

De opdracht van ‘vegetarische oudtante’

Beschouwingen over de gender- en seksuele veelvoudigheid en cultuur

Saskia Wieringa

Toen ik voor het eerst, eind jaren zeventig, vrouwen in Indonesië ontmoette die leefden in *samesex* relaties, was ik zowel verrukt als verrast. Omdat ik nog geen academische invalshoek had gevonden, schreef ik eerst een geromantiseerd reisverhaal: *Uw Toegenegen Dora D.* (1987). Daarin beschreef ik vooral mijn ontmoetingen met de *butch/femme* (b/f)-gemeenschappen in Lima en Jakarta, en met de zusterschappen in Singapore, waar ik de vegetarische oudtante uit de titel van dit artikel ontmoette. Mijn besef dat ontmoetingen met diverse andere mensen tegelijkertijd nederig en sterk maken, tegelijkertijd verwarrend en verhelderend zijn, wordt in *Dora D.* duidelijk gereflecteerd. Wat begon als een af-tastende kennismaking, voortkomend uit een wederzijdse behoefte om ‘gelijkgestemden’ te ontmoeten, werd een langdurig onderzoeksproject en een al even lange samenwerking met de organisaties die in de tussentijd werden opgezet, zoals het recentelijk opgerichte Ardhanary Institute (Pande, 2004).

Antropologie is lange tijd gedomineerd door wat Blackwood en ik ‘Sapfische Schaduw- en’ hebben genoemd: het stilzwijgen over *samesex* relaties tussen vrouwen, de onjuiste koloniale en postkoloniale voorstellingen van de wezenlijke elementen van die relaties en de ontkenning van de erotiek (Blackwood en Wieringa, 1999b). Vooral na de Tweede We-

reldoorlog kon een antropoloog het simpelweg ‘niet maken’ om dit onderwerp te bestuderen.¹

Lesbische en homostudies hebben zich tot nu toe gericht op de westerse wereld. Daarnaast vertoonden ze ook de neiging zich meer te concentreren op mannelijke dan vrouwelijke *samesex* relaties die niet alleen heel verschillende empirische maar ook andere theoretische kwesties met zich meebrengen.² In geschiedkundige, antropologische en verschillende andere vakgroepen, zoals Aziatische wetenschappen, zijn individuele onderzoeksprojecten naar dit onderwerp ondernomen. Theoretisch gezien, echter, neigen deze studies ertoe eerder de dialoog aan te gaan met hun directe collega’s dan met andere theoretici op dit vakgebied. In de huidige Genderstudies is seksualiteit daarnaast een tamelijk ondergeschoven kindje (Vance, 1991; Wieringa, 1994). Als seksualiteit in de context van het zuidelijk werelddeel werd bestudeerd, dan werden die onderzoeksprojecten vaak gemotiveerd door de HIV/AIDS-pandemie, of, in een vroegere fase, door demografische interesses (Spronk, 2006).

Antropologen, sociologen en geschiedkundigen zoals Faderman (1980), Blackwood



(1999), Kennedy en Davis (1993), Wekker (2006), Young (2002) en vele anderen hebben de fundamenteën voor dit onderzoeksgebied gelegd. Nu is de tijd gekomen om de dimensies ervan verder in kaart te brengen. Wat is de empirische basis? Wat zijn de theoretische en methodologische implicaties? Net zo relevant is de vraag naar de epistemologische onderbouwing. En tenslotte, kunnen er politieke lessen worden getrokken uit het onderzoek naar wat in veel gemeenschappen wordt beschouwd als de meest verachtelijke categorie mensen? Wat is de unieke bijdrage die het onderzoek naar gender- en vrouwelijke *samesex* relaties kan opleveren voor Vrouwen- en Genderstudies, met name Vrouwengeschiedenis en Antropologie, en de sociale wetenschappen in het algemeen? Laat me eerst drie casestudies presenteren van vrouwen die in min of meer geïnstitutionaliseerde *samesex* relaties leven: de Chinese zusterschappen, Afrikaanse vrouwenhuwelijken en b/f-gemeenschappen in Afrika en Azië. Daarna zal ik dieper ingaan op een aantal theoretische kwesties die hieruit voortvloeit.³

Chinese antihuwelijkse zusterschappen

Vanaf het midden van de negentiende eeuw hebben er in de Parelrivierdelta van Guangdong (vroeger Canton genaamd), een provincie in Zuid-China, zogenoemde 'Orchideegemeenschappen' bestaan. Vrouwen die zich bij deze antihuwelijkse gemeenschappen aansloten, werkten meestal in de zijde-industrie. Dankzij hun inkomen konden ze zich veroorloven onafhankelijke levens te leiden. In sommige gevallen, wanneer ze op zeer jonge leeftijd aan een man beloofd waren, droegen ze zelfs bij aan de huishoudens van hun vroegere verloofden, ook al waren deze mannen ondertussen met andere vrouwen getrouwd.⁴ De zusters zwoeren nooit een man te huwen en gingen in plaats daarvan relaties met el-

kaar aan. De ceremonieën waarin ze elkaar trouw beloofden, kenden verscheidene elementen die ook bij heteroseksuele huwelijken voorkwamen, zoals het uitgebreide huwelijkskapsel. De gelofte zich nooit aan een man te geven, verzekerde een zuster ervan dat haar ziel na haar dood vereerd zou worden en niet terug zou komen als een Hongerige Geest om haar geboortefamilie lastig te vallen.

Als een zuster toch werd gedwongen de belofte (die in haar naam was gemaakt toen ze nog heel jong was) na te komen om een man te huwen, werd ze slechts weer geaccepteerd in de zusterschap als het huwelijk niet was geconsumeerd en ze binnen drie dagen terugkeerde. De overige zusters konden haar ook in een pak innaaien. Als het pak intact was wanneer ze terugkwam, werd ze weer in hun midden geaccepteerd (Topley, geciteerd in Raymond, 1986). Ze leefden in paren (als gezworen zusters), als groepen van ongehuwde vrouwen of in taoïstische vegetarische gemeenschappen of kloosters. Boeddhisme was een belangrijke inspiratie, vooral de verering van de androgyne godheid Guan Yin (Topley, 1975). Deze bodhisattva is een vrouwelijke manifestatie van de mannelijke god Avalokiteshvara. De depressie van de jaren twintig trof de zijde-industrie hevig, en veel zusters trokken naar de steden om daar in het huishouden te gaan werken (Honig, 1985; Sankar, 1986). Tot aan het begin van de jaren tachtig zag ik sommigen van hen, de zwartwitte *amahs*, in Singapore (Wieringa, 1987).

Hoe konden deze vrouwen in het patriarchale China hun eigen leven kiezen? Ten eerste gaf de industrialisatie hun de mogelijkheid een eigen inkomen te verwerven. Ten tweede stimuleerde het boeddhisme heteroseksuele kuisheid en zuiverheid. Daarnaast boden kloosters de zusters zowel een religieuze en politieke carrière als economische onafhankelijkheid. Religie verschaftte ook een rechtvaardiging voor seksuele relaties tussen vrouwen.

Er werd soms gezegd dat als iemand de ware liefde had gevonden, de partners na hun overlijden naar elkaar zouden blijven zoeken. In het geval dat beide personen als vrouwen reïncarneerden, zou hun liefde blijven bestaan (Raymond, 1986). Ten derde was het gebruikelijk dat vrouwen hun eigen culturele tradities hadden, bijvoorbeeld in poëzie en muziek. Ongetrouwde meisjes sliepen samen en werden opgevoed in meisjeshuizen (Topley, 1975; Sankar, 1986). Als laatste hebben verschillende commentatoren opgemerkt dat de Taipingopstand, waarin veel vrouwen de kant van de rebellen hadden gekozen, een erfenis van sterke, militante vrouwen had achtergelaten (Raymond, 1986; Sang, 2003).

Na de maoïstische overwinning werden de zusterschappen als 'feodale overblijfselen' gekenmerkt. Vele zusters kwamen in de Chinese diaspora terecht, en vluchtten naar Maleisië, Singapore, Hong Kong en Taiwan (Sankar, 1986; Topley, 1975). Begin 1980 kwam ik in Singapore een vegetarische zusterschap tegen en maakte ik kennis met de oudtante van een collega van mij. Deze vegetarische oudtante, zoals ik haar respectvol noemde, de abdis van de tempel, was al over de tachtig en had een langdurige relatie met de abdis van een Guan-Yintempel in Johore. De zusters waren in de Singaporese gemeenschap opgegaan en leverden religieuze diensten aan de inwoners van hun buurt. De sterk homofobe regering van Singapore kende hun geschiedenis niet. 'Vegetarische oudtante' vertelde me dat het moeilijk was hun manier van leven in stand te houden; als ongetrouwde (dat wil zeggen heteroseksueel ongetrouwde) vrouwen kregen ze geen huizen en mochten ze geen dochters adopteren. Dochters werden zeer op prijs gesteld, aangezien zij werden geacht de traditie voort te zetten en hun vegetarische voorouders te vereren. 'Vegetarische oudtante' zette me ertoe aan de verhalen van vrouwen die

zich verzetten tegen heteroseksuele huwelijken, levend te houden (Wieringa, 1987).

Afrikaanse vrouwenhuwelijken

Afrikaanse (ex-)presidenten zoals Moi (Kenia), Nujoma (Namibië) en Mugabe (Zimbabwe) staan bekend om hun homofobe uitspraken en aantijgingen dat homoseksualiteit een recente westerse import is (Morgan en Wieringa, 2005). Historische en antropologische data tonen echter aan dat homofobie juist door westerse koloniale machten werd geïntroduceerd in Afrikaanse gemeenschappen waarin bepaalde vormen van homoseksuele handelingen en relaties, zowel wat vrouwen als mannen betreft, op min of meer geïstitutionaliseerde manieren in praktijk werden gebracht (Karsch-Haack, 1911; Bleys, 1995 en Murray en Roscoe, 1998). Afgezien van vrouwelijke echtgenoten die officieel met hun vrouwen in het huwelijk traden, zijn er andere vormen van vrouwelijke *samesex* praktijken en relaties opgetekend: initiatierites, erotische meisjesspelletjes zoals de verlenging van de labia, moeder-babyrelaties op school en andere vaste vriendschappen (Wieringa, 2005c). Jonge vrouwen uit de Damara- of Ovaherorostammen in het tegenwoordige Namibië, bijvoorbeeld, die zwoeren elkaars *oumapanga* te zijn, konden seksuele relaties met elkaar aangaan. Deze vriendschappen werden door de gemeenschap goedgekeurd, zelfs wanneer het de dochters van stamhoofden betrof. De antropologen die dit gebruik beschreven, waren echter geschokt en noemden deze relaties 'pervers' (Karsch Haack, 1911, p. 472) of een 'vreselijke zonde' (*ibid*, p. 475-6). Hoewel er ook werd opgemerkt dat deze vrouwen (die uiteindelijk een heteroseksueel huwelijk moesten sluiten) 'elkaar tot de dood zouden blijven steunen', toch zeker een prijzenswaardige intentie.



Formeel zijn er voor meer dan 40 van de 200 Afrikaanse gemeenschappen geïnstitutionaliseerde vrouwenhuwelijken opgetekend, zonder uitzondering patrilineair (Tietmeyer, 1985).⁵ In wat ik de 'afhankelijke' vrouwenhuwelijken noem, trouwde een vrouw met een andere vrouw ten behoeve van een man, haar eigen echtgenoot of haar overleden zoon bijvoorbeeld, die geen nageslacht had. De mannelijke echtgenoot regelde dan een genitor om in de naam van haar man of zoon kinderen te verwekken bij haar echtgenote. In de 'onafhankelijke' vrouwenhuwelijken verlangde een vrouw naar mannelijk nageslacht van zichzelf, dat haar als voorouder zou vereren. Dit betrof meestal rijke en/of machtige vrouwen, zoals handelaarsters of genezeressen. De enige manier om zich van een eigen leefgemeenschap te verzekeren waarbinnen zij als de oprichters geëerd zouden worden, was door voort te leven als de (sociale) vader van zoons. Zij besloten wie die kinderen zou verwekken (een verwekker kon een cadeautje voor zijn diensten krijgen of een informele band met zijn nageslacht onderhouden). Vrouwenhuwelijken die op die manier werden gesloten, waren volledig geïnstitutionaliseerd (Wieringa, 2005c; Herskovits, 1937).⁶ Een vrouwelijke echtgenoot betaalde de gebruikelijke bruidsschat voor

haar echtgenote of echtgenotes (polygynie was mogelijk), en de vrouwelijke echtgenoot werd net als elke mannelijke echtgenoot in die gemeenschap door haar echtgenote geëerd en verzorgd. De weinige verslagen van de dynamiek van zulke relaties geven echter aan dat deze relaties gelijkwaardiger waren dan heteroseksuele huwelijken.

Vrouwenhuwelijken nemen af. Moderne successiewetten, gebaseerd als die zijn op Europese wetten, erkennen in het algemeen de claims van kinderen ten aanzien van de bezittingen van hun vrouwelijke vaders niet. In Zuid-Afrika, echter, staan sommige Zulu-genezeressen, *sangomas*, erom bekend dat ze met zogenoemde voorouderlijke echtgenotes trouwen (Nkabinde en Morgan, 2005). De grondgedachte hierachter is dat hun dominante voorouder een man is die een vrouw nodig heeft. Als de *sangoma* zelf een vrouw is, dan huwt ze een andere vrouw, zoals haar mannelijke voorouder vereist. In de uitvoerige beschrijving die Nkabinde en Morgan (2005) van zulke vrouwelijke *sangomas* in *samesex* relaties geven, is de seksuele aantrekkingskracht die de *sangoma* zélf ten aanzien van haar voorouderlijke echtgenote voelt, prominenter aanwezig dan de religieuze beweegredenen voor de relatie zou kunnen suggereren.

Ik kan hier geen recht doen aan de complexiteiten van Afrikaanse vrouwenhuwelijken, maar ik wil toch nog even bij twee punten stilstaan. In verschillende Afrikaanse gemeenschappen wordt spirituele kracht (bijvoorbeeld in vruchtbaarheidsrituelen) geassocieerd met de combinatie van vrouwelijke en mannelijke elementen: vruchtbaarheidsbeeldjes met zowel mannelijke als vrouwelijke genitaliën, vrouwen bezeten door mannelijke geesten of omgekeerd. Dat wil zeggen, er zijn momenten wanneer de binaire scheiding tussen de seksen wordt opgeheven. Ten tweede wordt de economische en fysieke macht van vrouwen positief gewaardeerd. Onder de Fon,

bijvoorbeeld, (in het tegenwoordige Benin) kwamen vele vrouwenhuwelijken voor, en de vrouwenlegers brachten hun koningen talloze overwinningen (Herskovits, 1937; Blackwood en Wieringa, 1999b).

Gewoonlijk worden Afrikaanse vrouwelijke *samesex* relaties binnen een heteroseksueel huwelijksmodel geplaatst. De belangrijkste identiteitskenmerken zijn eerder sociale status, rijkdom, of spirituele kracht dan de sekse van de partner. Traditionele *samesex* relaties tussen vrouwen kunnen dus interessante discussies teweegbrengen over de conceptualisatie van seks en gender, van seksuele macht en identiteit, en van gender- en seksuele veelvoudigheid. ‘Onafhankelijke’ vrouwenhuwelijken konden bestaan in een situatie waarin de vrouwelijke echtgenoten een eigen vermogen hadden, in gemeenschappen waarin gender werd bepaald door met wie je trouwde (als je een bruidsschat betaalde, had je het recht op de status van echtgenoot) en door een spiritueel systeem dat genderveelvoudigheid in zich kon opnemen, vooropgesteld dat de juiste rituelen waren uitgevoerd.

Stedelijke b/f-gemeenschappen

In verschillende Aziatische en Afrikaanse landen (zoals Thailand, Taiwan, Hongkong, Indonesië, Uganda, Zuid-Afrika and Namibië) bestaan zogenoemde b/f-gemeenschappen. De *butch*-partners, genaamd Tommy Boys (Uganda, Nagadya en Morgan, 2005), lesbische mannen (Namibië, Khaxas en Wieringa, 2005), Toms (Thailand, Sinnott, 2004), TB (Hongkong, Lai, 2007), Tomboi (Blackwood, 1999) of tegenwoordig *butchy* (Wieringa, 2005a) in Indonesië, nemen in verschillende mate de kledingstijl, het gedrag, de bezigheden en andere parafernalia van mannen in hun gemeenschappen over. Hun partners, genaamd Dees (van dame) in Thailand, of TBG (Tomboy’s Girl) in Hongkong, of gewoon

‘vrouwen’ (*isteri*) in Indonesië, nemen in alle uiterlijke verschijningsvormen de vrouwelijke rol op zich zoals die in hun gemeenschappen wordt geaccepteerd. Soms wordt er ook inheemse terminologie gebruikt, zoals *sentul* en *kantil* in Indonesië.

De masculiene partners vertonen verschillende vormen van masculiniteit. Sommigen verwerpen hun vrouwelijkheid volkomen en vinden dat ze mannen zijn die in vrouwenlichamen gevangen zitten, of dat ze mannelijke zielen in vrouwenlichamen bezitten. In zulke gevallen is het gebruik van de term ‘vrouwelijk belichaamd’ beter van toepassing dan ‘vrouwen’. Hoezeer de uiterlijke verschijning van dit soort stellen ook aan stereotiepe genderkenmerken voldoet, het hierboven beschreven onderzoek duidt op veel meer complexiteit in hun door gender bepaalde subjectiviteiten. In Indonesië noemen sommigen van hen zichzelf nu trots ‘feministische butches’.

Hoewel het gebruik van de term ‘tomboy’ of *butchy* op de invloed van globalisering wijst, bestaat deze traditie in sommige landen al heel lang. Ik heb de historische wortels van vrouwelijke masculiniteit of vrouwelijk belichaamd transgenderisme voor zowel Japan (Wieringa, 2007) als Indonesië (Wieringa, 2005a, zie ook Blackwood, 2005) getraceerd. In Indonesië wees het concept ‘*banci*’ vroeger op een transgenderpersoon die zich in de kleren van het andere geslacht kleedde. Tegenwoordig wordt het voornamelijk gebruikt voor mannelijk belichaamde personen. Maar vroeger konden *banci*, zoals blijkt uit het verhaal van Bima Swarga in Klungkung, Bali, van beide seksen zijn, en ze werden weliswaar als ongewoon maar niet noodzakelijkerwijs als zondige mensen beschouwd.⁷

Deze culturen bevinden zich in de meeste gevallen aan de rand van de gemeenschap. Of dit nu te wijten valt aan de koloniale erfenis van homofobie of aan wat ik ergens anders

'postkoloniale amnesie' noem (Wieringa, 2005b), van de voorbeelden die hier worden gepresenteerd behoren deze gemeenschappen tot de meest gemarginaliseerde. In Indonesië kunnen ze zich tot op zekere hoogte verschuilen achter het publieke stilzwijgen ten aanzien van seksualiteit, hetgeen ze een zekere mate van 'normaliteit' verleent. In andere landen, zoals Uganda, is zelfs dat niet mogelijk. Stilzwijgen verhult en beschermt, maar maakt tegelijkertijd ook onzichtbaar en isoleert. De moderne campagnes voor seksuele rechten kunnen daardoor, zoals ik elders heb besproken, heel verschillende gevolgen hebben (Wieringa, 2004).

Cultureel gezien scheidt de 'vrouwelijke masculiniteit' van deze tomboys de masculiniteit van mannelijk belichaamde personen, zoals Halberstam (1998) betoogde. Die les wordt echter niet altijd goed begrepen of op een positieve manier beoordeeld, in tegenstelling tot het geval van de Afrikaanse vrouwelijke echtgenoten. Onderzoeken naar de verschillende vormen van vrouwelijke masculiniteit onthullen dat in hun verscheidenheid zowel de cultureel bepaalde performativiteit als de kwetsbaarheid van hegemonische masculiniteiten wordt blootgelegd (Butler, 1990; Connell, 2001; Wieringa, 2007). Ingebed in lokale gemeenschappen benadrukken tomboys en hun partners de dominantie van lokale genderregimes en heteronormativiteitspatronen, terwijl ze deze tegelijkertijd op de proef stellen. De resulterende hybride vormen die hun relaties aannemen, reflecteren de druk van meervoudige genderdiscoursen in een globaliseerde context, zoals we elders hebben betoogd (Wieringa en Blackwood, 2007a).

Abjecte vrouwen

Welke theoretische modellen zijn er beschikbaar om de hierboven geschetste relaties te analyseren? Het onderzoek naar vrouwen in

samesex relaties en hun gemeenschappen is niet alleen op een beperkte empirische manier relevant. Het kan ook licht werpen op bredere dimensies van zowel identiteitsformatie als subjectiviteit, of op marginalisatie, waarnaar Butler (1990) in navolging van Kristeva refereert als de creatie van de abjecte, de verachtelijke ander.

Het onderzoek naar 'verachtelijke' vrouwen, naar die gemarginaliseerde anderen die de grenzen van een zelfgenoegzame heteronormativiteit bepalen, leidt naar analyses van individuele overlevingsstrategieën, zoals doorgaan voor een man, in de kast zitten, of het zich verschuilen achter 'vrouwenvriendschappen' (Faderman, 1980; Everard, 1994). Een interessante lijn van onderzoek is hoe de verschillende categorieën 'abjectie' met elkaar verbonden zijn. Op het moment ben ik, samen met collega's in India en Indonesië, betrokken bij een vergelijkend bewustmakings- en onderzoeksproject in Jakarta en Delhi, ten aanzien van drie categorieën 'verachtelijke' vrouwen: weduwen/gescheiden vrouwen, jonge stedelijke lesbiennes en vrouwelijke sekswerkers.⁸

Empirische onderzoeken naar gevallen van 'abjectie' zullen openlijke rechtsschendingen ten aanzien van individuele vrouwen of vrouwenparen aantonen in gemeenschappen die zulke relaties verbieden of onderdrukken.⁹ Het is interessant om stil te staan bij de verschillende lagen van verzwijging (volgens Foucault tegelijkertijd betekenisvolle spraakhandelingen) die de opgelegde geheimhouding in zulke gemeenschappen veroorzaakt. In een recent onderzoeksproject in Afrika vonden we dit soort stilzwijgen bijvoorbeeld in Zimbabwe, Uganda, Sierra Leone en Tanzania, waar *samesex* liefde als 'duivels' werd beschouwd (Morgan en Wieringa, 2005). Het spookbeeld van abjectie is een sterk afschrikmiddel voor mensen die een ander pad dan gebruikelijk zouden willen bewandelen.

En als dat niet voldoende is, kunnen er altijd strengere maatregelen genomen worden. Zoals de toenmalige Namibische minister van Vrouwenzaken me in 1997 vertelde: ‘Kijk, Saskia, wij Namibische moeders hebben het recht onze kinderen tot normale mensen op te voeden. Als wij Ovambo-moeders erachter komen dat onze zoon zich verwijfd gedraagt of dat hij seks met een oudere jongen heeft gehad, stoppen we een brandend stuk hout in zijn achterwerk.’ Dit was de straf voor verwijfde jongens. Ik heb talloze verhalen gehoord over masculiene meisjes, tomboys, die werden verkracht of gedreigd met een verkrachting om ‘ze een lesje te leren’ (Morgan en Wieringa, 2005).

De gewelddadigheid van zulke maatregelen getuigt onmiskenbaar van de angst voor de seksuele en genderdiversiteit, voor het overschrijden van grenzen die met zoveel moeite waren vastgelegd, en toont dus op die manier de kwetsbaarheid van die grenzen aan. De straffen voor het leiden van een leven dat als taboe wordt beschouwd, behelzen (zelfopgelegd) stilzwijgen, verschillende vormen van geweld, waaronder zelfmoord of moord, uitsluiting, stereotypering en medicalisering.¹⁰ Dit pad van onderzoek leidt ertoe dat men zich bezighoudt met kwesties van seksuele rechten en seksueel burgerschap. Vrouwelijk belichaamde personen kunnen niet rekenen op het ‘patriarchale dividend’ waar mannelijk belichaamde personen wel het voordeel van hebben. Discussies rondom seksuele rechten voor vrouwen moeten daarom altijd rekenschap van genderdiscriminatie geven.

Wat is het raakvlak met andere feministische en antropologische theorieën voor zover zij zich bezighouden met vrouwelijke *samesex* relaties? Oudere feministische theorieën werden gedomineerd door de diepgaande invloed die patriarchaten geacht werden uit te oefenen op de seksualiteit van vrouwen (Le-

ner, 1986; Rubin, 1975). Vooral Rich (1980) was een sterke vertegenwoordigster van het transhistorische karakter van de seksuele onderdrukking van vrouwen. Volgens haar is vrouwengeschiedenis de geschiedenis van gedwongen heteroseksualiteit. De radicale feministische stellingname die uit deze aanname voortvloeide, hield in dat alle seksualiteit voor vrouwen gevaarlijk was (Dworkin, 1987). Het onderzoek naar geïnstitutionaliseerde vrouwelijke *samesex* relaties zet vraagtekens bij dit transhistorische en interculturele karakter van vrouwenonderdrukking door een ‘altijd-al-aanwezig’ patriarchaat en maakt het onderzoek naar de seksuele en emotionele macht, onafhankelijkheid en genot van vrouwen mogelijk.

Op eenzelfde manier zouden de discussies over de zogenaamde ‘romantische vrouwenvriendschappen’ uit de negentiende eeuw (Everard, 1994; Faderman, 1980) – waarbij Faderman beweerde dat deze relaties seksloos waren, en Vicinus (1992), bijvoorbeeld, daar vraagtekens bij stelde – verhelderd kunnen worden door stil te staan bij de Chinese zusters en de Afrikaanse vrouwenhuwelijken. Wat is het belang en de betekenis van seksualiteit in vrouwelijke *samesex* relaties? Kunnen we aannemen dat die onveranderlijk blijven? Welke kenmerken van identiteit en subjectiviteit zouden op verschillende momenten in plaats en tijd saillant kunnen worden?

Een andere relevante stroming van feministische en lesbische theorievorming is het debat over de ‘medicalisering’ van homo-seksualiteit, teweeggebracht door de eerste essentialistische seksuologen (Weeks, 1981; Hekma, 1987). Introduceerden zij een nieuwe categorie mensen, wiens gedrag niet langer door ‘immorele keuzes’ werd gekarakteriseerd maar die werden gezien als ‘homoseksuelen’, ‘lesbiennes’ of andere ‘verdorvenen’ van wie de ‘aangeboren karaktertrekken’ verantwoordelijk waren voor hun meelijwekken-

de gesteldheid? In het geval van vrouwen was dit van toepassing op vrouwen met mannelijke identiteiten die hun vrouwelijke partners penetreerden, want penetratie werd gezien als een mannelijk privilege. Was seksuologie in die jaren een 'wetenschap van verlangen of een technologie van controle', zoals Weeks (1985) het uitdrukte?

De daaropvolgende discussies over identiteit versus gedrag waren ook prominent aanwezig in de homoseksuele antropologie (Lewin en Leap, 2002). Zoals Lewin (2002) op tamelijk onhistorische wijze, beargumenteert, was de mannelijke homoseksuele antropologie gericht op gedragsgebaseerde onderzoeken, waarbij seksuele praktijken in detail werden beschreven, terwijl de lesbische antropologie meer aandacht schonk aan genderasymmetrie en identiteiten. Deze verschillende aandachtspunten hebben beide onderzoeksvelden geschaad. Feministische en lesbische antropologen zouden simpelweg veel meer en uitgebreidere data krijgen als ze meer aandacht aan seksuele praktijken zouden schenken, zoals ik elders heb betoogd (Wieringa, 2005c). Net zo zouden mannelijke homoseksuele antropologen er goed aan doen rekening te houden met het algemene genderregime van de gemeenschappen waarin ze werken. Een intensievere dialoog tussen vrouwelijke en mannelijke homoseksuele antropologen zou ook kunnen leiden tot beschouwingen over de verschillende betekenissen van seksualiteit voor mannelijk en vrouwelijk belichaamde personen, en de implicaties daarvan voor hun identiteiten en subjectiviteiten.

De abjecte treedt in het voetlicht

Wat gebeurt er wanneer de abjecte in het voetlicht treedt? De hierboven beschreven gevallen van meer of minder geïnstitutionaliseerde relaties roepen andere vragen op

ten aanzien van de individuele partners dan kunnen worden gesteld bij het onderzoek naar gemarginaliseerde vrouwen. In de eerste plaats, wat motiveert vrouwelijk belichaamde personen ertoe deze positie in hun gemeenschappen in te nemen? De antwoorden zullen waarschijnlijk variëren, want, zoals ik heb aangegeven, de sociale niches die deze vrouwelijke *samesex* gemeenschappen bezetten, verschillen aanzienlijk. Simpel gezegd, je had veel meer prestige als lid van een Chinese vegetarische tempel dan als een huidige tomboy in een *samesex* relatie. Daarnaast zijn er binnen de onderscheiden categorieën ook veel variaties. Sommige zijn klassengebonden; het maakt een enorm verschil uit of je een 'butchy' uit de arbeidersklasse bent of een lid van de Jakartaanse elite, gekleed in een androgyn maatpak. Andere hebben te maken met de etnische groepen en de culturen daarvan. De positie van een voormalige Lovedu-regenkoningin, met haar honderden vrouwen, is uitzonderlijk in verhouding tot de andere gemeenschappen waarin vrouwenhuwelijken plaatsvinden of plaatsvonden. Persoonlijke motivatie en de sociale constructie, de 'culturele niche' waarin sommige gemeenschappen voorzien, spelen allebei een rol.

Men kan zich ook afvragen hoe het mogelijk is dat bepaalde gemeenschappen zo'n niche van vrouwen in *samesex* relaties kennen, terwijl in andere gemeenschappen vrouwen die naar andere vrouwen verlangen met extreme haat en afwijzing te maken krijgen. In feite is het beeld nog complexer, aangezien vrouwelijke *samesex* handelingen die buiten de geaccepteerde 'niches' vallen, ook zwaar afgestraft kunnen worden. Hoe blijven deze gemeenschappen bij elkaar, hoe functioneren ze intern, hoe zijn de identiteiten en subjectiviteiten van individuen die tot zulke gemeenschappen behoren, samengesteld? Hoe bestudeert men deze gemeenschappen en de individuen die er deel van uitmaken? En

wat zijn de vooroordelen en aannames van degenen die ze in het verleden hebben bestudeerd? Hoe moeten we de teksten over hun levens 'lezen' die door koloniale bestuurders, missionarissen en antropologen werden geproduceerd? Ik zal twee hoofdlijnen van onderzoek bespreken die met de bovenstaande vragen in verband staan: de discussie over essentialisme versus constructivisme, en de verschillende theorieën onder de algemene noemer 'mondiale homostudies' (Wieringa, 2002 en 2004).

Essentialisme versus constructivisme?

Essentialistische theorieën, vooral het soort dat geassocieerd wordt met seksuologen als Havelock Ellis en Krafft Ebbing, zijn verankerd geraakt in biologisch reductionisme en voor een groot deel verantwoordelijk voor de medicalisering van homoseksualiteit (Weeks, 1981). De medische en psychiatrische beroepen worden tot op heden nog steeds geteisterd door hun 'wetenschappelijke' ondersteuning van vrouwelijke passiviteit en mannelijke agressie, en hun lijsten met zogenoemde 'perversiteiten'. Constructivisme, waarbij de nadruk op de historiciteit van seksuele praktijken en subjectiviteiten wordt gelegd, is duidelijk een aantrekkelijkere optie. Antropologen zoals Malinovski (1929) en Mead (bijvoorbeeld 1928) hebben geholpen het medisch-biologische essentialisme in diskrediet te brengen en seksualiteit te bediscussieren als zijnde diepgeworteld in maatschappelijke structuren van regulering en controle. Foucaults baanbrekende onderzoek naar de geschiedenis van seksualiteit betekende een epistemologische breuk. Hij traceerde de transformatie van seksualiteit als een geheel van handelingen en praktijken dat de kern van iemands identiteit wordt (1978).

De nadruk op het sociale, echter, leidde tot een afname in de interesse voor lichamelijke

vormen van seksualiteit. In Butlers (1990, 1993) eerste formuleringen van genderperformativiteit is de 'materialiteit van het lichaam', dat wil zeggen seksualiteit, bijna verdwenen. Dientengevolge vervallen aanhangers van een 'sterk constructivisme' (Vance, 1989), zoals Whitehead (1981) in haar studie van de '*berdache*', tot een cultureel determinisme, waarin men ervan uitgaat dat individuen 'kiezen' voor het leven van een *berdache*, simpelweg omdat zo'n sociale niche bestaat. Ze negerde het feit dat jonge meisjes of jongens via de kracht van hun herhaalde dromen hun keuzes aan hun ouderen opdringen (Dévereux, 1937). Ze worden dus niet alleen maar *berdache* omdat er zo'n sociale niche bestaat, hoewel dat wel de vorm bepaalt van hun wens, maar ook omdat ze daar zelf toe gemotiveerd zijn. Constructivisme heeft het dus mogelijk gemaakt de historiciteit van het lichaam en de seksualiteit te zien, maar het laat de vraag open hoe zowel passie, verlangen en belichaming als de origine van sociaal-seksuele gemeenschappen besproken kunnen worden.

Ten aanzien van deze kwestie schetst Foucault in een van zijn latere delen van de *Geschiedenis van seksualiteit – Het gebruik van genot* (1985) – wat hij de 'praktijken van het zelf' noemt (McNay, 1992). Zijn bespreking van de seksualiteit verschuift van de technologieën van dominantie, die hij in zijn *Introductie* tot de serie (1978) beschreef, naar de technologieën van subjectificatie, de praktijken en technieken waarmee individuen hun eigen identiteiten vormen. Er zijn vier van zulke technieken, schrijft Foucault:

- De bepaling van ethische substantie (de manier waarop een individu ervoor kiest zich te richten op een deel van het zelf of een bepaalde gedragswijze als de kern van zijn ethische handelingen);
- De wijze van subjectie (de manier waarop een individu zijn ethisch gedrag relateert

- aan een gegeven voorschrift en zichzelf verplicht voelt het in praktijk te brengen);
- De vormen van detaillering van ethisch werk (hoe bepaalde codes als praktijken worden geïnternaliseerd);
 - het telos van het ethische subject (de onderliggende morele gedragscode die het individu onderschrijft);

Men kan deze praktijken zien opereren in gevallen waarin individuen bezig zijn zich aan te sluiten bij een bepaalde groep (Wieringa, 1999). Maar twee belangrijke vragen blijven onbeantwoord. Waarom 'kiest' een individu een bepaalde gemeenschap als dat in veel gevallen problemen oplevert (zoals de b/f-gemeenschappen)? En waarom zijn in sommige gemeenschappen *samesex* praktijken geïntitutionaliseerd terwijl in andere gemeenschappen gelijksoortig gedrag streng bestraft wordt?" Een antropologisch onderzoek naar de condities van vrouwelijke en mannelijke *samesex* gemeenschappen zou hierbij verhelderend kunnen zijn. Blackwood (2005), bijvoorbeeld, ziet de oorzaak voor de afname van geaccepteerde vormen van *samesex* praktijken in de geleidelijke erosie van 'heilig gender'. Maar deze verklaring werpt opnieuw de vraag op hoe het mogelijk is dat in sommige gemeenschappen genderdiversiteit in de religie zit ingeworteld, terwijl dat in andere gemeenschappen niet het geval is.

Als illustratie bij het vraagstuk van de relatie tussen 'verlangende lichamen en opstandige culturen' (Wieringa, 1999) citeer ik hier een jonge *onabe* in Tokyo, aan wie ik vroeg hoe ze in de bar terecht was gekomen waar ik haar interviewde. *Onabe* zijn zich met mannen identificerende vrouwelijk belichaamde personen die seksuele *samesex* diensten verlenen. Ze werken in speciale bars. Ze antwoordde: 'Toen ik 11 of 12 jaar oud was, zag ik een tv-documentaire waarin een *onabe*-bar werd vertoond. Ik woonde in Hokkaido, helemaal in het noorden, en had nog nooit van zulke

bars gehoord, maar op dat moment wist ik dat dát mijn bestemming was. Daarna had ik maar één doel in mijn hoofd, namelijk zelf een *onabe* worden en in een bar zoals deze werken.' Een film zoals *Shinjuku Boys* demonstreert het leerproces waaraan Foucault refereert in zijn vier 'praktijken van het zelf'.¹² De vertellers met wie ik werkte, spraken ook voortdurend over hun eigen opstandige verlangens, die hen het risico van sociale verbaning of andere vormen van marginalisatie opleverden.

Wat de precieze interactie is tussen zulke subversieve verlangens en de hierboven beschreven gemeenschappen – of die nu geïntitutionaliseerd zijn of subversief in relatie tot de dominante orde – zou in talloze diepgaande studies, zoals die van Wekker (2006), Sinnott (2004) en Graham (2004), moeten worden onderzocht. Een herlezing van het karige antropologische materiaal kan ook interessante data opleveren (zie Blackwood, 2005; Wieringa, 2005c). Ik ben van mening dat het onderzoek naar de interactie tussen persoonlijke motivaties en maatschappelijke geboden hierbij het vruchtbaarst is. Want net zoals er 'geen seksueel verlangen is buiten de culturele ontologie die bemiddelt tussen lichamen en culturen, bestaat er ook geen lichaamloze cultuur' (Wieringa en Blackwood, 1999, p. 16).

Mondiale homo?

Mondiale discoursen hebben de seksualiteit altijd beïnvloed. Koloniale discoursen in Afrika en Azië, bijvoorbeeld, hebben homofobie geïntroduceerd. Het oriëntalistische discours dat Said (1978) heeft geanalyseerd, was een in hoge mate geseksualiseerd discours (zie ook Hyam, 1992; Sinha, 1995). Op het moment vormen de discoursen over HIV/AIDS, over seksuele rechten in het algemeen en van vrouwen in het bijzonder, en over de

mondiale homo de belangrijkste transnationale discoursen over seksualiteit. Zoals ik elders besproken heb (2004), zouden deze discoursen de nieuwste vorm van seksueel imperialisme kunnen worden, aangezien ze in het algemeen Anglo-Amerikaanse realiteiten als hun basis nemen. Vooral aanhangers van het ‘mondiale homodiscours’ neigen ertoe lokale seksuele culturen te negeren en een unilineaire ontwikkeling te veronderstellen. ‘From the West to the Rest’, zoals Wekker (2006) het noemt. Auteurs als Adam, Duyvendak en Krouwel die spreken over ‘national imprints of a global movement’ (1999, p. 368) of Altman met ‘the apparent globalization of postmodern, gay identities’ (Altman, 2001, p. 16), nemen aan dat er een mondiaal proces aan de gang is waarbij homofiele handelingen en identiteiten zich vanuit Amsterdam, New York en Sydney naar het zuidelijk werelddeel verspreiden. Deze auteurs onderschatten de vasthoudendheid van lokale genderregimes in hoge mate. Hun hegemonische discours marginaliseert niet-westerse, niet-stedelijke omgevingen.

Nog afgezien van het ethnocentrisme van het ‘mondiale homodiscours’ negeert het de verschillen tussen de ervaringen van mannelijk en vrouwelijk belichaamde personen in *samesex* relaties. Genderkwesties, de economische deprivatie van vrouwen en in het algemeen het ‘patriarchaal dividend’ waarover Connell (1995 en 2001) het heeft, kunnen niet eenvoudig weggewenst worden. Elders bekritiseer ik een ander element van dit discours: de aanname dat er een verwesterde romantische liefdescultuur aan het opkomen is, volgend op de democratisering van liefdesrelaties (Wieringa, 2005b). Ik hoef alleen maar te refereren aan de zeer romantische Ramayana, de Genji Monogatari (Heian Japan) of de Oost-Javaanse Panjivertellingen om de lezers eraan te herinneren dat er een diepgewortelde traditie van romantische lite-

atuur in verschillende landen bestond, vóórdat de Franse troubadours erover begonnen te zingen. Toch hebben mondiale discoursen een sterke invloed op vrouwen in *samesex* relaties. Maar het is relevanter om de hierboven besproken vrouwelijke *samesex* gemeenschappen te behandelen als autonome seksuele culturen, stevig geworteld in lokale gender- of transgenderregimes, dan aan te nemen dat er een algemene mondiale homocultuur aan het ontstaan is. In de huidige lokale-mondiale kennismakingen, via internet of tv, verandert zowel het lokale als het mondiale. Concepten, of zelfs praktijken, kunnen verschillende betekenissen in verschillende omgevingen hebben.

Translokale vergelijkingen

In de traditie van antropologen zoals Margaret Mead, die met behulp van beschouwingen over andere gemeenschappen probeerden licht te werpen op een aantal belangrijke sociale kwesties in hun eigen gemeenschappen, zal ik nu pogen een paar lessen te trekken uit het onderzoek naar gemeenschappen van vrouwen in *samesex* relaties. De kwestie die ik hier wil bespreken, is maatschappelijke intolerantie voor gemarginaliseerde groepen. In dit geval gaat het om vrouwen in *samesex* relaties, maar er is een correlatie tussen alle vormen van culturele, maatschappelijke intolerantie.¹³ Het bestuderen van de details van één gemarginaliseerde groep kan licht werpen op de culturele basis voor intolerantie in het algemeen waaruit andere vormen van intolerantie, zoals ten aanzien van etniciteit en religie, worden gevoed. Zo maak ik me diepe zorgen over de huidige tolerantie in de Nederlandse gemeenschap tegenover degenen die moslims vernederen. Alle vormen van haat tegenover bepaalde categorieën mensen zonder daarbinnen onderscheid te maken, voedt een tolerantie voor discriminerende praktijk-

ken tegenover andere groepen die plotseling ook 'verachtelijk' kunnen worden.

Mijn vraag hier is hoe het dan mogelijk is dat in sommige gemeenschappen vrouwelijke *samesex* relaties begrijpelijk worden en kunnen worden geïstitutionaliseerd, terwijl in andere gevallen vrouwen met zulke opstandige verlangens worden veracht en gemarginaliseerd? Wat kan dat ons leren over het accepteren van genderdiversiteit en seksuele veelvoudigheid en misschien zelfs culturele en religieuze diversiteit in het algemeen?

Als we accepteren dat er zowel belichaamde verlangens als sociale verankering en zowel lokale als mondiale krachten aan het werk zijn, is het dan mogelijk een beetje dieper te graven en de culturele en epistemologische funderingen te onderzoeken waarop vrouwelijke *samesex* relaties kunnen worden voorgesteld of zelfs in bepaalde configuraties begrijpelijk gemaakt? Tentatief wil ik hier een paar epistemen van zo'n culturele begrijpelijkheid suggereren, gebaseerd op mijn begrip van de bovengenoemde vrouwelijke *samesex* gemeenschappen. Ik stel dat er een aantal factoren aan het werk is: het vermogen om verschillende, elkaar zelfs bestrijdende waarheidsclaims te accepteren, niet kost wat kost vasthouden aan een geloof in genderbinarismes, de aanvaarding van economische, politieke en/of militaire rollen van vrouwen (of de herinnering aan die rollen), en spirituele of religieuze geloofssystemen die genderbinarismes overstijgen. Een laatste punt is een legaal systeem dat genderdiversiteit omarmt en de rechten garandeert van transgenderpersonen of van degenen die in niet-normatieve relaties leven.

Niet alle factoren zijn in dezelfde mate van toepassing op de casestudies hierboven besproken. Het is opvallend dat het kleinste aantal van deze variabelen van toepassing is op de gemeenschappen die het het moeilijkst hebben, de contemporaine b/f-groepen. De

butch-partners worden heel moeilijk in officiële banen geaccepteerd. Hegemonische geloofssystemen zoals fundamentalistische interpretaties van het christendom, boeddhisme of de islam zijn sterk aanwezig in hun gemeenschappen. Ze kunnen het contact hebben verloren met zowel de vroegere vormen van genderveelvoudigheid als de herinneringen aan vrouwelijke krijgers. Het enige punt in hun voordeel is de mogelijkheid om zich te verschuilen achter verscheidene lagen van stilzwijgen en de sociale aanvaarding van verschillende waarheidsclaims. In feite kunnen ze zelfs spelen met deze waarheden, door telkens een andere waarheid te projecteren die past bij hun verschillende openbare of privé-optredens. Hun 'waarheid' is dus altijd tijdelijk en afhankelijk van de omstandigheden. Zoals Wijewardene (2007) analyseerde voor Sri Lankaanse vrouwelijk belichaamde transgenderpersonen, worden deze tijdelijke waarheden evenveel persoonlijke mythes, passend bij de gelegenheid (familie, huisbaas, NGO, geliefde). Hoewel deze strategie niet tot een grotere tolerantie voor genderdiversiteit in de bredere samenleving leidt, helpt het hen te overleven in een vijandige omgeving.

In het tweede deel van deze oratie heb ik het bovenstaande concreter gemaakt door de tolerantie voor genderdiversiteit in Nederland en Indonesië te vergelijken. In de toekomst hoop ik in het kader van deze leerstoel dit type onderzoek verder uit te kunnen werken om bij te dragen aan begrip van de historische dimensies van *samesex* verhoudingen, maar ook om door een beter inzicht in de condities van tolerantie deze te bevorderen. Ik hoop dat ik op deze manier mijn belofte aan vegetarische oudtante gestand kan doen.

Noten

1. Zie Sapphic Shadows (Blackwood en Wieringa, 1999b) waaruit onder meer blijkt dat de antropologen Evans-Pritchard en Van Lier besloten hun bevin-

- dingen ten aanzien van vrouwelijke *samesex* relaties pas na hun pensioen te publiceren.
2. Zie Lewin (2002) die een onderscheid maakt tussen op gedrag gebaseerd onderzoek van mannelijke antropologen en op identiteit gebaseerd onderzoek van vrouwelijke antropologen ten aanzien van *samesex* handelingen.
 3. In deze korte versie van de oratie is helaas geen ruimte om uitgebreid in te gaan op de politieke lessen (zie voor de lange versie www.iiav.nl).
 4. Het belang van de economische onafhankelijkheid van deze zijdewerksters wordt heel duidelijk in een fascinerend verslag door Agnes Smedley, die een dorp bezocht waarin deze zijdewerksters leefden. Haar mannelijke gids zag groen van jaloezie en merkte op dat deze vrouwen 'in heel China berucht waren als lesbiennes. Ze weigerden te trouwen, en als hun families ze ertoe dwongen, kochten ze gewoon hun echtgenoten om met een deel van hun loon en stimuleerden hen concubines te nemen. ... "Ze zijn te rijk, dat is de oorzaak van het probleem!" "Mijn jonge escort verklaarde... "Ze smijten met geld!" riep hij uit. "Ik ben nog nooit naar de bioscoop geweest zonder groepen van hen daar te zien zitten, hand in hand.'" (1976, p. 105). Smedley kwam ter ore dat de meisjes stakingen hadden georganiseerd en erin waren geslaagd hun werkuren van 14 naar 10 uur terug te brengen. Soms pleegden meisjes zelfmoord als hun ouders hen dwongen te trouwen. In Japan wordt Kannon (die het land binnenkwam als de vrouwelijke Guan Yin) gepresenteerd als een androgyn figuur maar tegenwoordig meestal vereerd als een mannelijke god (Wieringa, 2007).
 5. Afrikaanse gemeenschappen worden gekarakteriseerd door een grote variëteit aan verwantschapspatronen, waaronder matrilineairiteit en bilineairiteit.
 6. Zie bijvoorbeeld Amadiume (1987). Ze heeft een zeer uitgebreide etnografische studie geschreven over zulke vrouwenhuwelijken in de Igbogemeenschap (Nigeria). Zoals vele andere antropologen van na de Tweede Wereldoorlog ontkent ze dat er een erotische of seksuele component bij deze relaties kwam kijken. Zie Wieringa en Blackwood 1999 voor een bespreking van Amadiume, en Wieringa 2005c voor een discussie over seksualiteit in Afrikaanse vrouwenhuwelijken in het algemeen.
 7. In de Balinese versie van de wayangvertelling van Bhima Swarga, gaat de held op weg naar de onderwereld om zijn ouders te redden. Dit wordt afgebeeld op het dak van een van de gebouwen van het voormalige paleis van Klungkung. Bhima komt twee *banci* tegen, één in een vrouwenlichaam, de ander in een mannenlichaam, en vraagt de bewaker van de onderwereld wat hun zonden zijn dat ze hier moeten blijven. Het antwoord is: 'maak je geen zorgen, ze zullen snel naar de hemel gaan. Hun situatie is alleen een beetje buitengewoon' (Pucci, 1992).
 8. Dit project wordt betaald door de Ford Foundation en Hivos. Het wordt uitgevoerd in het kader van het Kartininetwerk voor Vrouwenstudies en activisme in Azië. Senior co-onderzoekers zijn Abha Bhaiya uit India en Irwan Hinayana uit Indonesië.
 9. Zie bijvoorbeeld de documentatie van Reinfelder (1996) en Rosenbloom (1996). Amnesty International, ILGA (de International Gay and Lesbian Association) en IGLHRC (International Gay and Lesbian Human Rights Commission) documenteren schending van de mensenrechten ten opzichte van vrouwen en mannen die zich bezighouden met *samesex* handelingen of relaties. Zie ook Fone (2000).
 10. Nadat homoseksualiteit in 1980 uit de DSM-III (Diagnostisch en Statistisch handboek voor Geestesziekten) van de American Psychiatric Association was geschrapt, kwam een vergelijkbaar concept door de achterdeur naar binnen in het recente DSM-IV (Karasic en Drescher, 2005), namelijk het concept van genderdysforie (Zucker en Bradley, 1995).
 11. Er zijn nog andere problemen die ik hier niet zal bespreken. Bijvoorbeeld, wat voor invloed de keuze van zijn subjectmateriaal op Foucaults theorieën had. Vrouwen en niet-westerse omgevingen worden bijna consequent door hem genegeerd. Zie bijvoorbeeld Hekman (1996), Stoler (1995) en Weedon (1987).
 12. Shinjuku Boys werd in 1995 gemaakt, door Kim Longinotto en Jane Williams. De titel verwijst naar de wijk in Tokyo waar de meeste onabebars zijn.
 13. Zie bijvoorbeeld Morrison 2003 die laat zien dat degenen die homoseksuele mannen en vrouwen verwerpen, in het algemeen ook racistisch en seksistisch zijn. Zie voor een overzicht van de literatuur over dit onderwerp Kuyper en Bakker (2006).

Referenties

- Adam, B. D., J. W. Duyvendak & A. Krouwel (Eds). (1999). *The global emergence of gay and lesbian poli-*

- tics; *National imprints of a worldwide movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Altman, D. (2001). *Global sex*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Amadiume, I. (1987). *Male daughters, female husbands; Gender and sex in an african society*. London: Zed Books.
- Blackwood, E. (1999). Tombois in West Sumatra; Constructing masculinity and erotic desire. In: E. Blackwood & S. E. Wieringa (Eds.) *Female desires; Same-sex relations and transgender practices across cultures*. (pp. 181-206) New York: Columbia University Press.
- Blackwood, E. (2005). Gender transgression in colonial and postcolonial Indonesia. In: *The Journal of Asian Studies* 64, no 4, 849-879.
- Blackwood E. & S. E. Wieringa (Eds.) (1999a). *Female desires; Same-sex relations and transgender practices across cultures*. New York: Columbia University Press.
- Blackwood, E. & S. E. Wieringa, (1999b). Sapphic shadows: challenging the silence in the study of sexuality. In E. Blackwood & S. E. Wieringa (Eds.) *Female desires; Same-sex relations and transgender practices across cultures*. (pp. 39-67) New York: Columbia University Press.
- Bleys, R. C., (1995). *The geography of perversion; Male-to-male sexual behavior outside the West and the ethnographic imagination 1750-1918*. New York: New York University Press.
- Butler, J., (1990). *Gender trouble; Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith, 1993, *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Connell, R.W., (1995). *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.
- Connell, R.W., (2001). *The men and the boys*. Berkeley: University of California Press.
- Dévereux, G. 1937, 'Institutionalised homosexuality of the Mohave indians'. In: *Human Biology*, 9, pp 498-527.
- Dworkin, A., (1987). *Intercourse*. New York: Basic Books.
- Everard, M., (1994). *Ziel en zinnen; over liefde en lust tussen vrouwen in de tweede helft van de achttiende eeuw*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Faderman, L., (1980). *Surpassing the love of men; Romantic friendship and love between women from the Renaissance to the present*. London: Junction Books.
- Fone, B., (2000). *Homophobia; a history*. New York: Picador.
- Foucault, M., (1978). *The history of sexuality. Vol. 1 An introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, M., (1985). *The history of sexuality Vol. 2. The use of pleasure*. Harmondsworth: Penguin
- Graham, S., (2004). *Hunters, wedding mothers and androgynous priests; Conceptualising gender among bugis in South Sulawesi, Indonesia*. PhD thesis, University of Western Australia.
- Halberstam, J., (1998). *Female masculinities*. Durham: Duke University Press.
- Hekma, G., (1987). *Homoseksualiteit, een medische reputatie; de uitdoktering van de homoseksueel in negentiende-eeuws Nederland*. Nijmegen: SUA.
- Hekman, S. J. (1996). *Feminist interpretations of Foucault*. University Park: Penn State University Press.
- Herkovits, M. J. (1937). A note on 'woman marriage' in Dahomey in Africa. In: *Africa* 10, 3, 335-341.
- Honig, E., (1985). Burning incense, pledging sisterhood: communities of women workers in the Shanghai cotton mills 1919 - 1949. In *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10 nr. 4, pp 700-714.
- Hyam, R., (1992). *Empire and sexuality: the British experience*. New York: St Martin's Press.
- Karasic, D. & J. Drescher, (Eds.), (2005). *Sexual and gender diagnoses of the diagnostic and statistical manual (DSM): a re-evaluation*. New York: Haworth.
- Karsch-Haack, F., (1911). *Das Gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölker*. München, Reinhardt Verlag.
- Kennedy, E.L. & M. D. Davis, (1993). *Boots of leather, slippers of gold; The history of a lesbian community*. New York: Routledge.
- Khaxas, E. & S. E. Wieringa, (2005). 'I am a pet goat, I will not be slaughtered': female masculinity and femme strength amongst the Damara in Namibia. In: R. Morgan & S. E. Wieringa (Eds.), *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives. Female same-sex practices in Africa*. Johannesburg: Jacana.
- Kuyper, L. & F. Bakker, (2006). *De houding ten opzichte van homoseksualiteit; een beschrijvende literatuurstudie*. Den Haag: SCP.
- Lai, F. (2007). Lesbian masculinities: identity and body construction among tomboys in Hong Kong. In: S. Wieringa, E. Blackwood en A. Bhaiya (Eds.) *Women's*

- sexualities and masculinities in a globalizing Asia*. (pp. 150-181) New York: Palgrave/MacMillan.
- Lerner, G., (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewin, E., (2002). Another unhappy marriage? Feminist anthropology and lesbian/gay studies. In: E. Lewin & W. L. Leap. *Out in theory; The emergence of lesbian and gay anthropology*. (pp. 110-128) Urbana: University of Illinois Press.
- Lewin, E. & W. L. Leap, (2002). *Out in theory; the emergence of lesbian and gay anthropology*. Urbana: University of Illinois Press.
- Malinowski, B. [1929] 1941. *The sexual life of savages in North-Western Melanesia*. New York: Halcyon House.
- McNay, L., (1992). *Foucault and feminism: Power, gender and the self*. Cambridge: Blackwell.
- Mead, M., (1928). *Coming of age in Samoa*. New York: Morrow.
- Morgan, R. & S. E. Wieringa (2005). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives, women's same-sex experiences in Southern Africa*. Johannesburg: Jacana Publishers.
- Morrison, M. A. (2003). *Further construct validation of the modern homonegativity scale (MHS). Advancing the case of modern prejudice towards gay men and lesbian women*. Ottawa: University of Ottawa.
- Murray, S. O. & W. Roscoe, (1998). *Boy-wives and female husbands; Studies of African homosexualities*. New York: St Martin's Press.
- Nkabine, N. with R. Morgan (2005) 'This has happened since ancient times ... it's something you are born with.' Ancestral wives amongst same-sex sangoma's in South Africa. In: R. Morgan & S. E. Wieringa (Eds.). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives*. (pp. 231-261) Johannesburg: Jacana.
- Nagady, M. with R. Morgan, (2005). 'Some say I am hermaphrodite just because I put on trousers.' Lesbians and tommy boys in Kampala, Uganda. In: R. Morgan & S. E. Wieringa (Eds.). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives* (pp. 65-77). Johannesburg: Jacana.
- Pande, A., (2004). *Ardhanarishvara, the androgyne; Probing the gender within*. Delhi: Rupa.
- Pucci, I. 1992, *Bhima Swarga, the Balinese journey of the soul*. Boston: Bullfinch Press.
- Raymond, J., (1986). *A passion for friends*. London: The Women's Press.
- Reinfelder, M., (Ed.). (1996). *Amazon to Zami; towards a global lesbian feminism*. London: Cassell.
- Rich, A., (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 5, 4, pp. 631-660.
- Rosenbloom, R., (Ed.). (1996). *Unspoken rules; Sexual orientation and women's human rights*. London: Cassell.
- Rubin, G., (1975). The traffic in women: Notes on the political economy of sex. In: R. Rapp, (Ed). *Towards an anthropology of women*. (pp. 157-211). New York: Monthly Review Press.
- Said, E. W., (1978). *Orientalism; Western conceptions of the Orient*. London: Penguin.
- Sang, T. D., (2003). *The emerging lesbian; Female same-sex desire in Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sankar, A., (1986). Sisters and brothers, lovers and enemies: marriage resistance in Southern Kwangtung. In: E. Blackwood, (Ed.). *The many faces of homosexuality; Anthropological approaches to homosexual behavior* (pp. 69-83). New York: Harrington Park Press.
- Sinha, M., (1995). *Colonial masculinity. The 'manly Englishman' and the 'effeminate Bengali' in the late nineteenth century*. Manchester: Manchester University Press.
- Sinnott, M. J. (2004). *Toms and dees, transgender identity and female same-sex relationships in Thailand*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Smedley, A., (1976). *Portraits of Chinese women in revolution*. New York: The Feminist Press.
- Spronk, R., (2006). *Ambiguous pleasures, sexuality and new self-definitions in Nairobi*. Proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the education of desire; Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke University Press.
- Tietmeyer, E., (1985). *Frauen heiraten Frauen. Studien zur Gynaegamie in Afrika. Hohenschäftlarn*: Klaus Renner Verlag.
- Topley, M., (1975). Marriage resistance in Rural Kwangtung. In M. Wolf and R. Witke (Eds). *Women in Chinese Society*. Pp. 57-88, Stanford: Stanford University Press.
- Vance, C. S., (1989). Social construction theory. Problems in the history of sexuality. In D. Altman c.s. *Homosexuality, which Homosexuality?* (pp. 13 – 35) London: GMP.

- Vance, C. S., (1991). Anthropology rediscovers sexuality: A theoretical comment. In: *Social Science and Medicine*, 33, 8, pp. 875-885.
- Vicinus, M., (1992). They wonder to which sex I belong: the historical roots of the modern lesbian identity. In: *Feminist Studies*, 18, 3, pp. 467-497.
- Weedon, C., (1987). *Feminist practice & poststructuralist theory*. Oxford: Blackwell.
- Weeks, J., (1981). *Sex, politics & society. The regulation of sexuality since 1800*. London: Longman.
- Weeks, J., (1985). *Sexuality and its discontents; Meanings, myths and modern sexualities*. London: Routledge en Kegan Paul.
- Wekker, G., (2006). *The politics of passion; Women's sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora*. New York: Columbia University Press.
- Whitehead, H., (1981). The bow and the burden strap; A new look at institutionalized homosexuality in native North America. In: S. B. Ortner and H. Whitehead (Eds.). *Cultural meanings; the cultural construction of gender and sexuality*. Pp. 31-80. London: Cambridge University Press.
- Wieringa, S., (1987). *Uw toegenegen Dora D.*, Reisbrieven. Amsterdam: Furie.
- Wieringa, S. E., (1994). Women's interests and empowerment: Gender planning reconsidered. In: *Development and Change*, 25, pp. 829-848.
- Wieringa, S. E., (1999). Desiring bodies or defiant cultures: butch-femme lesbians in Jakarta and Lima. In: E. Blackwood & S. E. Wieringa (Eds.). *Female desires, same-sex relations and transgender practices across cultures*. (pp. 206-30) New York: Columbia University Press.
- Wieringa, S. E., (2002). Essentialism versus constructionism. In P. Mohammed (Ed.): *Gendered realities: an anthology of essays in Caribbean feminist thought*. (pp. 3- 22). Kingston: University of the West Indies Press.
- Wieringa, S. E. (2003). The birth of the new order state in Indonesia; Sexual politics and nationalism. In: *Journal of Women's History*. Vol. 15 nr. 1, Lente, pp. 70 – 92.
- Wieringa, S. E., (2004). *Global discourses on sexuality and the emergence and disappearance of sexual cultures in Asia*. Themalizing op de Eerste Conferentie van het Kartininetwerk ten aanzien van Gender-/ Vrouwenstudies in Azië, Dalian University, China, September.
- Wieringa, S. E., (2005a). *Love and globalisation in a working class butch/fem community in Jakarta*. ASSR-discussienota, series 05/08. December.
- Wieringa S. E., (2005b) *Post-colonial amnesia and its implications for policy on sexuality*. Openingsrede van de voorzitter op de IASSCS V-Conferentie, Seksuele Rechten en Morele Paniek, San Francisco, 26 June.
- Wieringa S.E. (2005c). Women marriages and other same-sex practices: historical reflections on African women's same-sex relations. In: R. Morgan & S. E. Wieringa (Eds.). *Tommy boys, lesbian men and ancestral wives*. (pp. 281-304) Johannesburg: Jacana.
- Wieringa, S. E., (2007). Silence, sex and the system; Women's same-sex practice in Japan. In S. E. Wieringa, E. Blackwood & A. Bhaiya (Eds.). *Women's sexualities and masculinities in a globalizing Asia*. (pp. 23-47) New York: Palgrave/MacMillan.
- Wieringa, S. E. & E. Blackwood, (1999). Introduction. In: E. Blackwood & S. E. Wieringa (Eds.). *Female desires, same-sex relations and transgender practices across cultures*. (pp.1-39) New York: Columbia University Press.
- Wieringa S. E. & E. Blackwood (2007a). Globalization. Sexuality and silences; Women's masculinities and sexualities in a globalizing Asia. In: S. Wieringa, E. Blackwood en A. Bhaiya (Eds.). *Women's sexualities and masculinities in a globalizing Asia*. (pp.1-23). New York: Palgrave/MacMillan.
- Wijewardena, S. (2007). But no one has explained to me who I am now... 'Trans' selfperceptions in Sri Lanka. In: S. Wieringa, E. Blackwood en A. Bhaiya (Eds.). *Women's sexualities and masculinities in a globalizing Asia*. (pp. 101-119) New York: Palgrave/MacMillan.
- Young, A., (2002). *Women who become men, Albanian sworn virgins*. Oxford: Berg.
- Zucker, K. & S. Bradley (1995). *Gender identity disorder and psychosexual problems in children and adolescents*. New York: Guilford Press.