



Les heurs et malheurs du mariage femme-femme en pays kikuyu, Kenya

Yvan Droz

To cite this article: Yvan Droz (25 Jan 2026): Les heurs et malheurs du mariage femme-femme en pays kikuyu, Kenya, Journal of Eastern African Studies, DOI: [10.1080/17531055.2025.2610843](https://doi.org/10.1080/17531055.2025.2610843)

To link to this article: <https://doi.org/10.1080/17531055.2025.2610843>



© 2026 The Author(s). Published by Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group



Published online: 25 Jan 2026.



Submit your article to this journal [↗](#)



View related articles [↗](#)



View Crossmark data [↗](#)

Les heurs et malheurs du mariage femme-femme en pays kikuyu, Kenya

Yvan Droz

Anthropologie et Sociologie, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève, Suisse

ABSTRAIT

À partir de l'exemple kikuyu et en nous inspirant des cas de l'Afrique de l'Est, voire australe, nous présentons un regard synthétique sur le mariage femme-femme, ainsi que sur son expression actuelle au Kenya central, où il se pratique toujours, bien que de façon restreinte aujourd'hui. Nous proposons une perspective d'anthropologie historique en présentant les transformations qu'a subi ce type d'union, avant d'analyser les données issues d'entretiens que nous avons conduits entre 2019 et 2023 dans les environs de Nairobi et en Province Centrale (Nyeri et Murang'a). Nous nous fondons sur les quelques recherches conduites sur cette pratique en Afrique de l'Est où l'accomplissement personnel passe toujours par le mariage et la procréation – si possible de garçons. Paradoxalement, le mariage femme-femme renforce une représentation patrimoniale et inégalitaire des relations homme-femme. Cette union souligne la fragilité de la position des veuves ou des femmes sans enfants au sein du lignage de leur époux, puisqu'elle leur garantit une certaine stabilité dès la naissance d'un garçon. En outre, les femmes qui y recourent adhèrent à l'idéologie kikuyu qui accorde au stock de noms du lignage et à leur reproduction, ainsi qu'à la transmission de la terre du lignage une importance symbolique capitale.

ARTICLE HISTORY

Received 16 October 2025

Accepted 17 December 2025

KEYWORDS

Marriage femme-femme;
Kikuyu; Kenya; patrilignage;
transmission

Flexibility, heterogeneity, and ambiguity appear as guiding principles in explaining such marriages, rather than being governed by somewhat rigid social rules, as the literature so often implies.¹

Curiosité anthropologique au parfum d'exotisme d'une Afrique mystérieuse, le mariage femme-femme n'a paradoxalement que peu suscité l'intérêt des anthropologues en dépit de sa description dans les travaux des premiers chercheurs.² Or, les anthropologues n'ont pas attaché l'importance qu'elle mérite à cette façon originale de contourner l'absence de descendance – en particulier masculine –, et nous ne disposons que de peu d'informations sur les détails de sa pratique. À partir de l'exemple kikuyu et en nous inspirant des cas de l'Afrique de l'Est, voire australe, nous proposons un regard

CONTACT Yvan Droz  yvan.droz@graduateinstitute.ch  Anthropologie et Sociologie, Institut de hautes études internationales et du développement, Chemin Eugène-Rigot 2 (P1-513), Case postale 1672, Genève 1 1211, Suisse

© 2026 The Author(s). Published by Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. The terms on which this article has been published allow the posting of the Accepted Manuscript in a repository by the author(s) or with their consent.

synthétique sur le mariage femme-femme, ainsi que sur son expression actuelle au Kenya central, où il se pratique toujours, bien que de façon restreinte aujourd'hui. Nous étudions ici le mariage femme-femme en pays kikuyu et offrons une perspective d'anthropologie historique en présentant les transformations qu'a subi ce type d'union, avant d'analyser les données issues d'entretiens que nous avons conduits entre 2019 et 2023 dans les environs de Nairobi et en Province Centrale (Nyeri et Murang'a). Nous nous fondons sur les quelques recherches conduites sur cette pratique en Afrique de l'Est où l'accomplissement personnel passe toujours par le mariage et la procréation – si possible de garçons.

Au-delà de cet aspect ethnographique, nous dissipons une équivoque, celle qui associe cette forme d'union avec des pratiques lesbiennes. En effet, rien dans nos entretiens ne laisse entendre que ce mariage aurait dissimulé des relations sexuelles entre deux femmes. Au contraire, même si une affection réelle apparaît parfois entre les deux conjointes, ce mariage se conclut pour maintenir la continuité d'un lignage patrimonial, que ce soit la transmission symbolique des noms ou plus matérielle de la terre. Cela souligne l'importance de mettre au monde des fils, afin qu'ils puissent hériter de la terre du lignage et porter ses noms. La présence de fils garantit également l'appartenance des mères au lignage de l'époux, lorsqu'il est présent ou au lignage du père de la femme-époux. Paradoxalement, cette union entre deux femmes renforce l'idéologie patriarcale qui prévaut dans la société kikuyu et plus généralement des sociétés bantoues.

Au-delà de l'intérêt purement ethnographique du mariage femme-femme, celui-ci permet de souligner l'importance du genre qui paraît parfois fluctuer dans les relations au sein de ce type de mariage, alors que la division sexuelle des tâches assigne des positions masculine ou féminine à chacune des épouses. En outre, le géniteur joue bien une fonction 'biologique', mais n'occupe en aucun cas un genre de 'père'. Cette union pose également la question des générations biologiques lorsque, comme nous le verrons, les termes d'appellation brouillent la distinction générationnelle. Ainsi, la femme-époux est quelquefois considérée comme la grand-mère des enfants de sa femme-épouse, ce que confirme souvent la dation des noms.

Certes, nous ne nous trouvons pas dans un 'présent ethnographique' immuable et les transformations des pratiques d'héritage et légales affaiblissent aujourd'hui l'importance patrimoniale de cette union entre deux femmes. D'une part, le cadre juridique kenyan insiste sur l'égalité de l'héritage entre les fils et les filles, d'autre part, au vu de l'augmentation du nombre de mères célibataires et des divorces, les pères ont toujours plus tendance à garantir la possession d'un lopin de terre à leurs filles, parfois au grand dam de leurs fils. Il convient maintenant de nous pencher sur l'histoire de cette union singulière, avant d'en présenter le contexte légal.

Evans-Pritchard – sans doute surpris de rencontrer ce type d'union qu'il compare au 'mariage fantôme' (*ghost-marriage*) – l'évoque dans son article sur le mariage chez les Nuers du Sud-Soudan en soulignant : "These vicarious marriages by women or on behalf of women are very rare and of little social importance. [...] On the other hand ghost-marriages in which a man takes a wife to the name of a dead kinsman are so common that several cases can be recorded in even the smallest village."³ Melville Herskovits le mentionne au début des années 1930 dans ses travaux sur le Dahomey d'alors et il précise : "It occurs but rarely among commoners, but is frequent in upper class families, particularly among royalty, with girls of commoner or slave status figuring most often as

the female mates.⁴ et affirme que ce type d'union créait des matrilineages.⁵ Louis Leakey le détaille pour les Kikuyus du Kenya précolonial dans sa somme ethnographique publiée en 1977, mais dont la rédaction date du début des années 1930.⁶

Il semble qu'en dépit des propos prudents d'Evans-Prichard (il reconnaît par ailleurs qu'il n'en sait pas grand-chose), ce type de mariage pouvait représenter jusqu'à un tiers des unions dans certaines situations spécifiques. Ainsi, Krige nous apprend qu'en Afrique du Sud: 'I have found its highest incidence outside the royal capital [of Lovedu People] itself to be only 5 per cent of the total number of married women in the community. In the capital, where there is 75 married women in a population of 312 the proportion of woman-marriage was 37 per cent.'⁷ Il semble pourtant que les Lovedu de la capitale royale présentent un très haut taux de mariage femme-femme au regard des rares chiffres dont nous disposons. En général, il se situe plutôt entre 1 et 3%⁸ des mariages dans la quarantaine de sociétés qui le connaissent en Afrique, dont une dizaine au Kenya.⁹

Il est de coutume de distinguer, outre le 'mariage fantôme' (*ghost-marriage*), deux types de mariages femme-femme.¹⁰ En premier lieu, un mariage où la femme-époux 'remplace' son époux ou son fils décédé – le *vicarious marriage* des Nuers – pour perpétuer le lignage de son époux et assurer la sécurité foncière des terres dont elle dispose. En effet, les hommes du lignage craignent souvent que la veuve se remarie et 'vole' les terres du lignage en les donnant à son nouvel époux. Ils tentent de la déposséder et un mariage femme-femme lui permet donc de pallier ce danger. En second lieu, un mariage femme-femme 'autonome' où des femmes riches paient la compensation matrimoniale (*bride-wealth*) pour épouser une femme qui leur donnera des enfants, leur offrant ainsi le statut social d'une femme accomplie, puisque dans de nombreuses sociétés africaines, l'accomplissement personnel féminin – et masculin – passe obligatoirement par le mariage et la maternité ou la paternité. Une fois ces étapes franchies, la femme-époux peut – enfin – continuer son chemin vers un statut respecté et reconnu inscrit dans les moralités locales. Ce dernier type de mariage femme-femme a principalement lieu chez des femmes occupant des positions politiques importantes (Afrique australe), à la tête d'une entreprise commerciale florissante (Nigeria et Bénin) ou agissant comme devineresse ou thérapeute traditionnelle.¹¹

Anthropologie historique du Mariage Femme-Femme parmi les Kikuyus

Dans les deux seules pages dédiées au mariage femme-femme sur les 1340 que compte sa somme sur les Kikuyus, Louis Leakey nous apprend qu'avant les années 1930 :¹²

Sometimes a man who had no living brother, half-brother, or son died leaving everything to his widow or widows, rather than to a male cousin, as would normally have been the case. If all of these widows were still of childbearing age they might all take lovers with a view to bearing sons who would inherit the property and keep the family name alive. If one among them was past childbearing herself, she had the right, and was indeed actually expected, to marry a wife herself, in order that her wife might bear sons, thus preserving the family name and keeping the family property intact. All children born to the wife of a widow then became the children of the widow's deceased husband's family and clan.¹³

Il semble donc que ce type de mariage n'avait rien d'exceptionnel et était même prescrit pour les veuves sans garçons pour maintenir la terre du défunt au sein de son lignage et

préserver le stock de noms personnels supposés assurer une forme d'immortalité aux membres du lignage.¹⁴

En effet, l'éthos de l'homme accompli kikuyu exigeait d'engendrer des descendants capables d'hériter de la terre, c'est-à-dire des garçons, et de perpétuer les noms du lignage.¹⁵ Chaque lignage, fondé par l'ancêtre éponyme ayant 'coupé la forêt' pour la mettre en culture et acquérir ainsi une forme de propriété sur la terre défrichée, disposait d'un stock de noms personnels qui devaient être transmis aux descendants – filles et garçons – car, comme le disait l'une de nos interlocutrices sur le plateau de Laikipia en 1994 : 'There is a saying (a Kikuyu one) *mũndu ũri mwana ndakuaga* whoever has a child will never be forgotten, since this child will be named after him/her.'¹⁶ Le souvenir des personnes se transmettait donc grâce à la dation des noms, d'où l'importance des enfants, ce qui contribue à expliquer l'existence du mariage femme-femme chez les Kikuyus, en cas de stérilité de l'un des conjoints.¹⁷

Penchons-nous maintenant sur les détails du mariage femme-femme pour en vérifier la supposée similitude avec le mariage homme-femme. Nous abordons ici le choix de l'épouse, la position du géniteur et les relations entre épouses et avec leurs enfants, avant de nous interroger sur les raisons de ce mariage.

Mariage et Choix de l'Épouse

Revenons à la somme ethnographique de Louis Leakey qui nous apprend que :

When such a woman decided to marry a girl, she usually first proposed to the girl herself, and then asked some elderly male friend to assist her in the negotiations as though she were his son. The whole negotiations were then carried out exactly in the manner described for the normal marriage of a first wife; the marriage payments and the stalled animals, etc. being provided by the widow.¹⁸

Seul un détail géographique – le fait de rejoindre son 'époux' directement dans sa résidence et non pas dans celle de la mère de celui-ci – sépare les deux mariages, un fait confirmé par Price, pour qui le mariage femme-femme ne se distinguait pas d'un mariage homme-femme classique :

The woman-woman marriage is based upon a quid pro quo: the wife secures access to land for herself and her children [...]; the female husband achieves economic security and support in her old age. Childbearing is the main obligation that the wife has in the union [...]. The woman-woman marriage [...] follows the prescribed rules for male-female marriages: bridewealth is required in full (given by the female husband to her wife's lineage to transfer the fertility of the wife to the female husband's deceased husband's lineage), the female wife resides in the female husband's house, and traditional Kikuyu naming customs are followed.¹⁹

En fait, tout se passe comme si ce mariage n'avait rien d'extraordinaire et que seul le fait que les deux conjointes soient de sexe féminin pouvait apparaître curieux aux yeux d'un observateur étranger : les obligations rituelles sont respectées, la compensation matrimoniale est payée, la responsabilité de chacune des conjointes correspond à la division sexuelle des rôles prescrits, les noms du lignage sont donnés selon la coutume kikuyu. Seuls les termes d'appellation distinguent la femme-époux d'un époux : ses enfants la nomment

grand-mère et non père, comme si l'évidente réalité sexuelle reprenait le dessus sur le genre.

Njambi et O'Brien détaillent l'annonce du mariage à partir des huit entretiens qu'ils ont conduit à la fin des années 1990 à Murang'a, dans la région où Price avait travaillé quelques années auparavant :

Kuhikania, the process of getting married, and *uhiki*, the marriage ceremony, takes place in the same manner for woman-woman marriages as with woman-man marriages. In fact, there is no separate term to differentiate a woman-woman marriage from a woman-man marriage. [...] The woman seeking a marriage partner, the *muhikania*, announces, either through a *kiama* (a customary civic organization) or through her own effort, her desire to find a marriage partner, or *muhiki*.²⁰

On le constate, aucune différence entre un mariage homme-femme ou femme-femme.

La similitude entre les deux mariages est confirmée par Tietmeyer qui affirme : 'pour tout Kikuyu qui conserve un lien avec sa culture traditionnelle, le fait qu'un enfant provienne d'une famille de mariage femme-femme ou "normale", car l'union légitime entre femmes n'a rien d'anormal.'²¹ Toutefois, cette chercheuse continue en précisant que certains jeunes ne connaissent plus ce type de mariage et que parfois les enfants des familles femme-femme sont discriminés à l'école. En effet, chacun sait immédiatement en apprenant le 'nom de famille' d'un enfant s'il est issu d'un mariage femme-femme ou d'une mère célibataire. Dans ce cas, ils portent comme 'nom de famille' le prénom de leur mère et non pas un prénom masculin, comme le veut l'usage. La dation des noms suit un ordre bien précis pour les 'prénoms' issus du stock de noms du lignage. Les 'noms de famille' reprennent le prénom du père (par exemple Kamau wa Maina, i. e. Kamau fils de Maina) et si un nom féminin suit leur prénom (Kamau wa Wanjiru, i.e. Kamau fils de Wanjiru, un nom féminin), l'évidence éclate au grand jour : l'enfant est issu soit d'un mariage femme-femme, soit d'une mère célibataire. Ainsi, les données historiques dont nous disposons confirment la forte similitude entre les mariages homme-femme et femme-femme qui semblent bien constituer une seule et même réalité dans l'imaginaire kikuyu : ils portent le même nom vernaculaire, le déroulement des fiançailles et du mariage suit le même cours, seuls les termes d'appellation entre les époux ou avec les descendants changent. Cependant, un élément biologiquement nécessaire apparaît : le géniteur.

Le Géniteur

Continuons avec Louis Leakey qui détaille le processus matrimonial :

Meanwhile, a hut for the young bride was being built, and when the girl moved in for the consummation of the marriage by ceremonial sexual intercourse, this sacrifice was performed by a man of the husband's age-group, chosen by the female husband to act for her.²² [...] After the pair of ceremonial sex acts has taken place twice, [...] the man who had acted on behalf of the female husband ceased to have anything to do with the bride. Her female husband then sent for her and asked her what man she would like as her physical husband for the rest of her life, and the girl chose a man for herself. Usually this man was already married and had a home of his own elsewhere. Having been thus chosen, he told his own wife or wives of the arrangement [...]. Girls were usually perfectly willing to be married by rich widows in this way, for they had a physical husband of their own choosing, and the

prospect that every son they bore would become the inheritor of large flocks and possessions. The physical husband of a widow's wife had, of course, no authority whatever over the children or over his physical wife's property when the female husband died. His part was simply that of a physical father.²³

Il apparaît donc qu'au Kiambu, au sud du pays kikuyu où Leakey a rencontré ses interlocuteurs au début des années 1930, la femme-épouse disposait alors d'une grande liberté dans le choix du géniteur et que sa position était enviée.

Selon Tietmeyer qui conduisit son terrain à Kiambu, Murang'a et Nyeri au milieu des années 1980, aux temps précoloniaux, la femme-époux choisissait souvent le géniteur, parfois parmi ses parents ou ceux de son mari défunt, mais la femme-épouse était également consultée et pouvait parfois proposer des hommes de son choix. Ce géniteur est nommé le 'porteur d'épée', *mwenda rūhio*, car il était censé ne posséder que son épée et ne pas disposer de terre, ce qui en faisait un *mūhoi* (dépendant généralement pauvre).²⁴ Cette appellation soulignait que son rôle ne relevait en rien de la paternité sociale et se limitait à sa paternité biologique. En effet, le premier élément devant permettre d'entamer les différentes étapes vers l'accomplissement personnel était bien la possession de terre, alors que le dépendant ne jouissait que de droits d'usage plus ou moins étendus. Cette stricte limitation à la paternité biologique, bien qu'elle ne nous dise rien sur les liens affectifs qui pouvaient lier le géniteur aux enfants de la femme-épouse, est confirmée par Price : 'The genitor(s) of children born to the wife do(es) not assume the role of father, nor do(es) they (he) have any rights or responsibilities in relation to the children.'²⁵

Aujourd'hui, il ne semble plus que la femme-époux intervient dans le choix du géniteur, ce qui est également confirmé par d'autres situations ethnographiques.²⁶ D'ailleurs, il ne s'agit parfois pas d'un seul géniteur et la femme-épouse dispose de la liberté de choisir différentes personnes pour remplir ce rôle et d'avoir ainsi des enfants de plusieurs géniteurs différents : 'Fréquemment, la femme-épouse avait des enfants de plusieurs hommes différents. Je n'ai connu que quatre femme-épouse [sur 14] qui avaient eu plusieurs enfants du même homme.'²⁷ L'auteure continue en précisant que, lorsqu'elle demande aux femmes-époux ce qu'elles pensent de ce comportement, leurs réponses soulignent la crainte de voir leur femme-épouse divorcer ou s'enfuir avec leur amant.

Les Relations entre les Épouses et avec leurs Descendants

Une certaine confusion règne dans la littérature quant aux termes d'appellation au sein d'un mariage femme-femme kikuyu. En aucun cas semble-t-il, la femme-époux est appelée par le terme de 'mari', la relation entre les deux femmes s'inscrivant dans une relation de type belle-mère/belle-fille avec les termes d'appellation idoines, cela bien que la position de la femme-épouse corresponde à celle d'une épouse d'un mariage hétérosexuel, même si elle dispose souvent d'une grande liberté sexuelle et obtient un statut socioéconomique aisé.²⁸ Quant aux enfants, ils considèrent la femme-époux comme une grand-mère maternelle et la femme-épouse comme leur mère.²⁹ Ceci est confirmé par Tietmeyer, qui précise toutefois que cette relation est en quelque sorte ambiguë : d'un côté, les enfants voient la femme-époux comme une grand-mère et s'inscrivent dans une relation affective chaleureuse; d'un autre côté, celle-ci occupe bien la fonction de père qui finance les frais de scolarité, de santé, etc., et ils en respectent l'autorité de

cheffe de famille.³⁰ Lors des entretiens que nous avons conduits à Kabete, Murang'a et Nyeri entre 2019 et 2023, cette ambiguïté s'est également manifestée : dans la plupart des cas, les enfants appelaient la femme-époux 'cucu' (grand-mère), alors que la femme-épouse la nommait 'mère', ce qui ne se produit jamais au sein d'un couple homme-femme.

Toutefois, ces termes d'appellation pouvaient varier selon les cas. Dans la vallée du Rift, Njambi et O'Brien affirment que :³¹

[The women] consistently referred to each other using the terms *mutumia wakwa* and *muka wakwa*, which when used by these women translates as 'co-wife,' or *muiru wakwa*, which translates as 'partner in marriage,' indicating the mutual respect and relative equality between them. While most women in our study who initiate the marriages tended to be women with social influence and/or relatively greater material wealth, within the marriages both women interpreted their relationship as semiotically and materially equal. Furthermore, women in our study rejected any male-association with their position of initiator of the marriage. None of the women interviewed indicated that they aspired to be like 'males'.³²

Il n'y a donc aucune confusion entre le genre et le sexe dans ce type de mariage, en dépit du fait que les époux soient deux femmes et reprennent généralement les fonctions et les rôles d'un époux et d'une épouse. En outre, comme le soulignent Njambi et O'Brien, ce type de mariage présente également des relations affectives fortes entre les deux épouses, ce qui peut être une des raisons qui président à cette union et qu'il ne faut pas confondre avec des relations homosexuelles.

Le Droit kenyan et le Mariage Femme-Femme

Même si le mariage femme-femme fut condamné très tôt par la plupart des Églises missionnaires au Kenya, ni l'État colonial ni l'État indépendant ne le rendirent illégal. L'on imagine la réaction des missionnaires face au mariage femme-femme au début de la colonisation : elle oscillait entre incompréhension et rejet. Les Églises missionnaires expulsèrent les membres de telles familles des sacrements, ce qui contribua à la perte de popularité de ce mariage.³³ Au début des années 1990, les Églises kenyanes – comme en Tanzanie d'ailleurs – continuaient d'interdire l'accès aux sacrements aux femmes d'une telle union et refusaient de baptiser leurs enfants :³⁴

Recent baptism guidelines from the Catholic Church in Kenya include their policy on, in their words, "women who 'marry' other women": In regard to this traditional practice, the first step is to insist that this arrangement be given up completely and that meantime [*sic*] all those involved, plus any other persons directly responsible for the arrangement, be denied the sacraments. After the women have separated completely, each one will be helped separately and any infants will be baptised.³⁵

Aujourd'hui, la situation n'a guère changé et les enfants issus de ces unions ne peuvent toujours pas – sauf exceptions – recevoir le baptême, tandis que les épouses ne peuvent participer à la communion : 'The practice is regarded as sinful by the church, because it means children will be born in an arrangement regarded as adultery. Even the children born in this arrangement are not regarded as legitimate in the church'.³⁶ L'auteur continue en soulignant les souffrances qu'une telle attitude peut susciter :

The study [among Nandi woman-woman marriage] also demonstrated that many women and children go through gruelling experiences in their churches [...] they are treated either too cautiously, or in demeaning ways, which make them either endure their church membership or leave church completely.³⁷

Pourtant, ce type de mariage fut toujours reconnu légalement comme un mariage ‘coutumier’ ou ‘traditionnel’ : ‘For there to be a valid customary marriage, there must be at least four essential elements. These are: capacity, consent, payment of marriage consideration, and cohabitation.’³⁸ Ainsi, pour autant que ce type d’unions remplisse ces quatre conditions et soit reconnu comme tel par le voisinage ou la communauté dans laquelle vit le couple, ce mariage ne posait pas de difficultés particulières aux autorités coloniales britanniques. Toutefois, Kareithi précise que :

The East African Marriage Ordinance which was passed in 1902 provided that any native who was married under the Ordinance would not be subject to customary law, which meant that they had to adhere to the rules of English marriage, including monogamy.³⁹

Ainsi, la seule reconnaissance légale de ce mariage se trouvait bien dans la coutume, ce qui reste le cas jusqu’à aujourd’hui. En dépit de tentatives de proposer une loi sur le mariage dès 1967, le nouvel État indépendant reprit purement et simplement la législation coloniale en la matière.⁴⁰ Il fallut attendre la nouvelle constitution de 2010 qui ouvrait la possibilité d’une réforme du droit du mariage pour en voir la concrétisation dans la loi de 2014.

Ainsi, la Constitution de 2010 affirmait que : ‘The definition of marriage [...] provides that it is a voluntary union between a man and a woman’, ce qui semblait interdire le mariage femme-femme.⁴¹ Or, quatre ans plus tard, la loi sur le mariage reconnaissait cinq formes légales de mariage : chrétien, hindou, civil, musulman et coutumier, les deux derniers acceptant la polygamie. Pour le mariage coutumier, la loi de 2014 précisait que :

On the provisions of customary law, the Act provides that recognition of customary law is based on the customs of one or both parties. This is an explicit provision and binds the court to the recognition of customary marriages. It provides for the payment of a dowry [la compensation matrimoniale (bridewealth)] where the customs require it and concede that a token amount is a sufficient proof of marriage.⁴²

La reconnaissance du mariage coutumier ouvrait ainsi la voie à la reconnaissance du mariage femme-femme et c’est dans cette brèche que s’engouffrèrent les juges lorsqu’ils furent appelés à juger des questions de divorce ou d’héritage des terres dans des cas de mariage femme-femme.

Pourtant, la jurisprudence kenyane n’a pas attendu la nouvelle constitution pour déterminer la légalité du mariage femme-femme. [En 2008, un juge]

was persuaded that in Kikuyu custom, woman-to-woman marriage did exist, however, certain criteria had to be followed to ensure the validity of the marriage. These were that the woman undertaking the marriage had to be a childless widow and that the purpose of undertaking the marriage was to beget progeny for the deceased husband.⁴³

Ainsi, la jurisprudence kenyane avait déjà reconnu ce type de mariage et la nouvelle constitution ne modifia pas la pratique des juges, en dépit de son article 45(2) déterminant que le mariage constituait l’union d’un homme et d’une femme.⁴⁴

La jurisprudence continua de préciser les conditions nécessaires à la reconnaissance légale du mariage femme-femme – reconnaissance essentielle dans les conflits de succession et d'héritage – en confirmant en 2013 l'exigence du paiement de la compensation matrimoniale.⁴⁵ Les nombreux cas juridiques étudiés par Kareithi, ainsi que les dizaines d'articles de presse que nous avons collectés, montrent que son sort ne diffère guère des autres types de mariages : contestation sur les conditions du divorce, partage de l'héritage foncier, reconnaissance des enfants comme héritiers légitimes, etc. En outre, dans une réponse à un rapport du Comité des Droits de l'Homme en 2006, le gouvernement du Kenya affirmait :

Depending on the customs involved, woman to woman marriages are also valid but these have different arrangements from same sex marriages as practiced in other countries. These are commonly practiced by wealthy women who are not able to get children and so they either marry a woman who already has children of her own or encourage her to get children who will then belong to the barren woman. These marriages are seen as a way of obtaining e.g. sons who may not be available to single women through adoption.⁴⁶

Ainsi, le droit kenyan prend bien soin de distinguer le mariage femme-femme coutumier d'un mariage homosexuel qui reste interdit au Kenya, comme ailleurs en Afrique de l'Est. En outre, ce dernier reste très fortement rejeté par la grande majorité de la population kenyane qui s'offusque à l'idée de sa possibilité légale. C'est d'ailleurs cette potentielle confusion entre le mariage femme-femme kikuyu et un mariage lesbien qui rendit – dans les alentours de Nairobi – la quête d'interlocutrices fort compliquée au début de notre recherche.

Les Raisons du mariage Femme-Femme

Comme pour nombre de pratiques sociales, les raisons que l'anthropologue peut donner au mariage femme-femme sont multiples, mais en premier lieu, il convient d'entendre ce que nous disent les femmes qui se trouvent dans cette situation :

The women initiating these marriages pursued various objectives: companionship to appease loneliness, to be remembered after death, to have children to increase the vibrancy of the household, to fulfil social obligations in accordance with indigenous spiritual beliefs, and not least to avoid direct domination by male partners in a strongly patriarchal society, including men's control of both the women's behaviour and household finances.⁴⁷

On le voit, bien que ces propos ne mentionnent pas explicitement les questions d'héritage des terres, ces auteurs recurent des raisons fort variées pour expliquer ce type d'union.

L'importance de la dation du nom – donc du souvenir – revient dans de nombreux textes au détour d'un récit, comme un interlocuteur de Mackenzie le précise au milieu des années 1980 :⁴⁸

[An elderly man:] If, for example, Kamande's mother [i.e. my wife] doesn't have a son, but only you, a daughter who will marry and go away, that will be the end of our name. If we wish to retain our name, we can marry a girl and have her here and she can bear children with whoever she wishes. After our death, she would keep everything. Nobody could get this from her. Or, a woman could marry a girl after the death of her husband.⁴⁹

L'auteure précise ailleurs l'usage qui pouvait être fait par les veuves de ce mariage, afin de maintenir leur position au sein du lignage de leur époux décédé, souvent menacée par les frères ou neveux de son mari :

If a woman were of childbearing age, she could invite a [dependent] to stay with her, any children resulting from the relationship belonging to the widow's deceased husband's lineage. [...] A woman could thereby either increase her husband's lineage or, where she had previously no sons, ensure its survival. [...] males born from the relationship could thwart the ambitions of the deceased husband's kin who wanted to claim land on the basis of customary inheritance. As with a female husband, the pressure to prevent this practice through the much more common leviratic marriage became intense as the struggle over land became more bitter.⁵⁰

Ainsi, deux éléments au cœur de l'éthos kikuyu président à ce type d'union : préserver les noms du lignage et garantir la propriété de la terre (*gĩthaka*). Le mariage femme-femme permettait donc de remplir l'impératif catégorique kikuyu de la dation des noms du lignage et la récurrence de cette thématique dans les récits et les textes autobiographiques laisse entendre que l'aspect symbolique des noms précède la sécurité foncière ... tout au moins dans l'imaginaire kikuyu. Toutefois, il paraît bien difficile – et sans doute inutile – de vouloir distinguer ces deux éléments censés expliquer les raisons du mariage femme-femme à l'anthropologie.

L'importance des descendants est encore soulignée par Tietmeyer qui affirme que, sur les dix-huit cas étudiés, seules deux femmes-épouses n'avaient pas d'enfants à leur mariage. Ainsi, outre la sécurisation de la propriété foncière et la dation des noms, le mariage femme-femme offre une perspective de 'resocialisation' des mères célibataires ou divorcées en leur donnant le statut respectable d'épouse légitime.⁵¹ Un fait confirmé par Njambi et O'Brien et résumé par l'une de leurs interlocutrices qui affirme : 'If I were to die even as we speak, that would be the end of it. I would be completely forgotten. No one would ever mention my name. That is simply because there would be no one to carry on my name.'⁵² Bien que Tietmeyer affirme que l'ordre de la dation des prénoms suivait la règle kikuyu (le premier garçon reçoit le prénom du père du père, le deuxième celui du père de la mère, les oncles suivent ensuite et cette règle s'applique également aux filles), elle précise pourtant que la première fille est nommée selon la femme-époux et non pas selon la mère de la femme-époux, alors que le premier garçon reçoit le prénom du mari de la femme-époux et non pas, comme le veut la coutume, celui du père du mari.⁵³ Ce détail renforce encore le rôle de grand-mère que joue la femme-époux et brouille encore plus son statut de père/grand-mère.

Outre les obligations inscrites dans l'éthos kikuyu, il convient de revenir sur deux autres raisons mentionnées dans la littérature : d'une part, l'importance des émotions et des relations affectives – et non pas sexuelles – qui unissent les deux épouses ; d'autre part, le souci d'éviter la domination masculine au sein du couple. Le premier élément n'apparaît que peu dans la littérature anthropologique et seuls Njambi et O'Brien, ainsi que Starace le signalent et il convient de ne pas le sous-estimer comme le confirment nos entretiens. Le deuxième élément paraît tout aussi important, en particulier dans le cadre actuel des relations homme-femme au Kenya. Nombre de jeunes femmes, disposant souvent d'un important capital scolaire, refusent de se marier, afin de ne pas se retrouver dans une relation conjugale fortement patriarcale.⁵⁴ D'autres voient miroiter la perspective d'un mariage une fois prouvée leur capacité reproductive

et se retrouvent souvent mères célibataires.⁵⁵ Pour ce nombre – apparemment – croissant de femmes, le mariage femme-femme peut présenter une perspective séduisante qui leur permet de disposer d'une 'relative freedom from male control, which appears to be built into Gikuyu woman-woman marriages.'⁵⁶

Ethnographie du Mariage Femme-Femme

Après plus de cinq mois de terrain répartis sur quatre ans (2019–2023), nous avons identifié une trentaine de personnes se trouvant dans des mariages femme-femme dans les environs de Nairobi. La majorité d'entre elles a refusé de nous accorder un entretien, ce qui nous a conduits à poursuivre nos recherches dans les régions de Nyeri et de Murang'a, hors de la capitale. En effet, une des raisons avancées par les proches pour justifier ce refus était la crainte de nous voir considérer ces unions comme des partenariats lesbiens, interdits par les lois kenyanes qui bannissent les unions homosexuelles. Or, cette crainte face à une possible confusion paraissait être un phénomène essentiellement urbain, dans des lieux où le thème de l'homosexualité était souvent débattu, alors qu'en zone rurale, les mariages femme-femme ne semblaient pas souffrir d'une telle suspicion.

Nous avons également rejoint des groupes WhatsApp et YouTube évoquant les 'traditions' kikuyu, sans rencontrer plus de succès, bien que l'existence de la pratique y soit confirmée, en particulier en zone rurale.⁵⁷ Certains jeunes participants associaient cette pratique au lesbianisme et s'élevaient contre son existence en pays kikuyu, avant d'être contredits par d'autres qui soulignaient que le mariage femme-femme faisait bien partie des 'traditions' kikuyu. Or, toutes les femmes dans ce genre d'union que nous avons approchées étaient âgées de plus de soixante ans – tout comme les exemples évoqués dans les groupes YouTube et WhatsApp – et étaient souvent nées dans les années trente ou quarante du vingtième siècle. Il semble donc que le mariage femme-femme ne se pratique plus guère aujourd'hui. Une autre raison invoquée par nos interlocutrices était l'augmentation des possibilités légales d'adoption – ainsi que les nouvelles formes de procréation assistée – qui rendraient le mariage femme-femme caduque : 'because we live near Nairobi, where people have gone to an extent of adopting your culture of adoption. That's why those marriages are becoming very few, and few and few. Because we have so many people who are adopting.'⁵⁸ Toutefois, cela ne nous interdit pas de nous pencher sur un exemple de cette pratique, tout en la replaçant tout d'abord au sein d'un mariage 'classique', mais quelque peu complexe.⁵⁹

Près de Nyeri, en début d'après-midi, nous rencontrons Abi, une camarade d'étude de notre assistant de recherche dans le petit magasin où elle se trouve de permanence au 'shopping center'. Elle nous présente au propriétaire, puis nous nous rendons dans sa famille dans un village proche : elle avait pris congé pour l'après-midi. Nous apportons de la farine, du thé et du sucre et buvons du chai, puis mangeons du riz et un mélange de côtes de bœuf et de sukuma wiki (chou frisé), suivi d'une tasse d'eau chaude aromatisée :⁶⁰ l'hospitalité kikuyu. Ambiance très agréable, toute la famille semble passionnée par l'histoire de Cucu, la grand-mère d'Abi – aux oreilles percées et pas recousues – qui nous raconte son mariage, alors que tout le monde écoute attentivement (la mère d'Abi, Abi, son frère et sa sœur).⁶¹ Le père arrivera plus tard pour nous souhaiter la bienvenue. Nous visitons la propriété, une longue bande de terre qui rejoint la rivière bordée d'une forêt au fond du ravin qui s'abaisse en pente douce. Le père nous enjoint à cueillir

quelques feuilles de thé dans les hauteurs. Ensuite, nous descendons vers la rivière en croisant des cultures vivrières : pommes de terre, maïs, patates douces, etc. L'endroit correspond à l'idéal kikuyu du propriétaire terrien : une terre relativement vaste et fertile, des cultures variées associant les plantes vivrières aux cultures de rente, une source d'eau disponible. Finalement, nous prenons le thé avant de repartir avec le père d'Abi que nous déposons à Nyeri, vers 15h30. L'histoire que Cucu nous raconte souligne toute la complexité des unions en pays kikuyu, que ce soient les questions du paiement de la compensation matrimoniale, de la polygynie, de l'héritage de la terre du lignage ou les incertitudes de la vie et les décès précoces. Certes, le récit du mariage de Cucu ne concerne pas seulement une union femme-femme, mais il permet de les contextualiser dans le cadre plus général du mariage et montre que les impondérables – conflits intergénérationnels, de couple, accidents, décès, etc. – affectent tous les types d'union.

Cucu est née en 1932, dans la région de Nyeri dans une famille d'obédience AIPCEA.⁶² Elle se mariera peu après 1950 avec Ndiritu dont elle aura un fils qui décédera en 2020 à Nairobi. Son époux la quittera dans les années 1970 pour se rendre à Nairobi et y travailler. Nous apprendrons plus tard qu'il s'était fâché avec son père qui l'accusait – avec raison, laisse entendre Cucu – de lui avoir volé la moitié de ses chèvres pour les vendre à un marchand. Après quelques années sans nouvelle de Ndiritu, Cucu apprend soudain qu'il est décédé abruptement à Nairobi, renversé par un taxi, ce qu'elle comprend comme la réalisation d'une malédiction paternelle (*kĩrumi*). Mwai, le père de Ndiritu propose alors à Cucu de devenir son épouse, mais refuse de payer une nouvelle compensation matrimoniale, arguant qu'il l'avait déjà payée pour son fils... Celle-ci se sent humiliée par cette proposition qu'elle refuse fermement, en dépit des pressions exercées par sa propre famille – celle-ci craint de devoir rendre la compensation matrimoniale, comme cela se fait habituellement en cas de divorce – qui cherche à la contraindre à accepter ce remariage. Plus tard, son père soutint sa décision de refuser de porter les enfants du père de son époux défunt, car cela pourrait être considéré comme incestueux et donc tabou (*mũgiro*), et pourrait entraîner une souillure (*thahu*) dangereuse et funeste. Mwai, le père du mari décédé de Cucu refusa de reprendre la compensation matrimoniale qu'il avait versée, ce qui autorisait ensuite le remariage de Cucu, mais sans compensation matrimoniale.⁶³ En effet, si elle avait été payée une fois et que les parents de l'époux refusaient de la reprendre, ils ne pouvaient alors plus en exiger en cas de remariage et les enfants issus de ce remariage n'étaient pas nommés selon la coutume kikuyu du 'retour' des noms du lignage de l'époux.⁶⁴ Finalement, Cucu quittera la région où vivait son beau-père pour rejoindre sa propre famille et passera sa vie au lieu où nous nous trouvons.

Ce récit de vie souligne la fragilité des unions matrimoniales, en dépit du versement de la compensation matrimoniale censée les renforcer.⁶⁵ Il montre également l'importance de la compensation matrimoniale dont le versement garantit l'appartenance des enfants issus de cette union au lignage de l'époux, ce qui autorise la dation des noms de ce lignage. Le remariage proposé par le beau-père de Cucu s'inscrit sans doute dans les dynamiques propres à la compensation matrimoniale, mais évoque également la pratique de l'héritage des veuves – le lévirat –, qui n'apparaît pourtant guère dans la littérature ethnographique évoquant les Kikuyus.⁶⁶ Toutefois, cette pratique est apparue à plusieurs reprises dans nos entretiens, ce qui montre la porosité des 'traditions' et la fragilité des supposées 'ethnies'.⁶⁷ En outre, l'interprétation des événements qui conduisirent au

décès de l'époux de Cucu souligne la persistance de la cosmogonie kikuyu, où les notions de souillures, de malédictions ou d'interdits restent bien présentes, en dépit de la conversion généralisée au christianisme depuis plusieurs générations. Gardons ceci à l'esprit avant de nous tourner vers la suite du récit de Cucu où apparaît le mariage femme-femme.

Cucu nous raconte ensuite que la fille de son frère – sa nièce Margareth – rejoignit, à la fin des années septante, le domicile d'un ami proche du frère de Cucu – Kibiri – qui accepta de lui 'donner' sa fille Margareth, sans exiger le paiement de la compensation matrimoniale en raison de leur amitié. Finalement, c'est le fils de la deuxième épouse de Kibiri qui épousa Margareth et lui donna une fille qu'elle nomma Wangari en l'honneur de la mère de Kibiri, comme le veut la coutume kikuyu du 'retour' des noms. Lorsque leur couple commença à se décomposer et que Margareth voulut rentrer chez elle, la première épouse de Kibiri, Esteri décida de l'épouser, car elle n'avait pas mis au monde d'enfant et paraissait donc stérile. Cette absence d'enfant rendait son union bien fragile face à ses deux coépouses à la descendance nombreuses.⁶⁸

Esteri décida donc de recourir à l'échappatoire du mariage femme-femme pour asseoir sa position au sein du lignage de son époux. Celui-ci accepta d'autant plus facilement qu'il appréciait l'endurance et la qualité du travail de Margareth et négocia avec son père (le frère de Cucu) le fait que, si Margareth avait d'autres enfants, ceux-ci seraient considérés comme les enfants d'Esteri. Cette dernière espérait apporter ainsi un héritier au lignage grâce à sa nouvelle épouse – elle l'appelait 'ma femme' (*mūtumia*) – et éviter ainsi de risquer la répudiation par son mari ou, après son décès, d'être chassée par les enfants de ses coépouses ou les frères de son mari. Effectivement, cette potentielle répudiation n'était pas rare pour les femmes dans sa situation, comme le soulignent les différentes autobiographies décrivant le quotidien au cours de la colonisation britannique.⁶⁹

Lorsque les enfants des deux coépouses d'Esteri grandirent, ils prirent conscience que, si Margareth donnait la vie une nouvelle fois, Esteri pourrait alors hériter d'une partie des terres de Kibiri en tant que première épouse : ils commencèrent à harceler Margareth, avec le soutien des pasteurs de l'AIPCEA qui considéraient le mariage femme-femme comme arriéré (*backwards*) et comme une 'coutume' opposée au christianisme. Finalement, Margareth se résigna à abandonner le foyer d'Esteri et à rentrer dans sa famille, où elle se remaria et eut d'autres enfants avec son nouvel époux, alors que les enfants de deux coépouses d'Esteri héritèrent de sa part au décès de Kibiri.

Après les heurs et malheurs du mariage de Cucu, ce dernier récit montre que les difficultés matrimoniales ne concernent pas seulement les mariages homme-femme, mais que les mariages femme-femme sont également touchés, comme le soulignent les nombreux articles de presse relatant les divorces de mariages femme-femme qui se retrouvent devant la justice kenyane. En outre, il nous rappelle que les enjeux fonciers restent au cœur des conflits intrafamiliaux et que la quête – ou la crainte – d'un héritier peut susciter bien des conflits familiaux et conduire à la répudiation – ici informelle, mais bien réelle – des veuves. En dernier lieu, il éclaire la fragile position des femmes sans fils au sein d'unions polygynes, car comme le disait l'un de nos interlocuteurs :

We believed that when you have a baby boy your family is going to move on because [...] when a girl is married, she is going to continue her everything on the other side of the family. So, she's not going to be counted on this side of the family. [...] So, we believe that when a

girl get married the business is over. [...] But a boy is going to remain here forever. So, he is going to continue with the family process more than a girl. So, that's why we believe that it's very good to have a boy.⁷⁰

On le voit, les filles sont considérées comme de passage dans leur propre famille, en attente de la quitter pour rejoindre la famille de leur époux. Toutefois, la situation semble se modifier aujourd'hui avec toujours plus de pères qui donnent – en accord avec la loi kenyane – une part de terre à leur fille. Ils justifient cela en mentionnant l'augmentation du taux de divorces, considérant que cette part d'héritage représente une forme de sécurité pour l'avenir de leur fille.⁷¹

* * *

Dans les environs de Nyeri, nous rencontrons Mũthoni en 2023, une ancienne nonne dans un couvent près d'Othaya. Paul, notre assistant de recherche, la connaissait comme une voisine solitaire qui ne parlait que peu et passait son temps à faire paître ses quelques chèvres et moutons aux alentours, tout en priant à l'aide de son rosaire. Elle vivait dans une petite maison divisée en chambres minuscules qu'elle louait pour gagner quelque argent. Mũthoni nous accueille avec réticence en nous annonçant qu'elle ne parlait pas, mais consacrait son temps à la prière et ne recevait personne. Grâce à l'entregent de Paul, elle finit par accepter de nous conter brièvement son histoire et Paul la complètera ensuite au moyen des diverses discussions qu'il avait eues avec sa voisine.

Mũthoni est née au début des années 1920 dans la région de Nyeri où elle connut des missionnaires Consolata qui l'avaient fascinée par leur bonté. Au début des années 1940, elle décida de rejoindre un couvent de sœurs qui avaient fait le vœu de silence aux environs d'Othaya. Ainsi, Mũthoni choisit de passer une vingtaine d'années isolée dans ce couvent où les seules paroles qu'elle pouvait prononcer étaient des prières rythmées par son chapelet. Tout contact avec l'extérieur était interdit, les repas leur parvenaient à travers une porte coulissante : les sœurs vivaient ainsi en un vase clos dédié à la prière. Après une dizaine d'années, Mũthoni prononça ses vœux perpétuels pour consacrer le reste de sa vie à la prière. Toutefois, suite à des problèmes de santé et une ligature des trompes de Fallope, elle subit ensuite une des premières ablations de l'utérus pratiquées au Kenya, ce qui l'éloigna encore plus d'éventuels désirs sexuels, nous précise-t-elle. Au milieu des années soixante, elle se sentait vivre dans le péché après la ligature des trompes de Fallope : Dieu ne nous autorisait pas à modifier le corps qu'il avait créé. Elle reçut alors une vision l'enjoignant à quitter cette vie de recluse pour remplir sa mission de femme : avoir des enfants pour perpétuer son nom. Après sa ménopause, elle décida donc d'épouser une jeune femme qui lui donnerait des enfants. Le père de Mũthoni lui procura du bétail pour payer la compensation matrimoniale et la soutint dans ses démarches maritales. En dépit de l'étonnement et de la réprobation de ses voisins, elle trouva une épouse qui lui donna deux filles et un garçon entre 1975 et 1980, avec un géniteur choisi par Mũthoni.

Malheureusement, les frères de Mũthoni lui proposèrent leur aide pour garder ses bêtes et finirent par s'enfuir avec la totalité de son troupeau. À la suite de ce vol, la femme-épouse de Mũthoni – dont les enfants étaient adultes – l'abandonna et Mũthoni se retrouva seule, avec très peu de contacts avec ses enfants qui rejoignirent

le lignage de leur mère. Depuis lors, elle vit chichement avec ses poules et l'argent qu'elle reçoit de ses deux locataires.⁷²

On retrouve dans ce récit de vie poignant bien des thèmes qui nous occupent ici. En dépit de sa vocation religieuse, Mũthoni poursuit une des voies à l'accomplissement personnel kikuyu : avoir des enfants et perpétuer les noms du lignage. En raison de son âge et des opérations subies, elle ne pouvait espérer trouver un conjoint et porter ses enfants et, avec le soutien de son père, elle considéra donc le mariage femme-femme comme un moyen de passer certaines étapes de l'accomplissement personnel d'une femme kikuyu. Ensuite, les querelles intrafamiliales se présentent sous la forme du vol de son troupeau par ses frères et le départ consécutif de sa femme-épouse qui l'abandonne à son sort. Enfin, l'on discerne qu'au début des années 1980, le mariage femme-femme suscitait déjà une certaine consternation, voire l'opprobre.

* * *

Dans les environs de Nyeri, nous rencontrons Njeri, accompagnée par son petit-fils et sa sœur : la veuve de Wambui. Née en 1920 et décédée en 1991, Wambui travaillait dans les années cinquante et soixante comme infirmière et sage-femme à Nanyuki, dans un régiment des *King's African Rifles* de l'armée anglaise. Femme célibataire, Wambui savait se faire respecter parmi les soldats : elle se comportait comme eux, buvait des bières avec les hommes de la caserne et était respectée par ses frères d'armes. Au cours des années, elle avait acquis la réputation d'être une femme forte avec qui il valait mieux ne pas se fâcher : 'She was aggressive like a man [...] she was no joke. [...] She was of a great heart.'⁷³ Au cours de la guerre civile (1952–1956), elle volait des chargeurs et des médicaments qu'elle cachait dans ses vêtements et qu'elle transmettait aux Mau Mau du Mont Kenya.⁷⁴ À la fin des années 1950, elle pria son père de lui trouver une épouse et celui-ci demanda au père de Njeri – née au début des années 1930 – de lui donner une de ses nombreuses filles, comme le précise Njeri : 'Her father asked my father. Because you have so many girls, why don't you give my daughter one of them to be her child.'⁷⁵ Wambui paya la compensation matrimoniale, grâce à l'argent qu'elle avait gagné et épousa Njeri: elles vécurent d'abord à Nanyuki, avant de recevoir un lopin de terre près de Kikuyu, puis finalement de s'installer dans la région de Nyeri en 1963. Njeri lui donna plusieurs enfants avec un homme que Wambui choisit comme géniteur et lorsque les garçons furent en âge de se marier, Wambui se chargea de négocier la compensation matrimoniale pour ses fils. En effet, Wambui se comportait comme un homme et ne parlait guère aux femmes : 'She never came about to mention any woman. She could mention men; talk to a man, [...] she was [...] behaving like any other ordinary man.'⁷⁶ L'histoire de Wambui dévoile une autre facette du mariage femme-femme, celle d'une femme indépendante âgée d'une quarantaine d'années qui décide de fonder une famille au moyen de ses économies et qui endosse, dans le quotidien, un rôle masculin : elle boit des bières avec les soldats en garnison qui la respecte profondément, incite son père à lui trouver une épouse, choisit le géniteur de ses enfants, ignore les femmes lors des rituels et négocie la compensation matrimoniale de ses enfants directement avec le père de ses futures belles-filles.

Les trois récits de vie que nous avons présentés ici (Cucu, Mũthoni et Wambui) illustrent différents aspects du mariage femme-femme en pays kikuyu que nous retrouvons dans la littérature ethnographique et les histoires de vie publiées au vingtième siècle. L'histoire de Cucu dévoile la complexité de la relation matrimoniale, que ce soit au sein d'un mariage homme-femme ou d'un mariage femme-femme. Dans le quotidien du vécu, ce dernier ne se distingue pas d'autres types de mariages, ancrés dans les naissances d'héritiers, la perpétuation des noms du lignage et de la propriété de la terre. Le récit de Mũthoni – l'ancienne nonne – paraît plus singulier, mais il souligne l'implication de sa famille qui accueille sans réserve son désir de devenir femme-époux : son père fournit le bétail pour le paiement de la compensation matrimoniale, comme il l'a fait pour ses fils. En revanche, l'histoire de Wambui peint la figure d'une femme célibataire, forte et indépendante, qui décide de son propre chef d'épouser une femme qui lui donnera des enfants en payant la compensation matrimoniale, passant ainsi différentes étapes de l'accomplissement personnel inscrit dans l'éthos kikuyu.

Conclusion

Étudier le mariage femme-femme en pays kikuyu nous indique que – paradoxalement – ce type d'union ne présente pas une forme d'échappatoire à des femmes lesbiennes, mais renforce une représentation patrimoniale et inégalitaire des relations homme-femme. En effet, cette union souligne la fragilité de la position des veuves ou des femmes sans enfants au sein du lignage de leur époux, puisqu'elle leur garantit une certaine stabilité. En outre, les femmes qui y recourent adhèrent à l'idéologie kikuyu qui accorde au stock de noms du lignage et à leur reproduction, ainsi qu'à la transmission de la terre du lignage une importance symbolique capitale.

Néanmoins, le mariage femme-femme apporte une éclatante confirmation au concept de genre. En premier lieu, cette union présente un exemple paradigmatique de la distinction entre sexe biologique et genre social. La position semi-publique du géniteur l'illustre bien : la fonction biologique de la reproduction lui est reconnue, alors que le rôle de père lui est interdit, bien que cela n'exclut pas des relations affectives entre les amants et avec les descendants.

En second lieu, comme le soulignait Beth Greene : 'The social construction of gender is taken to its limits within woman-marriage.'⁷⁷ En effet, l'exemple kikuyu montre que, si la femme-époux n'adopte pas toujours un comportement masculin – et ne reçoit que partiellement la reconnaissance sociale d'un tel statut – elle n'en occupe pas moins une position bien ambiguë. D'une part, elle a payé la compensation matrimoniale de son épouse et occupe – aux yeux de la communauté – la place de l'époux au sein du couple et – surtout – de 'père' face à 'ses' enfants légitimes. En fait, ce rôle de 'père' est lui-même ambigu, car les enfants considèrent la femme-époux à la fois comme un 'père' gagnepain et symbole de l'autorité parentale, ainsi que comme une grand-mère affectueuse et protectrice. D'autre part, la femme-époux ayant marié auparavant un homme dispose de la propriété foncière des terres de son lignage qu'elle pourra transmettre à ses enfants : si elle devenait veuve, elle ne craindrait plus que le lignage de son mari défunt cherche à la déposséder de sa terre. Toutefois, comme le rappelaient Njambi et O'Brien, cette position de genre 'masculine' face au groupe ou aux descendants n'interdit pas une riche vie affective entre les deux épouses, bien qu'elle soit – sauf exception –

dénuée de toutes relations homosexuelles. En outre, face aux personnes qui ne sont pas au fait que la femme-époux participe d'une telle union, celle-ci se comporte généralement comme une femme. Avec ce type d'union, nous sommes face à un genre 'fluide.'

Toutefois, le mariage femme-femme paraît avoir moins de succès qu'au début du vingtième siècle, lorsqu'il correspondait – grosso modo – à 3% des unions en pays kikuyu. En dépit des assauts des missionnaires et des Églises, dont certaines interdisaient les sacrements aux familles qui avaient des filles dans ce genre d'union, ce mariage a continué de se célébrer après l'Indépendance et jusque dans les années 1980, voire 1990. Aujourd'hui, nos interlocuteurs affirment qu'il ne se pratique plus et expliquent cela par la 'nouvelle' possibilité d'adopter des enfants ou de recourir à la procréation assistée. Si ces raisons peuvent expliquer en partie l'abandon de cette union, les campagnes contre l'homosexualité ont fortement contribué à la rendre impopulaire. En effet, les interlocutrices qui ont renoncé à nous rencontrer expliquaient leur refus par la crainte d'être confondues avec des lesbiennes. Cette peur semble moins présente dans les campagnes où ce type d'union paraît être toujours considéré comme faisant partie des coutumes kikuyus.

Approcher la thématique du mariage par cette pratique 'exotique' permet – grâce aux trois histoires matrimoniales présentées ci-dessus et confirmées par les autobiographies qui ont fleuri au vingtième siècle – d'éclairer les heurs et malheurs des unions en pays kikuyu :⁷⁸ proposition de remariage 'incestueux', décès subits, conflits matrimoniaux ou familiaux quant à l'héritage des terres du lignage. Ainsi, le mariage femme-femme présente l'une des ruses développées par les groupes sociaux pour pallier le péril de la stérilité.

Endnote

1. Njambi and O'Brien, "Revisiting "Woman-Woman Marriage," 14.
2. 'When H. O'Sullivan's article "Dinka Law and Customs" appeared in 1910, it was the first time that woman-marriage was recorded from the Southern Sudan. Four years later, in 1914, Northcote Thomas reported what he called a woman-husband in his Anthropological Report on Iba-Speaking Peoples of Nigeria. [In 1923,] J. Barton stated in his article "Notes on the Kipsigis or Lumbwa Tribe" that this "strange custom" was also rather frequent in East Africa. It was thereafter recorded from Southern Africa, where a total of nine of the ten groups which practised it belonged to the same Sotho division of the Southern Bantu.' Kjerland, "When Women Take Wives," 4.
3. Evans-Pritchard, *Some Aspects of Marriage and the Family*, 12–3; et Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage Among the Nuer*.
4. Herskovits, "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey," 338.
5. Ibid., 339–340.
6. Leakey, *The Southern Kikuyu before 1903*, 800–801. Pour un état des lieux du mariage femme-femme en Afrique, voir Greene, "The Institutions of Woman-Marriage in Africa"; Krige, "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu"; O'Brien, "Female Husbands in Southern Bantu Societies"; Cadigan, "Woman-to-Woman Marriage", et Kjerland, *When women take wives*.
7. Krige, "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu," 25.
8. Smith Oboler, "Is the female husband a man?," 75.
9. Greene "The Institutions of Woman-Marriage in Africa," 395. Selon O'Brien, ce type de mariage n'existe qu'en Afrique "Female Husbands in Southern Bantu Societies," 110. Selon Murray, Roscoe et Epprecht, 'In East Africa, female husbands have been mentioned among the Kuria, Iregi, Kenya, Suba, Simbiti, Ngoreme, Gusii, Kipsigis, Nandi, Kikuyu,

- and Luo. In Sudan, they occurred among the Nuer, Dinka, and Shilluk' *Boy-Wives and Female Husbands; Studies of African Homosexualities*, 255. Alors que Stephens nous apprend qu'une pratique apparemment similaire (-*perekezi*) existait parmi les 'Bantu North Nyanza speakers' – Stephens, *A History of African Motherhood : the Case of Uganda, 700–1900*, 51.
10. O'Brien, "Female Husbands in Southern Bantu Societies," 112–13.
 11. Voir pour les Igbo le travail d'Amadiume *Male Daughters, Female Husbands; Gender and Sex in an African Society*.
 12. Voir les analyses de Clark et Berman & Lonsdale sur cette somme ethnographique Clark, "Louis Leakey as Ethnographer," Berman and Lonsdale, "Louis Leakey's Mau Mau: a study in the politics of knowledge".
 13. Leakey, *The Southern Kikuyu before 1903*, 800.
 14. Droz, *Migrations kikuyus*, 200–210.
 15. Droz, "Circocision féminine et masculine en pays kikuyus".
 16. Lonsdale, "The Moral Economy of Mau Mau"; et Lonsdale, "Moral Ethnicity and Political Tribalism".
 17. Voir également Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 87.
 18. Leakey, *The Southern Kikuyu before 1903*, 800.
 19. Price, "The Changing Value of Children," 420.
 20. Njambi et O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 3.
 21. Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 90. Nous avons traduit ses citations de l'allemand.
 22. Les Kikuyus précoloniaux considéraient que de nombreux rituels devaient se conclure par une relation sexuelle censée 'purifier' les lieux ou les personnes de la souillure (*thahu*). Voir Leakey, *The Southern Kikuyu before 1903*, 812–13 i. al.
 23. Ibid., 800–1.
 24. Adam and Kuria *La terre en miettes*, 19; Mackenzie Land, *Ecology and Resistance in Kenya*, 32–33.
 25. Price, "The Changing Value of Children," 420.
 26. 'Aujourd'hui, le géniteur n'est que rarement choisi par la "femme active"' voir Tietmeyer *Gynaegamie im Wandel*, 70; aussi Smith Oboler "Is the Female Husband a Man?," 78; et Starace *She is My Husband*.
 27. Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 70.
 28. 'La relation "belle-mère-belle-fille" est comparable à la relation "femme-époux-femme-épouse". Les enfants considèrent la femme-époux comme la mère de leur mère soit leur grand-mère et la désignent ainsi. En même temps, elle est la personne détenant l'autorité dans leur famille. [...] La femme-épouse se soumettait à l'autorité de la femme-époux pour deux raisons : en premier lieu, elle provient d'une classe d'âge plus jeune ; en second lieu, la femme-époux avait payé sa compensation matrimoniale, ce qui signifiait qu'elle devait accomplir ses devoirs légitimes' Tietmeyer *Gynaegamie im Wandel*, 98; Une pratique similaire existe chez les Simbiti, un groupe de Kuria, voir Huber "Woman-Marriage"; et voir également Tietmeyer *Gynaegamie im Wandel*, 95 concernant le statut socio-économique.
 29. 'Children born in these marriages refer to the female husband as "grandmother."'; voir Price, "The Changing Value of Children," 420.
 30. Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 88.
 31. De nombreux Kikuyus ont migré depuis le centre du Kenya vers la Vallée du Rift après l'Indépendance (1963).
 32. Njambi et O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 16.
 33. Smith Oboler, "Is the Female Husband a Man?," 87.
 34. Starace, *She is my husband*; En général, les Églises chrétiennes refusent les sacrements à ces femmes et à leurs enfants. Toutefois, il peut y avoir des positions différentes selon les prêtres ou les dénominations et certains acceptent leur présence lors des services religieux.
 35. Kenya Catholic Bishops 1991, 21 cité dans Njambi and O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 18.

36. Lagat, "Effects of Religious Dissociation on Evangelization and Discipleship of Women," 159.
37. Ibid., 182.
38. Kareithi, "A Historical-legal Analysis of Woman-to-woman Marriage in Kenya," 4.
39. Ibid., 150.
40. Ibid., 148–58.
41. Ibid., 161.
42. Ibid., 162.
43. Ibid., 172.
44. Ce qui est confirmé par la loi sur le mariage de 2014 (Act 4); aussi Kareithi, "A Historical-legal Analysis of Woman-to-woman Marriage in Kenya," 1.
45. Ibid., 185.
46. Ibid., 226.
47. Njambi and O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 9.
48. Nous avons évoqué ailleurs cette thématique extensivement, voir Droz, *Migrations kikuyus*, 200–10.
49. Mackenzie, "Land and Territory," 96.
50. Ibid., 186.
51. Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 38–39.
52. Njambi and O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 10.
53. Tietmeyer, *Gynaegamie im Wandel*, 87.
54. Voir Spronk, *Ambiguous Pleasures; Sexuality and New Self-definitions in Nairobi*.
55. Voir Droz, *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire; Ethos, réalisation de soi et millénarisme*, 185–94.
56. Njambi and O'Brien, "Revisiting 'Woman-Woman Marriage'," 13.
57. L'un de ces groups, *Unduire wa Agikuyu* regroupait plus de 77,000 membres en 2021.
58. FK, 29/1/21 : 7. Une autre interlocutrice affirme : 'Woman-woman marriages today have been replaced by single mothers, adoption and surrogate mothers' (SE, 5/7/22: 23).
59. Précisions toutefois que ce récit n'a rien d'exceptionnel et résonne avec d'autres histoires de vie relatées au vingtième siècle. Voir par exemple Gatheru, *Child of Two World; A Kikuyu's Story*.
60. Du thé avec du lait et du sucre dont la proportion indique l'aisance de la famille : plus la quantité de lait et de sucre est importante, plus la famille affiche son opulence.
61. Les femmes kikuyus se faisaient percer les oreilles dans lesquelles elles introduisaient des médaillons de bois de plusieurs centimètres de circonférence et scarifier le mont de Vénus lors des cérémonies de circoncision féminine. Voir Davison, *Voices from Mutira: lives of rural Gikuyu Women*, Droz, "Circoncision féminine et masculine en pays kikuyus : rite d'institution, division sociale et Droits de l'Homme".
62. *African Independent Pentecostal Church in East Africa* (AIPCEA) voir Maupeu, "Identités ethniques et christianisme vernaculaire".
63. Précisons que la compensation matrimoniale s'inscrit dans une chaîne d'échanges interfamiliaux. Ainsi, si la mère d'une future épouse, n'as pas reçu de compensation matrimoniale lors de son mariage – ou qu'elle n'a été que partiellement payée – sa fille ne pourra pas exiger de compensation matrimoniale, ce qui est humiliant. Nous remercions Shelmith Wanjiru Ndungu pour ces précisions.
64. L'un de nos interlocuteurs nous affirmait en 2020 : 'The only name that we can change is baptism name. That's the only name that we change. But the custom [Kikuyu] name we don't change. And we can't. Because we believe that those ancestors they are going to come and start claiming something... start doing something' (FK). Cette affirmation confirme les dires de nos interlocuteurs sur le plateau de Laikipia entre 1993 et 1995 ; voir Droz, *Migrations kikuyus*, 200–211.
65. Leakey, *The Southern Kikuyu before 1903*. compare la compensation matrimoniale (*rũracio*) à une assurance mariage qui contraignait les époux à ne pas divorcer, en raison des difficultés à "rendre" les biens transférés entre les familles.

66. Leakey la mentionne, mais en précisant que cet ‘héritage’ n’impliquait aucun droit sur la sexualité de la veuve qui pouvait choisir ses amants selon son bon vouloir *ibid.*, 812. Toutefois, Mackenzie est l’une des rares auteures à le mentionner pour les Kikuyus *Land, Ecology and Resistance in Kenya, 1880–1952*, 32; 186., bien que la situation ne semble pas correspondre à un ‘héritage’ de veuves, mais plus à un remariage préférentiel.
67. Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition*; Ranger, “The Invention of Tradition Revisited”.
68. Selon les ‘coutumes’ kikuyus, seule la naissance d’un enfant garantissait la pérennité d’une union, ce qu’indiquait l’existence de deux termes pour évoquer des femmes mariées : Mũhiki pour les femmes mariées sans enfant et Mũtumia pour les femmes mariées qui ont donné la vie.
69. Voir par exemple Gatheru, *Child of Two World*.
70. FK, 29/1/21, 10–11.
71. Lockwood and Droz, “Unsettled Lineages”.
72. PNN 18/7/23 & MM 18/7/23.
73. W2W, 23/07/18, 35.
74. Le mouvement des Mau Mau (1952–6) correspond à une guerre civile intra-kikuyu et à un mouvement anticolonial. Voir par exemple Anderson, *Histories of the hanged*, Elkins, *Imperial reckoning*.
75. 23/07/18, 1211.
76. *Ibid.*
77. Greene, “The Institutions of Woman-Marriage in Africa,” 399.
78. Gatheru, *Child of Two World*; Karanja, *Founding an African Faith*; et Kariuki, *A Bishop facing Mount Kenya*.

Remerciements

Cécile Feza Bushidi[†], Shane Doyle, Marie-Aude Fouéré, Yonatan N. Gez, Janine Häbel, Hervé Maupeu, Nicolas Mabillard, Marianne Modak, Fenneke Reysoo, Rachel Spronk et Anne Thévenot ont, comme souvent, commenté une première version de ce texte : leurs critiques, toujours constructives, m’ont permis de l’améliorer, mais ses failles, éventuels manquements et autres erreurs restent de mon entière responsabilité. En outre, les commentaires des deux évaluateurs anonymes de la revue m’ont permis d’en clarifier l’argument et je les en remercie grandement.

Déclaration de divulgation

Aucun conflit d’intérêts n’a été déclaré pour cet article.

Financement

Ce texte est issu du projet de recherche ‘Self-Accomplishment and Local Moralities in East Africa’ (SALMEA, 10001AL_182304/ANR-18-CE93-0009-01) financé par l’ANR et le Fond National Suisse pour la recherche scientifique (FNS) (<https://salmea.hypotheses.org>). Nous avons conduit une trentaine d’entretiens sur cette thématique, avec l’aide d’un assistant de recherche et nous remercions ici Victor Maina et Paul Ndung’u pour leur aide précieuse et leurs traductions précises.

Bibliography

Adam, M., and M. Kuria. *La terre en miettes; Notes sur le système foncier traditionnel chez les Gikuyu*. Nairobi: Centre de recherches, d’échanges et de documentation; CREU-IFRA, 1991.

Amadiume, I. *Male Daughters, Female Husbands; Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 2015.

- Anderson, D. *Histories of the Hanged: Britain's Dirty War in Kenya and the End of Empire*. London: W&N, 2006.
- Berman, B., and J. Lonsdale. "Louis Leakey's Mau Mau: a Study in the Politics of Knowledge." *History and Anthropology* 2 (1991): 143–204.
- Cadigan, R. J. "Woman-to-woman Marriage: Practices and Benefits in Sub-Saharan Africa." *Journal Comparative Family Studies* 29, no. 1 (1998): 89–99.
- Clark, C. M. "Louis Leakey as Ethnographer: On The Southern Kikuyu before 1903." *Canadian Journal of African Studies* 23, no. 3 (1989): 380–398.
- Davison, J. *Voices from Mutira: Lives of Rural Gikuyu Women*. Boulder, CO; London: Lynne Rienner Publishers, 1989.
- Droz, Y. "Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu : rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme." *Cahiers d'Études africaines* 158, no. XL-2 (2000): 215–240.
- Droz, Y. "L'éthos du *mûramati* kikuyu ; Schème migratoire, différenciation sociale et individualisation au Kenya." *Anthropos* 95, no. 1 (2000): 87–98.
- Droz, Y. *Migrations kikuyus: des pratiques sociales à l'imaginaire; Ethos, réalisation de soi et millénarisme*. Neuchâtel et Paris: Institut d'ethnologie & Maison des sciences de l'homme, 1999.
- Elkins, C. *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*. New York: St. Martin's Press, 2005.
- Evans-Pritchard, E. E. *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951.
- Evans-Pritchard, E. E. *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer, The Rhodes-Livingstone papers*, 1945.
- Gatheru, M. R. *Child of Two World; A Kikuyu's Story*. New York: Praeger Publishers, 1964.
- Greene, B. "The Institutions of Woman-Marriage in Africa: A Cross-cultural Analysis." *Ethnology* 37, no. 4 (1998): 395–412.
- Herskovits, M. J. "A Note on 'Woman Marriage' in Dahomey." *Africa* 10, no. 3 (1937): 335–341. doi:10.2307/1155299.
- Hobsbawm, E., and T. O. Ranger. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Huber, H. "'Woman-Marriage' in Some East African Societies." *Anthropos* 63, no. 5 (1968): 745–752.
- Karanja, J. *Founding an African Faith; Kikuyu Anglican Christianity 1900–1945*. Nairobi: Uzima Press, 1999.
- Kareithi, M. W. "A Historical-legal Analysis of Woman-to-woman Marriage in Kenya." University of Pretoria, 2018.
- Kariuki, O. *A Bishop facing Mount Kenya; An Autobiography, 1902–1978*. Nairobi: Uzima Press, 1985.
- Kjerland, K. A. "When African Women Take Wives: A Historiographical Overview", *The Nordic Africa Institute Occasional Paper*, no.6 (1997): 1–21.
- Krige, E. J. "Woman-Marriage, with Special Reference to the Lovedu. Its Significance for the Definition of Marriage." *Africa: Journal of the International African Institute* 44, no. 1 (1974): 11–37. doi:10.2307/1158564.
- Lagat, D. K. "Effects of Religious Dissociation on Evangelization and Discipleship of Women in Woman-Woman Marriage among the Nandi people of Kenya." *African Multidisciplinary Journal of Research* 4, no. 1 (2019): 157–183.
- Leakey, L. S. B. *The Southern Kikuyu before 1903*. London: Academic Press, 1977.
- Lockwood, P., and Y. Droz. "Unsettled Lineages: Patrilineal Identity and the Threat of Women's Land Ownership in Central Kenya" (submitted 2025): 16.
- Lonsdale, J. "The Moral Economy of Mau Mau: Wealth, Poverty, and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought." Chap. In *Unhappy Valley, Conflict in Kenya and Africa; Violence and Ethnicity*, edited by B. Berman and J. Lonsdale, 315–504. London: James Currey, Heinemann Kenya & Ohio University, 1992.
- Lonsdale, J. "Moral Ethnicity and Political Tribalism." Chap. In *Inventions and Boundaries: Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism: Papers from the Researcher Training Course Held at Sandbjerg Manor, 23 to 29 May 1993*, edited by J. Hultin, and P. Kaarsholm, 131–150. Roskilde: Roskilde University, 1994.

- Mackenzie, F. "Land and Territory: The Interface Between Two Systems of Land Tenure, Murang'a District, Kenya." *Africa* 59, no. 1 (1989): 91–109.
- Mackenzie, F. *Land, Ecology and Resistance in Kenya, 1880–1952*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Maupeu, H. "Identités ethniques et christianisme vernaculaire : l'exemple des Kikuyu et des Meru du Kenya." Doctoral thesis, Pau, 1991.
- Murray, S., W. Roscoe, and M. Epprecht. *Boy-Wives and Female Husbands: Studies in African Homosexualities*. New York: New York University Press, 2021.
- Njambi, W. N., and W. E. O'Brien. "Revisiting "Woman-Woman Marriage": Notes on Gikuyu Women." *NWSA Journal* 12, no. 1 (2000): 2–23.
- O'Brien, D. "Female Husbands in Southern Bantu Societies." Chap. In *Sexual Stratification; A Cross-Cultural View*, edited by A. Schlegel, 109–126. New York: Columbia Univ. Press, 1977.
- Price, N. "The Changing Value of Children Among the Kikuyu of Central Province, Kenya." *Africa* 66, no. 3 (1996): 411–436.
- Ranger, T. O. "The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa." Chap. In *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa; Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, edited by T. Ranger, and O. Vaughan, 62–111. London: Macmillan Press & St. Anthony's College, 1993.
- Smith Oboler, R. "Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya." *Ethnology* XIX (1980): 69–88.
- Starace, M. *She is My Husband : Navigating Discourses on Relatedness, Reproduction, Gender and Christianity among the Simbiti of Tanzania*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2009.
- Stephens, R. *A History of African Motherhood: The Case of Uganda, 700–1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Tietmeyer, E. *Gynaegamie im Wandel; Die Agikuyu zwischen Tradition und Anpassung*. Münster: Lit Verlag, 1991.