beschouwd als 'egg cell carriers' en 'sperm cell carriers' (Kessler & McKenna, 1978, p. 45).

De introductie van het begrip 'gender', dat binnen het Angelsaksisch taalgebied inmiddels gemeengoed is, heeft hierin nauwelijks verandering gebracht. Oorspronkelijk als wetenschappelijk concept geïntroduceerd door de Amerikaanse psycholoog John Money, voor zijn werk met hermafrodieten (Orobio de Castro, 1993, p. 17), heeft het zich vooral in de feministische wetenschappen als begrip verder ontwikkeld (o.a. Scott, 1986). Hoewel met het begrip 'gender' nadrukkelijk afstand werd genomen van het biologisch determinisme dat het westerse denken over de verhoudingen tussen vrouwen en mannen kenmerkte, bleef het gebruik ervan gevangen binnen het reproductie-paradigma. De mogelijkheden die het

begrip biedt, namelijk het loslaten van biologische kenmerken als toewijzingscriteria voor een bepaalde genderpositie, worden ook binnen feministische wetenschap zelden benut. Judith Butler spreekt in dit verband van een *expressieve* opvatting van gender: het idee dat vrouwelijkheid en mannelijkheid de culturele uitdrukking zijn van sekse (1990b, p. 279). Bij een expressieve opvatting van gender is de biologie nog steeds de basis, zijn biologische verschillen tussen vrouwen en mannen de grond waarop individuen tot een van de twee gendercategorieën worden gerekend. Gender blijft daarmee gevangen in de dualiteit van sekse, het reproductie-paradigma houdt ook gender in zijn greep.

Een vroege kritiek op het duale denken over sekse/gender, die nog steeds geldigheid bezit, werd al in 1978 gepubliceerd door twee psychologen, Suzanne Kessler en Wendy McKenna. Zij hanteerden een etnomethodologische benadering om deze denkwijze als specifiek westers te kunnen ontmaskeren. In ons dagelijks leven en in ons wetenschappelijk onderzoek, zo stellen zij, hanteren wij bepaalde onbevraagde axioma's of 'incurrigible propositions'.¹¹ De belangrijkste daarvan is dat wij ervan uitgaan dat de wereld onafhankelijk van onze waarneming bestaat en dat objecten daarin een onafhankelijke realiteit en constante identiteit hebben. Ons duale denken over sekse is een goed voorbeeld van een 'incurrigible proposition'. Iemands sekse - Kessler en McKenna spreken zelf uitsluitend en consequent van *gender* - wordt beschouwd als een feit. Als het gaat om sekse zijn er twee mogelijkheden, vrouw of man, en iemand is vrouw of man, onafhankelijk van wat de persoon er zelf over denkt of wat de omgeving ervan vindt. Kessler en McKenna stellen vervolgens voor om deze specifieke 'incurrigible proposition' eens tussen haakjes te zetten en te kijken wat er dan gebeurt. Hoe construeren wij een wereld met twee seksen/genders? Welke aanwijzingen hanteren we bij die constructie? Welke algemeen geldende regels passen we toe, zodat we deze constructie als realiteit ervaren? Kortom, hoe 'doen' we sekse/gender?

Juist omdat het geloof in het duale karakter van sekse/gender niet wordt beschouwd als een geloof, maar als de constatering van een feit, is het blootleggen van de constructie ervan niet gemakkelijk. Kessler en McKenna pakken hun archeologisch graafwerk op drie manieren aan. Allereerst ontleden zij biologisch onderzoek naar sekseverschillen en laten zij zien dat dergelijk onderzoek altijd als *uitgangspunt* heeft dat vrouwen en mannen fundamenteel van elkaar verschillen.¹² Ten tweede staan zij uitvoerig stil bij het verschijnsel transseksualiteit. Het bestaan van transseksuelen vormt op het eerste gezicht een ernstige bedreiging voor ons geloof in de feitelijkheid van sek-

se. Een transseksueel weigert immers zich in te passen in de sekse die haar/hem is aangeboren en ondergraaft daarmee een belangrijk deel van de 'incurrigible proposition', namelijk dat iemands sekse een feit is waarover geen discussie mogelijk is. De definitie van transseksuelen als mensen in 'het verkeerde lichaam' (Kamprad & Schiffels, 1991), de grote nadruk op *passing* voor het vaststellen van de 'echtheid' van de verlangde sekse en de eis dat transseksuelen zich volledig laten 'ombouwen' herstellen de orde echter weer.¹³ De derde manier waarop Kessler en McKenna de 'incurrigible proposition' van de dualiteit van sekse deconstrueren is door de blik te richten op samenlevingen waar men andere vooronderstellingen over sekse of over gender hanteert. Met andere woorden, zij gaan te rade bij de antropologie. Of zoals zij het zelf formuleren: 'We live in a world of two biological genders. But that may not be the only world' (1978, p. 40).

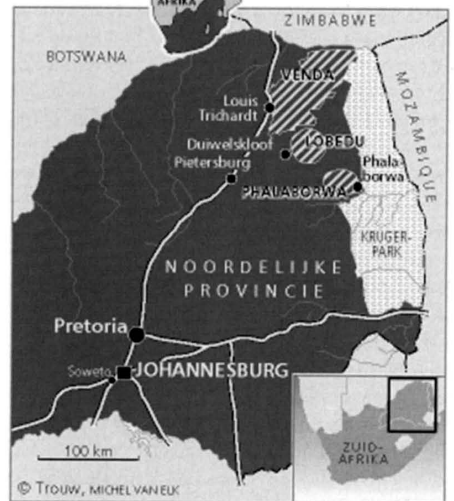
Antropologisch onderzoek biedt talloze voorbeelden van culturen waar men sekse en gender anders 'doet' dan bij ons. De twee opmerkelijkste verschillen in het kader van dit artikel betreffen allereerst het aantal genders dat men onderscheidt en ten tweede de criteria die men hanteert bij de toedeling van gender. In veel culturen bestaan naast de categorieën 'vrouw' en 'man' een derde en soms vierde gender.¹⁴ De invulling hiervan, de wijze waarop deze zich onderscheidt van de andere genders en de manier waarop individuele leden van een samenleving in die derde of vierde categorie terechtkomen, verschillen sterk.¹⁵ Voor al deze culturen geldt echter dat zij van andere 'incurrigible propositions' ten aanzien van sekse/gender uitgaan dan wij. Juist vanwege dat verschil is niet alleen het aantal genders dat men erkent variabel. Ook de criteria die worden gehanteerd op grond waarvan iemand tot een bepaalde gendercategorie wordt gerekend verschillen van de onze. Behalve fysieke kenmerken zijn ook dromen (bij de oorspronkelijke bewoners van Amerika), goddelijke roeping (in India), seksuele voorkeuren (in Oman) of het sluiten van een vrouwenhuwelijk (in verschillende Afrikaanse landen) redenen om iemand als respectievelijk *hwame* (Williams, 1986), *hijra* (Nanda, 1990), *xanith* (Wikan, 1977; Wikan, 1978) of vrouwelijke echtgenoot te beschouwen.

Om het Afrikaanse vrouwenhuwelijk te begrijpen is een doorbreking van onze conceptualisering van gender als dual noodzakelijk. Vrouwen die andere vrouwen ten huwelijk vragen, de verlangde bruidsprijs voor hen op tafel leggen en zich vervolgens als vrouwelijke echtgenoot presenteren nemen een positie in die binnen een dual stelsel van gender niet denkbaar is. Zij zijn 'vrouw' en 'echtgenoot' tegelijk. Op hen is de aanduiding 'derde gender' van toepas-

sing. In dit artikel spreken wij van een derde of een vierde gender wanneer het gaat om een cultureel erkende en omschreven positie. In de meeste gevallen staat het derde gender slechts open voor één sekse, en daarnaast gelden andere criteria. Om een voorbeeld te noemen, de *hijra* in India zijn anatomische mannen die zich na een rituele castratie en acceptatie door een *guru hijra* mogen noemen. Hun bestaan heeft zijn wortels in het hindoeïsme waar sommige goden eveneens hun sekse overstijgen. Hoewel deze religieuze connotaties geen garantie zijn voor een hoge maatschappelijke status, komen *hijra* in heel India voor; er zijn er op dit moment ongeveer een miljoen. Bij de *hijra* zijn hun seksuele praktijken een van de belangrijke elementen die maken dat zij een andere genderpositie innemen dan die 'hoort' bij hun anatomische sekse. Volgens de religie zouden *hijra* zich van seks dienen te onthouden, maar wanneer zij seks hebben is dit alleen met mannen (Nanda, 1990).

In andere culturen speelt seksuele voorkeur geen rol bij de overstap naar een andere gendercategorie. Een voorbeeld hiervan zijn de *gezworen maagden* op de Balkan: vrouwen die als man leven. Tot ver in deze eeuw was het in de patrilineaire Balkan-samenleving gebruikelijk dat gezinnen zonder zonen een van hun dochters als jongen opvoedden; soms nam een van de dochters zelf het besluit om als man door het leven te gaan. Het overgangsritueel naar de derde genderpositie bestond eruit dat men met de stilzwijgende instemming van de familie en dorpsgenoten een gelofte aflegde om eeuwig maagd te blijven. De *gezworen maagd* mocht vervolgens mannenkleren dragen, mannenwerk doen, beslissingen nemen voor de familie, erven, kortom 'zij' had alle rechten die een man kon hebben (Grémaux, 1994).

Welke elementen bepalen wanneer vrouwen in verschillende Afrikaanse landen een *vrouwelijke echtgenoot* worden? Uit de literatuur en het onderzoek blijkt dat vrouwen in twee situaties andere vrouwen ten huwelijk vragen: wanneer zij een goede maatschappelijke en/of financiële positie hebben of wanneer zij binnen een patrilineair familiesysteem geen zonen hebben gebaard die de familielijn kunnen voortzetten. De eerste situatie komt overwegend voor in West- en Zuidelijk Afrika, de tweede is gebruikelijker in Kenia, maar ook daar zijn andere omstandigheden mogelijk. In beide situaties is overigens sprake van maatschappelijke ondergeschiktheid van vrouwen aan mannen. Binnen deze ongelijke sekseverhoudingen biedt het vrouwenhuwelijk individuen een maatschappelijk gesanctioneerde mogelijkheid om aan hun ondergeschikte positie te ontsnappen. 'Natuurlijk bevalt dit me beter,' zegt Chelibwob tijdens ons gesprek in 1997, als ze haar huidige vrouwenhuwelijk met haar vorige met een man vergelijkt:



Bezochte volken in Kenia en Zuid-Afrika

'Nu neem ik de beslissingen.' Als *vrouwelijke echtgenoot* kan iemand haar positie verbeteren, haar bezit consolideren en uitbreiden en haar macht vergroten. En misschien haar seksuele activiteiten met vrouwen binnen een cultureel geaccepteerde context plaatsen. Hieronder bespreken wij de vijf volken die, naast de *ganga* bij de Luo, werden bezocht. Twee kwesties staan centraal: de mogelijkheden en omstandigheden

om een vrouwelijke echtgenoot te worden en de vrouwelijke echtgenoot als derde gender.

Vrouwenhuwelijken in Zuid-Afrika en Kenia

Het vrouwenhuwelijk bij de Zuid-Afrikaanse Phalaborwa, die leven aan de rand van het Krugerpark in de Noordelijke Provincie, is voor het (eerst en) laatst in 1937 vermeld door antropoloog Eileen Jensen Krige. Als ik op goed geluk het stadhuis van het stadje Phalaborwa binnenloop, reageren de blanke dames die me vanachter de balie te woord staan ontkenkend. Ik houd vol en krijg een jonge zwarte collega te spreken. Hij barst spontaan los: 'Er is begin deze week net iemand langs geweest om zo'n huwelijk aan te melden. Van een oude vrouw met een jong meisje.' Met behulp van zijn aanwijzingen zoek ik mijn weg in de zwarte townships rondom Phalaborwa. Net als onder de apartheid zijn dat op de landkaart nog steeds lege plekken. In het ene township ontkennt men heftig het bestaan van het vrouwenhuwelijk, maar in een buurdorp, Makhushane, tref ik via via onder een boom voor haar huis Kedise Wanleya. Als 'gewone', dat wil zeggen niet adellijke, kinderloze vrouw kon ook zij in 1980, toen haar man en kinderen gestorven waren, een echtgenote zoeken. Met werken in de stad had ze genoeg geld verdiend voor de bruidsprijs. Kedise heeft zich niet met de keuze van haar vrouw voor een verwekker bemoeid. 'Ik was bang dat ze zou weglopen als ik haar een man zou toewijzen. Dus ze heeft het zelf geregeld.' Ze is erg trots op haar huwelijk; ze spreekt over liefde als ze het over haar vrouw heeft en over geluk als ze haar kinderen bedoelt.

Het nabijgelegen dorp Mashishi Male heeft een vrouwelijke chieft, één van de weinigen bij dit volk. Deze Malatji legt uit dat zij als weduwe ook een vrouw zou mogen trouwen. Ze heeft het niet gedaan omdat ze al kinderen had. In tegenstelling tot de gang van zaken bij Kedise Wanleya wordt in adellijke kringen wel overlegd wie geschikt is om vader te worden, soms wordt daarbij de medicijnvrouw/man ingeschakeld. Meestal worden de vrouw(en) van deze donor wel ingelicht, maar zij hebben geen enkele stem in de zaak. Overigens is de bruidsprijs voor een dame met adellijk bloed net een koe meer dan bij een niet adellijke: twaalf in plaats van elf. In nog hogere maatschappelijke regionen, bij de Lobedu die eveneens in de Noordelijke Provincie wonen, is het ondenkbaar dat hun koningin zich aan een echtgenoot onderwerpt. Omdat de familielijn moet worden voortgezet, ligt de oplossing voor de hand: de koningin trouwt met een vrouw, die voor haar kinderen krijgt. Net als elk rijk persoon kan zij zich meerdere vrouwen veroorloven en daarmee haar status nog verhogen. De koningin-moeder en grootmoeder waren gehuwd met

elf, respectievelijk tien vrouwen. De huidige Modjadji (60), de vijfde, heeft er maar vier. Een groep adellijke ouderen bepaalt welke man van de koninklijke familie de vorstin en haar vrouwen zal bevruchten.

Het vrouwenhuwelijk komt bij de Lobedu nog in diverse vormen voor, maar minder vaak dan vroeger, vertelt Victor Mathekga, de secretaris van het *tribal office* en tevens lid van de koninklijke familie. Van de 150 districts- en dorpschoufden van de koningin zijn er tegenwoordig nog maar vijf vrouw. Als een hoofd geen kinderen krijgt, mag ze een vrouw trouwen, maar deze vijf hebben zelf kinderen. Status is echter niet de enige reden voor een huwelijk tussen vrouwen. Bij de Lobedu zijn zusters en broers nauw met elkaar verbonden via het bezit. Dankzij het vee dat een familie van de nieuwe schoonfamilie voor een dochter ontvangt, kan haar broer een eigen huishouden stichten. Dit vee wordt dan de bruidsprijs dat de broer voor zijn eigen bruid moet betalen. In ruil hiervoor heeft zijn zus later het recht op een vrouw uit het huishouden van haar broer. Dat meisje huwt dan een van haar eigen zoons en komt bij haar in de huishouding werken. Als zij geen zoon heeft, mag zij zelf met het meisje trouwen. Een vrouw erven van je vader is afgeschaft.

Onder traditionele genezers komt het vrouwenhuwelijk nog wel veel voor. In het koninkrijk wonen zo'n 300 genezers, van wie de helft vrouw is. Zij hebben het zo druk dat ze een andere vrouw nodig hebben om voor hen te werken. En ze verdienen zoveel geld dat ze soms wel twee of drie vrouwen hebben. Sommigen hebben ook een man. Hiernaast zijn er nog vier varianten van de zes soorten vrouwenhuwelijk bij de Lobedu over: een huwelijk van de koningin die geen man boven zich mag dulden, een huwelijk van een chieft die een erfgenaam moet krijgen, een huwelijk dat door rijkdom mogelijk wordt gemaakt en een huwelijk dat kinderloosheid moet opheffen. (Krige, 1974, pp. 17-22). Volgens Krige was in 1970 nog een tot vijf procent van de echtgenotes met een vrouw getrouwd. In de hoofdstad was dat wel 37 procent, maar dat waren bijna allemaal vrouwen van de koningin (Krige, 1974, p. 25).

De Lobedu zijn nauw verwant met hun noorderburen de Venda, die vanaf 1979 tot het eind van het apartheidsbewind een door niemand erkend onafhankelijk thuisland bewoonden. Van oudsher kunnen ook hier vrouwen districtshoofd worden (O'Brien, 1977, p. 113). Via antropologen van de universiteit van Venda kom ik op het spoor van districtshoofd Seani Gumani Rambuala (35 jaar), die geassisteerd wordt door zeventien dorpschoufden, en getrouwd was met een vrouw én een man. Thuis is ze niet, ik word doorgestuurd naar de gevangenis. En daar, op haar werk, achter muren en metershoog prikkeldraad dat

onder stroom staat, spreek ik Rambuala. Onder elk oog heeft zij als sieraad een verticaal gekerfd litteken. 'Als een chieft met een man zou trouwen, zou ze naar zijn dorp moeten verhuizen. Bovendien, je leidt, je beslist, je geeft instructies. Daar hebben mannen een hekel aan,' vertelt ze. Alleen blijven is in de wereld van Rambuala ook geen optie. In haar artikel bevestigt O'Brien deze zienswijze. Van een leidster in deze mannensamenleving wordt zelfs verwacht dat zij een echtgenote kiest om voor haar te werken en te baren (O'Brien, 1977, p. 115). Rambuala werd hoofd nadat haar broer kinderloos was gestorven. Op haar zevenentwintigste is ze met een andere adellijke vrouw getrouwd. 'Mijn oom en tante, die alles voor me regelden, hadden dat bedacht. Ik was toen zó jong en zij ook. De bruidsprijs was ongeveer 600 gulden. Maar zij en ik waren geen vriendinnen. Het duurde niet lang eer ze voor mij en mijn familie problemen begon te veroorzaken. Na een jaar hebben we haar ouders erbij gehaald en een scheiding afgesproken. Ik zie haar en ons kind nog vaak, hoor. Ze gebruiken nog steeds mijn achternaam.'

Net als bij de Lobedu neemt bij de Venda de genezer een hogelijk gewaardeerde plaats in. Genezers hebben het zo druk, dat ze hulp nodig hebben in de huishouding. 'Op een werkster kun je niet vertrouwen, die kan weggaan. Een echtgenote heeft een band met je, ze draagt verantwoordelijkheid. Het is een zaak van macht,' verklaart antropologiedocent Vulani Ramabulana van de universiteit van Venda. 'Je verwerft er respect mee.' In 1948 publiceerde Van Warmelo het Venda-wetboek, waarin de enige bestaande schriftelijke verwijzing naar het vrouwenhuwelijk bij de Venda is opgenomen. In die opsomming van lokale wetten komen drieëntwintig verwijzingen naar vrouwelijke echtgenoten voor, waarvan er vijf betrekking hebben op genezers. De meeste vrouwelijke echtgenoten waar Van Warmelo naar verwijst, waren rijk genoeg om de bruidsprijs te betalen uit eigen inkomen (negen gevallen), uit een erfenis van moeder (drie keer) of vader (twee keer) of door een combinatie hiervan (een keer). Bijna al deze vrouwen waren zelf met een man getrouwd (O'Brien, 1977, p. 116).

Als ik op het erf van de familie Kerich, die in een klein Nandi-dorpje in Kenia thee verbouwt, vraag waar vrouwenparen wonen, wijzen familie en buren naar alle kanten op de groene heuvels. Gelach stijgt op als Taptuwei komt aanlopen, een tanige vrouw van een meter vijftig. Een gelooide, tandenloos gezicht en oorlellen met enorme gaten die tot op haar schouders zijn uitgerekt. Twee vrouwen had ze, en negen kinderen. Als rok draagt ze een lap koeienleer, want een jurk is maar westers gedoe. Ze is ergens boven de tachtig; leeftijd is hier niet zo belangrijk. Tante Tap-

tuwei heeft net als elk van de Kerich-zonen haar eigen lemen hut op het erf. Bij de 600.000 Nandi zijn de werktaken ongelijk verdeeld. Ook op juridisch gebied zijn vrouwen in Kenia tweederangs burgers (Fida-rapport, 1996). Een vrouw heeft beperkte rechten op land en vee, van oudsher konden alleen zoons bezit erven. Als de man overlijdt, mag zijn vrouw het familiebezit voor haar zoons beheren. Vrouwen doen er alles aan om een zoon te krijgen, die de familielijn kan voortzetten. Blijft zij zonder zoon, dan zal het dorp haar vol minachting bekijken, is haar oude dag onzeker en heeft haar man een reden tot scheiding. Als een getrouwde vrouw of een weduwe geen zoon heeft gebaard, mag zij een andere vrouw huwen om voor haar man, of voor haarzelf alsnog een zoon te verkrijgen. Het vrouwenhuwelijk heet er *kilal mat ab oret*, wat zoveel betekent als het vuur van de clan weer aansteken. Vroeger wees de vrouwelijke echtgenoot na familiebeeraad een spermadonor aan, tegenwoordig heeft de bruid vrije keuze. Hij bezoekt haar af en toe thuis, in haar eigen hut.

Toen antropoloog Regina Smith Oboler in 1979 een jaar in dit Nandi-dorp woonde, berekende zij dat 4,3% van de getrouwde vrouwen boven de veertig en 24,5% van degenen zonder zoon vrouwelijke echtgenoot werden. Bijna 3% van de gezinshoofden was vrouw. Te weinig bezit en het probleem om een goede kandidate te vinden noemden sommige vrouwen als reden dat ze geen vrouw getrouwd hadden, hoewel ze dat wel gewild hadden (Smith Oboler, 1980, p. 75). In de bijna twintig jaar die verstreken sinds Smith Oboler het dorp verliet is het een en ander veranderd. De bijna 300 huishoudens zijn er volgens een grove schatting van chieft Stanley Chepkwony 1500 geworden. Maar waar Smith Oboler tien vrouwelijke echtgenoten sprak, telde ik in 1997 vijftien paren. Tegen mijn verwachting in een absolute toename, maar afgezet tegen de bevolkingsgroei natuurlijk een vermindering. Bovendien doet het feit dat alle vrouwelijke echtgenoten die ik bij de Nandi sprak, boven de tachtig zijn, vermoeden dat het bij hen een uitstervende traditie is. Betrokkenen ontkennen dit overigens stellig.

De Kamba, die het droge, hete land ten oosten van Nairobi bevolken, noemen de jongere vrouw *iweto*, letterlijk 'echtgenote in naam' of 'de genoemde' om het verschil met het huwelijk met een man aan te geven. Onder de 2,44 miljoen Kamba zijn bij de vrouwelijke echtgenoten alleenstaande moeders, weduwen en gescheiden vrouwen bijzonder in trek. Iweto Musesya Kimende (50) in het gehucht Kwasi kreeg haar huwelijksaanzoek toen ze 22 jaar oud was en zwanger was van haar eerste kind. Bij de Kamba kunnen niet alleen zoonloze ouders die voor zichzelf of hun (overleden) man een kind willen krijgen een



Modjadi (midden), de vijfde regenkoningin van de Lovedu, met twee van haar vier echtgenotes.

bruid zoeken, maar ook vrouwen met volwassen kinderen. Ook als vrouwen voor de gezelligheid en om het werk te delen willen samenwonen is dat mogelijk, zelfs als zij allebei nog in de vruchtbare leeftijd zijn. De mogelijkheid van vrouwen om een huwelijk met een man te vermijden lijkt bij de Kamba behoorlijk groot. Socioloog Christine Obbo beschrijft de *eyakya*, onafhankelijke alleenstaande vrouwen die een huis en land bezitten en vaak een vrouw als echtgenote zoeken (1976, p. 376). Obbo bezocht in 1973 en 1974 twee Kamba-dorpen. Onder de 148 volwassen vrouwen telde ze twintig vrouwen die met vrouwen getrouwd waren (zeven stellen en twee echtgenoten met twee vrouwen) en ook nog tien *eyakya* (ibid. p. 386). Dorpelingen en deskundigen stellen dat het vrouwenhuwelijk op het platteland nog regelmatig voorkomt. De overlevingskansen lijken groter dan bij de Nandi, omdat er meer huwelijksgronden zijn en omdat mede daardoor de leeftijd van de vrouwelijke echtgenoten lager ligt. Een vrouw die echtgenoot wil worden heeft behalve een jongere vrouw ook een spermadonor en de goedkeuring van de gemeenschap nodig. Mannen zien het vrouwenhuwelijk absoluut niet als concurrentie. Voor de hele gemeenschap, en dus ook voor hen, staat het voortzetten van de familielijn voorop. Wanneer het hoofdmotief de arbeidskracht van de jonge echtgenote is, lijkt iedereen te accepteren dat een vrouwelijke echtgenoot, net als

een man, geen vrouwenwerk meer doet. En wie de bruidsprijs betaalt, heeft nu eenmaal recht op de vrouw, haar arbeid en haar kinderen; of dat nu een man of een vrouw is. De verwekker heeft geen enkel recht, maar ook geen plicht, alleen het plezier van het nachtelijk bezoek. De jongere vrouw is soms al gescheiden of een alleenstaande moeder en daarom door een man niet gewenst als trouwpartner. Jane (28), moeder van vier zoontjes: 'Voor mij was de beslissing makkelijk. Ik had al twee kinderen en hun vader wilde niet met me trouwen. Ik was gelukkig met het aanbod van Tapkigen, want nu heb ik een thuis voor de kinderen. Ook mijn ouders waren er blij mee.'

Samenvattend kunnen we stellen dat er regionaal grote verschillen zijn in de redenen waarom en de manieren waarop vrouwen echtgenoot worden. Bij de Lovedu en de Venda is een huwelijk tussen vrouwen grotendeels voorbehouden aan vrouwen die al een zekere status hebben, zoals de regenkoningin, districts- en dorpschefs en genezeressen, terwijl dit in Kenia geen rol speelt. Bij de Nandi is het ontbreken van een zoon een legitieme grond voor een vrouw om een echtgenote te zoeken; het gaat hier altijd om vrouwen die zelf geen kinderen meer kunnen krijgen. Bij de Kamba kunnen vrouwen van alle leeftijden een vrouw trouwen, mits ze financieel onafhankelijk zijn. Het verbindende element tussen alle bezochte culturen is dat overal de creatie van een legitieme derde

genderpositie een feit is: vrouwelijke echtgenoten nemen in alle gevallen een cultureel erkende en omschreven derde genderpositie in.

De vrouwelijke echtgenoot als derde gender

Het bestaan van zo'n legitieme derde genderpositie heeft consequenties voor het sekse/gendersysteem. Aangezien niemand betwist dat de vrouwelijke echtgenoot een vrouw is, kunnen we constateren dat een twee-seksensysteem hier samengaat met de erkenning van drie genders. In alle hierboven besproken culturen is het vrouwenhuwelijk al generaties lang een ingeburgerd verschijnsel. Waar Nederland slechts vrouwen en mannen kent, met de bijbehorende rechten en plichten, kennen Zuid-Afrika en Kenia een derde gender: de vrouwelijke echtgenoot. Victor Mathéga: 'Wij zien onze koningin, Modjadj, als een vrouw. Maar zij is ook een echtgenoot, en haar vrouwen moeten alles voor haar doen, net zoals voor een echte echtgenoot.'

Dit gaat overigens wel gepaard met de nodige ambivalentie die vooral tegenover Europese bezoekers of stadsbewoners (het gaat tegenwoordig immers grotendeels om een plattelandverschijnsel) wordt geuit. Bovendien bestaat bij de verschillende volken onderling behoorlijk wat variatie, die we hieronder zullen beschrijven. Het betreft variatie in arbeidsdeling, verwantschapsterminologie, een verbod op seksualiteit, de leeftijd waarop een vrouw echtgenoot kan worden en haar politieke/openbare rol. Voorop staat dat de vrouwelijke echtgenoot zowel in Zuid-Afrika als in Kenia een cultureel erkende en omschreven categorie is. Behalve dat iemand vrouw moet zijn, zijn er cultureel bepaalde toewijzingscriteria. Zij heeft specifieke rechten, en er zijn plichten waaraan zij zich dient te houden. En er is een ritueel dat de overgang van het vrouwelijke gender naar het derde gender markeert: het huwelijk.

Bij de Nandi gaat de hofmakerij nooit rechtstreeks maar via de familie. 'Ik heb interesse in een van jullie geiten,' is de juiste zin om bij de toekomstige schoonfamilie het gesprek te openen. 'Vroeger liepen de huwbare meisjes vlak voor hun besnijdenis met enkel- en armbanden en halskettingen. Zo zag je dat er getrouwd kon worden,' vertelt Tapkurgoi, die tegen de honderd is. Tapkurgoi ging met haar toenmalige man en twee dochters om Tecla's hand vragen. Er waren nog drie andere mannen en hun groepen, maar Tecla's ouders gaven de voorkeur aan Tapkurgoi. Tecla werd in 1970 door de vrouwen van haar geboorteplaats begeleid naar dit erf, waar het trouwfeest begon. Voor de vele gasten werd een vette koe geslacht en er was bier, thee, rijst en maisbrij. Tapkurgoi en Tecla (45) knoopten een speciaal soort gras

aan elkaar, dat ze nog steeds in hun hut bewaren. De rituelen bij een huwelijk tussen vrouwen en vrouwelijke echtgenoten zijn bij de Nandi, maar ook elders, vrijwel gelijk aan die bij een gemengd huwelijk. Het betalen van de bruidsprijs in koeien en geiten, en tegenwoordig ook in contant geld, staat gelijk aan het tekenen van een huwelijksakte in Nederland.

Om de Nandi-rolverdeling duidelijk te houden, en om te rechtvaardigen dat de vrouwelijke echtgenoot zich gedraagt op een manier die voor een vrouw niet gepast is, zegt iedereen nu dat zij sociaal tot man is gepromoveerd (Smith Oboler, 1980, p. 69). Ze heeft die hogere status, omdat ze zich binnen de familie gedraagt als een man en diens werkzaamheden verricht. Het verbod op seksualiteit - de vrouwelijke echtgenoot mag nooit een kind krijgen - garandeert dat de overgang naar het derde gender definitief is (ibid. p. 74).

Hoe zouden de Nandi het vinden, als ze wisten dat zo'n duizend kilometer naar het zuiden, bij de Lobedu en Venda, genezers die nét meerderjarig zijn, al een vrouw hebben? Bovendien is het in Zuid-Afrika niet vreemd als zo'n jonge vrouw óók met een man getrouwd is en van hem kinderen heeft. Het seksualiteitsverbod geldt daar duidelijk niet. Een waarschijnlijke verklaring is dat de districtsleiders en genezers door hun positie al zo afwijken van de doorsnee vrouwelijke rol, dat voor hen het uitvoeren van het huwelijksritueel voldoende is om over te gaan tot het derde gender. Maar waar het in de lagere politieke en adellijke regionen voor bepaalde vrouwen blijkbaar wel mogelijk is hun status van echtgenoot en echtgenote te combineren, is dat voor de koningin taboe. Haar positie wijkt zo sterk af van 'normale' vrouwen dat een combinatie van deze rollen is uitgesloten. Bij de Keniase Kamba ligt het weer anders. Politiek noch adel speelt hier een rol en toch mag de vrouwelijke echtgenoot in de vruchtbare leeftijd zijn. Financiële onafhankelijkheid lijkt hier de doorslaggevende reden op grond waarvan een vrouw echtgenoot wordt. Er is om de overstap te garanderen waarschijnlijk wel sprake van een verbod op seksualiteit met mannen, want nergens zag, hoorde of las ik over een zwangere echtgenoot.

Variatie bestaat er ook in de terminologie van het verwantschapssysteem. Smith Oboler stelt dat het bij de Nandi een grove belediging is om een vrouwelijke echtgenoot erop te wijzen dat zij een vrouw is. Maar ik vond in 1997, zo'n 20 jaar later, nog maar één vrouw die haar vrouwelijke echtgenoot 'husband' noemde. De meesten noemen haar oma, net als de kinderen van het stel. Dit hangt waarschijnlijk samen met het grote leeftijdsverschil tussen de echtgenoten; de oudste vrouwelijke echtgenoot was steevast boven de 80, hun echtgenotes tussen de 27 en de 45 jaar. Bij

de Kamba krijgen de kinderen van de bruid de achternaam van de man van de vrouwelijke echtgenoot, als die er tenminste is, anders van haarzelf. Het kroost noemt de vrouwelijke echtgenoot veelal oma, haar vrouw noemt haar moeder. Bij de Phalaborwa in Zuid-Afrika noemen burens en familie de echtgenoot 'husband', de kinderen zeggen oma. Net als bij Venda en Lovedu dragen de kinderen de achternaam van de vrouwelijke echtgenoot. De enige situatie waarin kinderen de vrouwelijke echtgenoot van hun moeder vader noemen is bij de koningin van de Lovedu. Samen met haar vier vrouwen heeft zij twaalf kinderen, die wel weten wie hun biologische vader is, maar Modjadji (de koningin) vader noemen.

Ook over de arbeidsdeling wordt per volk verschillend gedacht. Zodra een Nandi-vrouw de zes koeien voor haar bruid heeft betaald, stopt ze met het zware vrouwenwerk als water en hout voor vuur halen, koken, de was doen, zorgen voor vee en kinderen. Wat ze dan doet? 'Het werk verdelen, net zoals mannen dat doen. Dit is veel beter,' stelt Chelibwob (80), als ze op blote voeten met haar kapes uit het maïsveld tevoorschijn is gekomen. 'Eerst was het: "Doe dit, doe dat." Nu beslis en bezit ik alles.' Parmalele (82), trots op haar twee vrouwen en zestien kinderen, is eveneens enthousiast over haar positie als gezinshoofd: 'Natuurlijk, het is lang niet zoveel werk! Ik heb nu eindelijk de tijd om te praten en te ontspannen, net als de mannen.' Maar ook de jongere vrouwen hebben baat bij een vrouwenhuwelijk: de vrouwelijke echtgenoot ruziet en slaat minder dan de doorsnee echtgenoot. 'Ik ben blij dat er niemand met me ruziet als ik mijn werk doe,' zegt Alice (48). Maar geheel eenduidig is die arbeidsdeling niet. Gevraagd naar het verschil met een vrouw-manhuwelijk geven beide partijen aan dat het bij hen juist prettig is dat 'oma' kan koken of op de kinderen kan passen, als het zo uitkomt. Vrouwenwerk dus.

Op de vraag of de Kamba ook het werk verdelen in vrouwen- en mannentaken, reageert vrouwelijke echtgenoot Kisuni Mbata (60) in de provinciehoofdstad Machakos verontwaardigd: 'Het is geen slavernij! Dat ik met hen getrouwd ben, wil niet zeggen dat ik commandeer. Als zij er niet is, kook ik. Ik waardeer mijn vrouwen als deel van de familie.' Ook Obbo constateert dat, hoewel de kinderen toebehoren aan de vrouw die de bruidsprijs heeft betaald, de vrouwen een gelijke verantwoordelijkheid hebben (ibid p. 384). Daarentegen is de arbeidsdeling in Zuid-Afrika weer strikt, de jongere vrouw doet al het werk, de oudere beslist en 'beheert' de familie.

Over de openbare, vooral de politieke, rol van de vrouwelijke echtgenoot valt na zo'n kort bezoek niet veel te zeggen. In de literatuur wordt daar ook amper over gesproken. Een uitzondering is Smith Oboler die

stelt dat de status van vrouwelijke echtgenoot het recht gaf te spreken tijdens vergaderingen. Tegelijkertijd gaf Smith Oboler destijds al aan dat haar eigen observaties vaak het tegendeel waren van de officiële richtlijnen. Die tegenstrijdigheid verklaart zij vanuit de ambivalentie ten aanzien van de vrouwelijke echtgenoot; formeel had zij dezelfde politieke rechten als mannen, maar in de praktijk vond men het moeilijk om haar die toe te kennen (ibid. p. 70, 86). In de Noordelijke Provincie hebben in traditioneel verband gewone vrouwen in de politiek niets te zeggen en is de man juridisch voogd van zijn echtgenote(s). Zoals bekend kan een vrouw wel het (erfelijk) leiderschap bekleden. Maar zelfs in het geval van de koningin is moeilijk te zeggen wat de macht van deze vrouwelijke echtgenoot in feite voorstelt. De koningin moet officieel haar toestemming geven voor politieke plannen en uitspraken in het gerechtshof, maar of dat in de praktijk ook gebeurt is onduidelijk, aangezien zij wordt afgeschermd door de groep (mannelijke) ministers om haar heen.

We hebben gezien dat het huwelijksritueel overal de overgang naar het derde gender inluidt. Maar verder is de variatie op alle terreinen groot. De leeftijd waarop een vrouw een andere vrouw ten huwelijk kan vragen varieert van verplicht bóven de menopauze tot 18 à 19 jaar. Bij de Lovedu en de Venda krijgen de echtgenoten formeel de politieke rechten van mannen. Bij de Nandi is dit eveneens het geval, maar het is zeer de vraag of zij deze rechten ook kunnen opeisen. Ook waar het de arbeidsdeling betreft bestaan er verschillen. Bij Phalaborwa, Lovedu, Venda en Nandi doen vrouwelijke echtgenoten officieel geen vrouwenwerk meer, alleen bij de Kamba is de arbeidsdeling minder strikt.

Conclusie

Het bezoek aan Zuid-Afrika en Kenia heeft duidelijk gemaakt dat de praktijk van het vrouwenhuwelijk springlevend is. Onderzoekers, ambtenaren en betrokkenen bevestigen dat, hoewel het aantal met een vrouw getrouwde vrouwen afneemt, het vrouwenhuwelijk nog overal te vinden is, ook onder de jongeren. Ondanks tegenwerking van religieuze en politieke leiders, ondanks afkeuring en officiële verboden, trouwden vrouwen met andere vrouwen en blijven zij dat doen. Wel is het mogelijk dat de praktijk in sommige situaties onzichtbaar is geworden. Zo is bekend dat men bij de Zoeloes het Britse wettelijke verbod op vrouwenhuwelijken omzeilde door de spermadonor als bruidegom en de vrouwelijke echtgenoot als getuige te laten registreren (Krige, 1974, p. 29). Hierdoor bleef het vrouwenhuwelijk in de praktijk bestaan, maar was het formeel verdwenen.¹⁶

Eveneens is duidelijk geworden dat er niet gespro-

ken kan worden over het vrouwenhuwelijk vanwege de enorme historische en regionale variatie. Net als andere sociale en culturele instituties heeft het vrouwenhuwelijk zich aangepast aan de veranderde omstandigheden. Waar het huwen van een vrouw vooral gebeurde ter verhoging van de eigen status hebben andere statussymbolen het vrouwenhuwelijk deels verdrongen. Of zoals de antropoloog Vulani Ramabulana het formuleert: 'Je hoeft je niet te schamen, zo ver gaat de westerse invloed hier nog niet. Maar het neemt wel af. Wie tegenwoordig rijk is kan auto's kopen in plaats van vrouwen.' Maar veranderende omstandigheden kunnen ook het tegenovergestelde effect hebben. Krige stelt dat het vrouwenhuwelijk bij de Lovedu aan populariteit won toen mannen als gevolg van de toenemende geld-economie in groten getale het gebied moesten verlaten om elders betaald werk te gaan zoeken (ibid.). Niet alleen op het platteland, ook in Nairobi trouwden vrouwen met elkaar. (Ex)prostituées belegden hun verdiensten vaak in huizen in de stad, omdat zij geen recht hadden op landbezit in hun geboortestreek. Zij gebruikten het vrouwenhuwelijk om hun bezit veilig te stellen, kinderen te krijgen of te adopteren en zo te zorgen voor een prettige oude dag (Burja, 1975). En in Zimbabwe zijn er lesbische vrouwen die het traditionele vrouwenhuwelijk aangripen om te ontsnappen aan de mishandeling en verkrachting die hen ten deel valt als zij openlijk uitkomen voor hun seksuele voorkeur. Dat zij daarvoor eerst hun familie en de traditionele genezers ervan moeten overtuigen dat zij bezeten worden door een mannelijke geest nemen zij daarbij op de koop toe (Machida, 1996, pp. 118-119). Een andere verandering is dat gearrangeerde huwelijken tegenwoordig minder voorkomen en dat de vrouw van een vrouwelijke echtgenoot dikwijls een grotere stem heeft in de keuze van haar minnaar, de spermadonor.

Aan het begin van dit artikel stelden wij dat het vrouwenhuwelijk zicht biedt op fundamenteel andere invullingen van gender dan die waaraan wij gewend zijn. Een van de belangrijkste verschillen ligt in de conceptualisering van gender dat in het geval van het vrouwenhuwelijk nadrukkelijk niet als dual wordt opgevat. We hebben gezien dat er in de wijze waarop een vrouwenhuwelijk tot stand komt en in de redenen waarom men ertoe besluit verschillen bestaan, maar er is ook een belangrijke overeenkomst: vrouwelijke echtgenoten nemen in alle gevallen een cultureel erkende en omschreven derde genderpositie in. Het zijn vrouwen die op een bepaald moment in hun leven de overstap maken en vrouwelijke echtgenoot worden.¹⁷ Aan die positie zitten voorschriften vast. Alle vrouwelijke echtgenoten hebben vanaf het moment van hun huwelijk zeggenschap over hun

bezit. Velen zien af van seksualiteit met mannen, voor anderen is het mogelijk de rol van echtgenote en echtgenoot te combineren. Sommigen doen geen werk meer dat met vrouwen wordt geassocieerd, anderen krijgen een stem in de politieke besluitvorming. In veel gevallen combineren vrouwelijke echtgenoten elementen van vrouwelijkheid en mannelijkheid, hetgeen af te lezen is aan de benamingen die men hen geeft en aan de rechten en plichten die zij krijgen toegewezen. Soms worden vrouwelijke echtgenoten 'als mannen'; hun sekse wordt echter nooit ter discussie gesteld. De specifieke plaats in het verwantschapssysteem die de vrouwelijke echtgenoot inneemt wijst erop dat zij werkelijk als een derde gender wordt beschouwd. Hoewel iedereen weet dat zij een vrouw is, is zij een echtgenoot voor haar vrouw en als een vader voor hun kinderen.

Het voorbeeld van de vrouwelijke echtgenoot maakt duidelijk dat Kessler en McKenna gelijk hadden toen zij zich voor de deconstructie van de 'incorrigible proposition' van gender richtten op niet-westerse samenlevingen. Antropologisch onderzoek kan inderdaad materiaal opleveren waarmee de dualiteit van gender fundamenteel ter discussie wordt gesteld. Een conceptualisering van gender als niet-duaal is echter niet gemakkelijk. In de inleiding op zijn baanbrekende bundel *Third sex third gender* doet Herdt (1994) enkele bruikbare suggesties aan onderzoekers die een open oog willen houden voor gendercategorieën die zich buiten onze bekende tweedeling bewegen. Allereerst is het van belang na te gaan welke criteria worden gehanteerd voor de omschrijving van een gendercategorie. Dit geldt uiteraard niet alleen bij de vaststelling van een derde gendercategorie, maar ook voor de categorieën 'vrouwen' en 'mannen'. Vervolgens is de culturele en sociale legitimering van de derde- gendercategorie interessant. In hoeverre is het derde gender ingebed in de cultuur? Heeft het een plaats in de mythologie van de samenleving of in de scheppingsverhalen? Hoe ziet de geschiedenis van het derde gender eruit? Gaat het om een betrekkelijk stabiele groep mensen die hun bestaan legitimeren met een verwijzing naar religieuze of historische wortels? En tenslotte moet er aandacht zijn voor de criteria op grond waarvan individuen tot een derde gendercategorie worden gerekend. Staat het derde gender uitsluitend open voor één sekse? Is de overstap naar het derde gender onomkeerbaar? Gaat het hier om biologische of om sociaal-culturele criteria of om een combinatie daarvan?

Het tweede belangrijke inzicht dat een analyse van het Afrikaanse vrouwenhuwelijk ons kan bieden betreft de relatie tussen sekse en gender. Het bestaan van een derde gendercategorie relateert de relatie tussen sekse en gender zoals wij die kennen. Een

expressieve opvatting van gender, waarbij gender de culturele uitdrukking is van sekse, wordt hierdoor definitief onbruikbaar verklaard. Al eerder was het onderscheid tussen sekse als 'het biologische' en gender als 'het culturele' onder druk komen te staan, toen een groeiend aantal feministische studies binnen de biologie duidelijk had gemaakt dat sekse en sekseverschillen minder eenduidig waren dan werd aangenomen (o.a. Mol, 1988). Ook feministische antropologen hadden inmiddels laten zien dat het onderscheid tussen natuur en cultuur minder universeel was dan werd voorondersteld (o.a. MacCormack & Strathern, 1980) en dat definities van het biologische cultureel sterk varieerden (o.a. Ardener, 1978). Vanuit de feministische filosofie was het onderscheid tussen sekse en gender gekritiseerd door onder andere Judith Butler die vervolgens voorstelde het onderscheid geheel op te heffen (1990a, p. 6-7). Als gevolg van deze ontwikkelingen worden sekse en gender tegenwoordig dikwijls in dezelfde betekenis gebruikt en lijkt het onderscheid tussen beide begrippen voor veel auteurs te zijn vervallen.

Hoewel wij bovengenoemde kritiek onderschrijven, ligt de oplossing voor het probleem ons inziens niet in een opheffing van het onderscheid. Bij het door elkaar gebruiken van sekse en gender om aan te geven dat men *altijd* spreekt over een culturele constructie blijft namelijk een ander, minstens even fundamenteel probleem bestaan. Eerder in dit artikel spraken wij over het reproductie-paradigma waarvan ook binnen genderstudies de sporen te zien zijn. Binnen dit paradigma gaat men ervan uit dat seksualiteit, maar ook sekse-specifiek gedrag, arbeidsdeling naar sekse en culturele betekenissen van vrouwelijkheid en mannelijkheid in laatste instantie altijd gericht zijn op voortplanting en de organisatie daarvan. Vanwege de dominantie van het reproductie-paradigma bevatten vrouwelijkheid en mannelijkheid, vrouwelijke en mannelijke genderposities, uiteindelijk altijd verwijzingen naar vrouwelijke en mannelijke lichamen; biologie blijft de basis. Het biologisch determinisme, dat met het begrip gender werd afgewezen, komt in een andere gedaante weer terug zolang de relatie tussen sekse en gender als vanzelfsprekend wordt beschouwd.

De culturele en sociale erkenning van een derde gender, zoals de vrouwelijke echtgenoot, laat de noodzaak zien van een fundamenteel andere opvatting van gender, waarbij sekse en gender relatief los van elkaar staan. De sekse van de vrouwelijke echtgenoot is niet onbelangrijk, maar weerhoudt haar er niet van een positie in te nemen die formeel aan personen van de andere sekse is voorbehouden. De vrouwelijke echtgenoot is een culturele en sociale categorie die gebaseerd is op een specifieke positie in het

verwantschapssysteem en de daarbij behorende rechten en plichten. Hier is geen sprake van een 'spiegeling' van sekse en gender; een twee-seksesysteem gaat namelijk samen met de erkenning van drie genders. Het gender van de vrouwelijke echtgenoot ondergraft bovendien de universele geldigheid van het reproductie-paradigma. Hoewel zij ontegenzeggelijk een vrouwelijke sekse heeft, wordt zij binnen haar cultuur niet (meer) beschouwd als 'egg cell carrier'; 'sperm cell carrier' is zij evenmin, maar binnen het verwantschapssysteem neemt zij wel de (juridische) positie in van echtgenoot en vader. Het bestaan van het vrouwenhuwelijk laat ons zien dat de westerse 'world of two biological genders' inderdaad niet de enige wereld is.

Literatuur

- Akpangbo, C. (1977). A woman to woman marriage and the repugnancy clause. *African law studies*, 1, 87-95.
- Amadiume, I. (1987). *Male daughters, female husbands. Gender and sex in an African society*. London: Zed Books.
- Ardener, S. (Ed.), (1978). *Defining females. The nature of women in society*. London: Croom Helm.
- Birke, L. (1992). In pursuit of difference: scientific studies of women and men. In G. Kirkup & L.S. Keller (Eds.), *Inventing women. Science, technology and gender* (pp. 81-103). Cambridge: Polity Press.
- Bornstein, K. (1994). *Gender outlaw. On men, women and the rest of us*. New York: Routledge.
- Bullough, B., V. Bullough & J. Elias (1997). *Gender blending*. New York: Prometheus Books.
- Burja, J. (1975). Women entrepreneurs of early Nairobi. *Canadian Journal of African Studies*, 9 (2), 213-234.
- Butler, J. (1990a). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1990b). Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory. In S. Case (Ed.), *Performing feminisms. Feminist critical theory and theatre* (pp. 270-283). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Dreger, A. (1998). *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fausto-Sterling, A. (1985). *Myths of gender. Biological theories about women and men*. New York: Basic Books.
- Fausto-Sterling, A. (1993). The five sexes. *Sciences*, March/April, 20-24.
- Fida Annual Report on the legal status of Kenyan women, 1996. Second Class Citizenship.
- Grémaux, A. (1994). Woman becomes man in the Balkans. In G. Herdt (Ed.), *Third sex, third gender beyond sexual dimorphism in culture and history* (pp. 241-281). New York: Zone Books.
- Hausman, B. (1995). *Changing sex. Transsexualism, Technology and the idea of sex*. Durham: Duke University Press.
- Herdt, G. (1994). Introduction: third sexes and third genders. In G. Herdt (Ed.), *Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history* (pp. 21-85). New York: Zone Books.
- Herskovits, M. (1937). A note on woman marriage in Dahomey. *Africa*, 10 (3), 335-341.
- Jansen, W. (1983). Hoe vertalen we 'gender'? *Kongresbundel winteruniversiteit vrouwenstudies 1983*. Nijmegen: Winteruniversiteit vrouwenstudies.

Jong, T. de (1999). *Man of vrouw, min of meer. Gesprekken over een niet-gangbare sekse*. Amsterdam: Schorer Boeken.

Kamprad, B. & W. Schiffels (Eds.), (1991). *Het verkeerde lichaam. Alles over transsexualiteit*. Baarn: Ambo.

Kessler, S. & W. McKenna (1978). *Gender. An ethnomethodological approach*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kessler, S. (1998). *Lessons from the intersexed*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Krige, E. Jensen (1974). Woman-marriage, with special reference to the Lovedu - its significance for the definition of marriage. *Africa*, 44, 11-37.

Lang, S. (1990). *Männer als Frauen - Frauen als Männer. Geschlechtsrollenwechsel bei den Indianern Nordamerikas*. Hamburg: Wayasbah.

Laqueur, T. (1990). *Making sex. Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Machida, T. (1996). Sisters of mercy. In M. Reinfelder (Ed.), *Amazon to Zami. Towards a global lesbian feminism* (pp. 118-129). London: Cassell.

Mair, L. (1974). *Het huwelijk*. Meppel: Boom.

Mak, G. (1997). *Mannelijke vrouwen. Over grenzen van sekse in de negentiende eeuw*. Meppel: Boom.

Mol, A. (1988). Baarmoeders, pigment en pyramiden. Over de vraag of anti-racisten en feministen er goed aan doen 'de biologie' haar plaats te wijzen. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* (3), 276-290.

Nanda, S. (1990). *Neither man nor woman. The hijras of India*. Belont: Wadsworth Publ. Co.

Oakley, A. (1972). *Sex, gender and society*. London: Maurice Temple Smith.

Obbo, C. (1976). Dominant male ideology and female options. Three East African case studies. *Africa*, pp. 46, 371-388.

O'Brien, D. (1977). Female husbands in Southern Bantu societies. In A. Schlegel (Ed.), *Sexual stratification. A cross-cultural view* (pp. 109-126). New York: Colombia University Press.

Orobio de Castro, I. (1993). *Made to order. Sex/gender in a transsexual perspective*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Oudshoorn, N. (1994). *Beyond the natural body. An archeology of sex hormones*. London: Routledge.

Ramet, S. (Ed.), (1996). *Gender reversals & gender cultures. Anthropological and historical perspectives*. London: Routledge.

Rothblatt, M. (1995). *The Apartheid of Sex. A manifesto of the freedom of gender*. New York: Pandora.

Scott, J. (1986). Gender: a useful category of historical analysis. *American Historical Review* 91, (5), 1053-1075.

Smith Oboler, R. (1980). Is the female husband a man? Woman/woman marriage among the Nandi of Kenya. *Ethnology* 29 (1), 69-88.

Tietmeyer, E. (1985). *Frauen heiraten Frauen. Studien zur Gynaegamie in Afrika*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.

Wieringa, S. (1998). Vrouwenhuwelijken, zusterschappen en butch-femme relaties. In J. Veenker (red.), *Roze tijden. Kansen en risico's voor de lesbische en homobeweging* (pp. 61-74). Amsterdam: Schorer boeken.

Wijngaard, M. v.d. (1991). *Reinventing the sexes. Feminism and biomedical construction of femininity and masculinity 1959-1985*. Delft: Eburon.

Wikan, U. (1977). Man becomes woman: transsexualism in Oman as a key to gender roles. *Man* 12, 304-319.

Wikan, U. (1978). The Omani xanith: a third gender role? *Man* 13, 473-476.

Williams, W. (1986). *The spirit and the flesh. Sexual diversity in American Indian culture*. Boston: Beacon Press Books.

Noten

Veel dank aan Stefan Dudink voor vruchtbare verwarring en waardevolle redactionele adviezen.

1. Ter bescherming van de geïnterviewden zijn de meeste namen van plaatsen of personen veranderd.
2. Dit is volgens een schatting van professor Gilbert Ogutu (persoonlijke communicatie). Betrouwbare cijfers over het vrouwenhuwelijk zijn schaars, maar wel beschikbaar voor de Nandi, de Lobedu en de Kamba.
3. Volgens het Fida-rapport (1996) bezitten vrouwen in Kenia minder dan 1% van het land. Ook op andere gebieden zijn vrouwen tweederangsburgers; een getrouwde vrouw krijgt bijvoorbeeld pas een identiteitskaart als haar man zijn duimafdruk op haar papieren heeft geplaatst.
4. Het onderzoek werd gefinancierd door het dagblad Trouw, de Nationale Commissie voor Internationale Samenwerking en Duurzame Ontwikkeling en Mama Cash. Sybilla Claus schreef drie artikelen over het vrouwenhuwelijk, het homo-huwelijk en 'extended families', die verschenen in Trouw van 13, 20 en 27 december 1997. Deze serie is in 1998 genomineerd voor de Nederlandse Dagbladpersprijs en voor de Dick Scherpenzeel-prijs voor journalistieke producties over Afrika.
5. Dit vertelde de juriste Jacky Anam uit Nairobi tijdens een interview in 1997.
6. Over de meest adequate Nederlandse vertaling van gender zijn jarenlange discussies gevoerd. In de jaren zeventig en begin jaren tachtig vertaalde men sex met 'seks' en gender met 'geslacht' (zie o.a. de nummers van de *Socialisties-Feministische Teksten* uit die periode). Vanuit de antropologie kwam in 1983 het voorstel om gender te vertalen met het Latijnse woord 'genus' (Jansen, 1983); dit voorstel is echter nooit in brede kring overgenomen. Inmiddels is het in Nederlandse vrouwenstudies teksten gebruikelijk om het woord onvertaald te laten.
7. Op dit punt in het artikel hanteren wij het 'ouderwetse' onderscheid tussen seks en gender, waarbij seks staat voor de fysieke kenmerken en gender voor de maatschappelijke rol (Oakley, 1972). Later komen wij op beide begrippen terug.
8. Zie voor sterk politiek gemotiveerde voorstellen om seks te beschouwen als een continuüm o.a. Bornstein, 1994, Rothblatt, 1995 en De Jong, 1999. Deze auteurs kunnen worden beschouwd als spreekbuizen van een groeiende, wereldwijde transgenderbeweging. In Nederland wordt sinds een paar jaar een tijdschrift uitgegeven dat *Het Continuüm* heet en zich richt op 'iedereen die zich beweegt buiten de gender-tweedeling'. *Het Continuüm*, dat kan worden beschouwd als de stem van de Nederlandse transgenderbeweging, heeft ook een eigen website: <http://continuum.nl.eu.org>.
9. Feitelijk ligt de kwestie van de criteria wat gecompliceerder dan hier wordt aangegeven. Uit onderzoek naar de medische 'behandeling' van mensen bij wie de primaire geslachtskenmerken aanleiding geven tot twijfel blijkt dat ook het vermogen tot heteroseksueel geslachtsverkeer en het voortplantingsvermogen een belangrijke rol spelen bij de bepaling van iemands seks (Dreger, 1998; Kessler, 1998). En het feit dat in Nederland geslachtsverandering door de wet alleen toegestaan wordt wanneer de mogelijkheid tot voortplanting operatief weggenomen is, wijst eveneens op het belang van reproductieve vermogens bij de toekenning van seks.
10. Hausman stelt zelfs dat het lichaam als onderscheidingscriterium voor seks inmiddels voorbijgestreefd is door de seks-identiteit (1995, p. 188). Orobio de Castro kwam eerder al met een vergelijkbare stelling (1993, p. 58).

11. Zie voor uitvoerige verhandelingen over de wijze waarop 'common sense notions' vormgeven aan wetenschappelijke vragen onder andere Van den Wijngaard (1991) en Oudshoorn (1994).
12. Toen Kessler en McKenna hun boek schreven stond de feministische en constructivistische kritiek op de biologie nog in de kinderschoenen. Sindsdien is er op dit gebied enorm veel werk verricht en gepubliceerd. Recente publicaties ondersteunen echter alle de kritiek die Kessler en McKenna destijds, op basis van hun gebrekkige materiaal, formuleerden (zie Birke, 1992; Fausto-Sterling, 1985; Fausto-Sterling, 1993; Oudshoorn, 1994; Van den Wijngaard, 1991 e.v.a.).
13. Recent zijn er twee studies verschenen waarin Kessler en McKenna's ideeën verder worden uitgewerkt. Orobio de Castro analyseerde de medische en juridische debatten over transseksualiteit in Nederland en formuleerde intrigerende gedachten over de betekenis van het verschijnsel voor sekse als maatschappelijk en wetenschappelijk concept (1993). Hausman concentreerde zich op transseksualiteit in relatie tot technologische ontwikkelingen en besteedde daarnaast aandacht aan de rol die transseksuelen zelf hebben gespeeld in de (her)definiering van sekse (1995).
14. In dit artikel beperken wij ons tot een bespreking van culturen waar men uitgaat van twee seksen, maar waar men meerdere genders kent. Er zijn echter ook culturen waar de situatie omgekeerd is; daar gaat een dual gendersysteem samen met de erkenning van het bestaan van drie seksen. De bekendste voorbeelden hiervan zijn de *guevedoche* in de Dominicaanse Republiek en de *kwolu-aatmwol* bij de Sambia in Nieuw Guinea (Herdt, 1994).
15. Zie voor overzichtsbundels van derde en vierde sekse/gendercategorieën o.a. Herdt (1994), Ramet (1996) en Bullough, Bullough & Elias (1997). Gedetailleerde studies zijn Williams (1986), Lang (1990) en Nanda (1990).
16. De botsing tussen traditionele en moderne wetgeving kan in geval van het vrouwenhuwelijk tot interessante kwesties leiden. Veel Afrikaanse landen kennen een zogenaamd onverenigbaarheidsartikel: als een traditioneel gebruik in tegenspraak is met geschreven wetten, bijv. op het gebied van de moraal, dan is het illegaal. Om deze reden verloor een zoon van een vrouwelijke echtgenoot in Nigeria in 1976 voor het gerechtshof zijn aanspraak op het land van haar familie. De rechter vond in dit geval dat een beschaafd land het vrouwenhuwelijk moet verafschuwen (Akpangbo, 1977, p. 89). Jacky Anam, van de Keniaanse organisatie van juristes Fida, vertelde over een van haar cliënten, een Kikuyu-vrouw uit de provincie Kiambu, die haar recht op een deel van het bezit van haar vrouwelijke echtgenoot wilde vastleggen, omdat zij zonder testament niets zou erven. 'Dit zou weleens een testcase kunnen worden,' aldus Anam, 'misschien interpreteert een moralistische rechter het vrouwenhuwelijk wel als lesbische relatie. En voor homoseksueel gedrag kun je hier vijf jaar gevangenisstraf krijgen.'
17. Geertje Mak maakt een in dit verband zeer verhelderend onderscheid tussen 'sekse als positie' en 'sekse als identiteit'. Zij omschrijft sekse als positie als 'een kort en bondig voorschrift dat simpelweg de plaats bepaalt van waaruit mannen en vrouwen hun subjectiviteit handelend gestalte kunnen geven' en sekse als identiteit als 'een zeer complexe en uitgebreide samenstelling van allerlei geseksueerde kenmerken, eigenschappen en bezigheden die moeten worden toegeëigend om subjectiviteit te verwerven' (Mak, 1997, p.

356). In navolging van de Amerikaanse historicus Thomas Laqueur (1990) meent Mak dat vanaf het midden van de achttiende eeuw in Europa een verschuiving heeft plaatsgehad van sekse als positie naar sekse als identiteit. Uit het materiaal over de vrouwenhuwelijken zou op te maken zijn dat men in Afrika uitgaat van sekse als positie.

Beeldmateriaal:

E. Tietmeyer, *Frauen heiraten Frauen. Eine verglichen-de Studie zur Gynaegamie in Afrika*, (Klaus Renner Verlag) Hohenschäftlarn bei München 1985, voorpagina. Twee vrouwen van de Leyla (Oppervolta) uit Tialgo.

Copyright *Trouw*, Amsterdam. Kaartje van de spreiding van het vrouwenhuwelijk in Afrika.

Foto 'Modjadji': Nicole Segers, Amsterdam. De vijfde regenkoningin, met twee van haar vier echtgenotes.