

Gender- en seksualiteitsnormen in dialoog vijf van Loukianos’ Hetairengesprekken

ANNE LANCKRIET

In de afgelopen twintig jaar is er binnen de Klassieke Studies aandacht gekomen voor genderdiversiteit in antieke teksten: met behulp van inzichten uit verschillende *Gender Studies* – zoals feministische narratologie, *Queer Theory*, of intersectionaliteit – nuanceren onderzoekers aan de hand van tekstuele analyses heteronormatieve, cisgender- en androcentrische lezingen (vb. Campanile et al. 2017; Surtees & Dyer 2020). Eén tekst die in dit kader veel aandacht heeft gekregen is de vijfde dialoog uit de dialogenverzameling *Hetairengesprekken*, geschreven door Loukianos van Samosata, een Syrische auteur uit de 2^{de} eeuw (DNP 2006). Het is namelijk één van de enige teksten uit de Griekse literatuur – en de enige dialoog van Loukianos – waarin gesproken wordt over seks tussen ‘vrouwen’. In de dialoog vertelt Leaina over haar seksuele ervaring met twee ‘vrouwen’. Leaina is een hetaire: een elite gezelschapsdame die ook seksuele diensten aanbiedt. Omdat de tekst weinig gekend is, bied ik eerst de Griekse tekst (MacLeod 1961) en mijn eigen vertaling aan:

1 **Κλωνάριον:** Καινὰ περὶ σοῦ ἀκούομεν, ὧ Λέαινα, τὴν Λεσβίαν Μέγιλλαν τὴν πλουσίαν ἐρᾶν σου ὥσπερ ἄνδρα καὶ συνεῖναι ὑμᾶς οὐκ οἶδ’ ὅ τι ποιούσας μετ’ ἀλλήλων. τί τοῦτο; ἠρθηρίασας; ἀλλ’ εἰπέ εἰ ἀληθῆ ταῦτά ἐστιν.

Λέαινα: Ἀληθῆ, ὧ Κλωνάριον· αἰσχύνομαι δέ, ἀλλόκοτον γάρ τί ἐστι.

5 **Κλωνάριον:** Πρὸς τῆς κουροτρόφου τί τὸ πρᾶγμα, ἢ τί βούλεται ἡ γυνή; τί δὲ καὶ πράττετε, ὅταν συνῆτε; ὄρας; οὐ φιλεῖς με· οὐ γὰρ ἂν ἀπεκρύπτου τὰ τοιαῦτα.

Λέαινα: Φιλῶ μὲν σε, εἰ καὶ τίνα ἄλλην. ἡ γυνὴ δὲ δεινῶς ἀνδρική ἐστιν.

10 **Κλωνάριον:** Οὐ μανθάνω ὅ τι καὶ λέγεις, εἰ μὴ τις ἐταιρίστρια τυγχάνει οὕσα· τοιαύτας γὰρ ἐν Λέσβῳ λέγουσι γυναῖκας ἀρρενωπούς, ὑπ' ἀνδρῶν μὲν οὐκ ἐθελούσας αὐτὸ πάσχειν, γυναιξὶ δὲ αὐτὰς πλησιαζούσας ὥσπερ ἄνδρας.

Λέαινα: Τοιοῦτόν τι.

15 **Κλωνάριον:** Οὐκοῦν, ὦ Λέαινα, τοῦτο αὐτὸ καὶ διήγησαι, ὅπως μὲν ἐπέιρα τὸ πρῶτον, ὅπως δὲ καὶ σὺ συνεπεισθης καὶ τὰ μετὰ ταῦτα.

20 **Λέαινα:** Πότον τινὰ συγκροτοῦσα αὐτὴ τε καὶ Δημόνασσα ἡ Κορινθία. πλουτοῦσα δὲ καὶ αὐτὴ καὶ ὁμότεχνος οὕσα τῇ Μεγίλλῃ, παρειλήφει κάμει κιθαρίζειν αὐταῖς· ἐπεὶ δὲ ἐκιθάρισα καὶ ἄωρι ἦν καὶ ἔδει καθεύδειν, καὶ ἐμέθουον, Ἄγε δὴ, ἔφη, ὦ Λέαινα, ἡ Μέγιλλα, κοιμᾶσθαι γὰρ ἤδη καλόν, ἐνταῦθα κάθευδε μεθ' ἡμῶν μέση ἀμφοτέρων.

Κλωνάριον: Ἐκάθευδες, τὸ μετὰ ταῦτα τί ἐγένετο;

25 **Λέαινα:** Ἐφίλουν με τὸ πρῶτον ὥσπερ οἱ ἄνδρες, οὐκ αὐτὸ μόνον προσαρμόζουσαι τὰ χεῖλη, ἀλλ' ὑπανοίγουσαι τὸ στόμα, καὶ περιέβαλλον καὶ τοὺς μαστοὺς ἔθλιβον· ἡ Δημόνασσα δὲ καὶ ἔδακνε μεταξὺ καταφιλοῦσα· ἐγὼ δὲ οὐκ εἶχον εἰκάσαι ὅ τι τὸ πρᾶγμα εἶη. χρόνῳ δὲ ἡ Μέγιλλα ὑπόθερμος ἦδη οὕσα τὴν μὲν πηνήκιον ἀφείλετο τῆς κεφαλῆς, ἐπέκειτο δὲ πάνυ ὁμοία καὶ
30 προσφυγῆς, καὶ ἐν χρῶ ὥφθη αὐτὴ καθάπερ οἱ σφόδρα ἀνδρῶδεις τῶν ἀθλητῶν ἀποκεκαρμένη· καὶ ἐγὼ ἐταράχθην ἰδοῦσα. ἡ δέ, ὦ Λέαινα, φησίν, ἐώρακας ἤδη οὕτω καλὸν νεανίσκον; Ἄλλ' οὐχ ὀρῶ, ἔφη, ἐνταῦθα νεανίσκον, ὦ Μέγιλλα. Μὴ καταθήλυνέ με, ἔφη, Μέγιλλος γὰρ ἐγὼ λέγομαι καὶ γεγάμηκα πρόπαλαι ταύτην τὴν Δημόνασσαν, καὶ ἔστιν ἐμὴ γυνή. ἐγέλασα, ὦ Κλωνάριον, ἐπὶ
35 τούτῳ καὶ ἔφη, Οὐκοῦν σύ, ὦ Μέγιλλε, ἀνὴρ τις ὢν ἐλελήθεις ἡμᾶς, καθάπερ τὸν Ἀχιλλέα φασὶ κρυπτόμενον ἐν ταῖς παρθέναις, καὶ τὸ ἀνδρεῖον ἐκεῖνο ἔχεις καὶ ποιεῖς τὴν Δημόνασσαν ἄπερ οἱ ἄνδρες; Ἐκεῖνο μὲν, ἔφη, ὦ Λέαινα, οὐκ ἔχω· δέομαι δὲ οὐδέ πάνυ αὐτοῦ· ἴδιον δὲ τίνα τρόπον ἡδίω παρὰ πολὺ ὁμιλοῦντα ὄψαι με. Ἀλλὰ μὴ Ἐρμαφρόδιτος εἶ, ἔφη, οἷοι πολλοὶ εἶναι λέγονται ἀμφοτέρα ἔχοντες; ἔτι γὰρ ἠγνόουν, ὦ Κλωνάριον, τὸ πρᾶγμα. Οὐ, φησίν, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἀνὴρ εἰμι. ἤκουσα, ἔφη ἐγὼ, τῆς Βοιωτίας αὐλητρίδος Ἰσμηνοδώρας διηγουμένης τὰ ἐφέστια παρ' αὐτοῖς, ὡς γένοιτό τις ἐν Θήβαις ἐκ γυναικὸς ἀνὴρ, ὁ δ' αὐτὸς καὶ μάντις ἄριστος, οἶμαι, Τειρεσίας τοῦνομα. μὴ οὖν καὶ σὺ τοιοῦτόν τι

- 45 πέπονθας; Οὐκουν, ὦ Λέαινα, ἔφη, ἀλλὰ ἐγεννήθην μὲν ὁμοία ταῖς
 ἄλλαις ὑμῖν, ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ τᾶλλα πάντα ἀνδρός
 ἐστί μοι. Καὶ ἱκανὴ γοῦν σοι, ἔφην, ἐπιθυμία; Πάρεχε γοῦν, ὦ
 Λέαινα, εἰ ἀπιστεῖς, ἔφη, καὶ γνώση οὐδὲν ἐνδέουσάν με τῶν
 50 ἀνδρῶν· ἔχω γάρ τι ἀντὶ τοῦ ἀνδρείου. ἀλλὰ πάρεχε, ὅφει γάρ.
 παρέσχον, ὦ Κλωνάριον, ἱκετευσούσης πολλὰ καὶ ὄρμον τινά
 μοι δούσης τῶν πολυτελῶν καὶ ὀθόνας τῶν λεπτῶν. εἴτ' ἐγὼ
 μὲν ὥσπερ ἄνδρα περιελάμβανον, ἡ δὲ ἐποίει τε καὶ ἐφίλει καὶ
 ἥσθμαινε καὶ ἐδόκει μοι ἐς ὑπερβολὴν ἥδεσθαι.

Κλωνάριον: Τί ἐποίει, ὦ Λέαινα, ἢ τίνα τρόπον; τοῦτο γὰρ
 μάλιστα εἶπέ.

- 55 **Λέαινα:** Μὴ ἀνάκρινε ἀκριβῶς, αἰσχροὶ γάρ· ὥστε μὰ τὴν οὐρανίαν
 οὐκ ἂν εἴποιμι.

Klonarion: We horen nieuwe dingen over jou, Leaina, dat de rijke Megilla van Lesbos je begeert zoals een man en dat jullie samen zijn en dan ik-weet-niet-wat met elkaar doen. Wat is dat nu? Bloos je? Maar zeg eens of dit waar is.

Leaina: Het is waar, Klonarion. Maar ik schaam me, want het is iets vreemds.

Klonarion: Bij Moeder Aphrodite! Wat is die zaak, of wat is het dan dat die vrouw wil? En wat doen jullie telkens wanneer jullie samen zijn? Ach, zie je? Je houdt niet van me, of je zou zulke dingen niet verbergen.

Leaina: Ik hou wel van jou, zelfs als ik ook van een andere vrouw hou. Maar die vrouw is verschrikkelijk mannelijk.

Klonarion: Ik begrijp niet wat je zegt, tenzij ze toevallig een vrouw is die op vrouwen valt. Want ze zeggen dat er zulke mannelijk uitziende vrouwen zijn in Lesbos die het niet door mannen willen ondergaan, maar die vrijen met vrouwen zoals mannen.

Leaina: Het is zoiets.

Klonarion: Dus, Leaina, vertel dit dan: hoe ze je eerst benaderde, hoe jij ook werd overtuigd en wat er daarna gebeurde.

Leaina: Zijzelf en Demonassa van Korinthe, Die ook rijk is en in hetzelfde vak als Megilla bedreven is, organiseerden een of ander drinkgelag en ze had mij in dienst genomen om citer voor hen te spelen. Maar toen ik gedaan had

met spelen, en het zeer laat was en dus tijd om te gaan slapen, waren ze dronken en zei Megilla: “Kom Leaina, want het is tijd om naar bed te gaan: slaap hier in het midden tussen ons twee”.

Klonarion: Heb je dat gedaan? Wat gebeurde er dan?

Leaina: Eerst kusten ze me zoals mannen: ze brachten niet enkel de lippen in contact met elkaar, maar ze openden ook hun mond, en dan omarmden ze me en knepen ze in mijn borsten. Demonassa beet zelfs tijdens het liefdevol kussen en ik had geen idee wat dat was. Op de duur nam een driftige Megilla de pruike, die realistisch was en goed vastzat, van haar hoofd; haar kaalgeschoren hoofd, zoals dat van de meest mannelijke atleten, was dan te zien. Toen ik dat zag, was ik verward. “Oh Leaina”, zei ze, “heb je ooit al zo’n mooie jongeman gezien?”. “Maar ik zie hier geen jongeman, Megilla”, zei ik. “Maak geen vrouw van mij”, zei ze, “want ik heet Megillos en ben lang geleden getrouwd met deze Demonassa, en ze is mijn vrouw”. Ik lachte daarom, Klonarion, en zei: “Ben jij dan, Megillos, een man buiten ons weten om, zoals ze zeggen dat Achilles zich verborg tussen de meisjes, en heb je dus het mannelijke en doe je bij Demonassa wat mannen doen?”. “Dat”, zei ze, “Leaina, heb ik niet maar ik heb dat niet echt nodig. Je zult zien dat ik een eigen veel aangenamere manier heb om te vrijen.” “Maar je bent toch geen hermafrodiet”, zei ik, “zoals ze zeggen van velen die beide dingen hebben?”. Want ik begreep de zaak nog steeds niet, Klonarion. “Nee”, zei ze, “maar ik ben helemaal man”. “Ik hoorde”, zei ik, “van een Beotische fluitspeelster, Ismenodora, wat bij hen verteld werd, namelijk dat er iemand in Thebe veranderd zou zijn van een vrouw in een man, en dat hij, die man, ook de beste waarzegger was, denk ik, genaamd Teiresias. Is het jou dan ook ongeveer zo overkomen?”. “Helemaal niet, Leaina”, zei ze, “Ik werd geboren zoals de rest van jullie vrouwen maar ik heb het verstand en het verlangen en alle andere dingen van een man”. “En is dat dan genoeg voor jou”, zei ik, “het verlangen?”. “Sta mij toe het te tonen, Leaina, als je me niet gelooft”, zei ze, “en je zal te weten komen dat niets van mannen mij ontbreekt. Want ik heb iets in plaats van het mannelijke, maar sta het toe, want dan zul je het zien”. Ik stond het toe, Klonarion, omdat ze zo smeekte en ze gaf mij een zeer dure ketting en een fijne linnen jurk. Daarna omarmde ik haar zoals een man, en zij deed het en kustte en hijgde, en het leek erop dat ze er enorm van genoot.

Klonarion: Wat deed ze, Leaina, en op welke manier? Vertel me dat in het bijzonder.

Leaina: Vraag me niet naar de details, want het zijn schandelijke dingen. Daarom, bij de hemelse Aphrodite, zal ik het niet vertellen.

Status quaestionis

Deze tekst is lang onderzocht vanuit het idee dat hij ons kan informeren over vrouwelijke homoseksualiteit in de oudheid. Zo stelt Bissa (2013: 97) dat “the most important issue for any study of this dialogue is what it tells us about female same-sex desire and relationships in the ancient world”. In lijn met deze visie zagen Boswell (1980), Richlin (1998) en Carlà-Uhink (2017) parallellen tussen de genderexpressie van de personages en het butch/femme spectrum van de moderne vrouwelijke homoseksualiteit. Anderen zoals Cantarella (1994), Brooten (1996), Montserrat (1996), Ash (2020) en Skinner (2005) argumenteren dan weer dat de tekst ons wel kan informeren over het antieke denken over seksualiteit en gender, maar verwerpen dat de tekst representatief is voor de realiteit. Tenslotte wijzen Boehringer (2015) en Merkley (2020) het probleem van representativiteit grotendeels af om zich te focussen op narratologische analyse. Mijn interpretatie zal aansluiten bij deze laatstgenoemde groep.

Veel analyses van Dialoog vijf hanteren ook moderne terminologie zoals transgender, lesbisch of travestie om de genderidentiteiten en seksualiteiten in de dialoog bespreekbaar te maken (Boswell 1980: 83; Cantarella 1994: 93; Haley 2002: 295-298; Ash 2020: 173). Een positief gevolg van het gebruik van moderne terminologie is dat antieke teksten over niet-normatieve genderidentiteiten en genderexpressies in de oudheid op deze manier voor onderzoekers bevattelijker worden. Moderne terminologie kan bij teksten die een LGBT-QIA+ lezing toelaten ook betekenisvol zijn voor moderne lezers om zich, zoals Morales (2020: 121-24) argumenteert: “affirmed, validated, less lonely, and more visible” te voelen. Het nadeel van deze aanpak is echter dat moderne termen begrensd en anachronistisch zijn. Ik wil die nadelen dan ook vermijden door niet met moderne terminologie te werken, maar te onderzoeken hoe gender en seksualiteit normatief worden opgebouwd in Dialoog vijf en daaruitvolgend waar de crisispunten (of afwijkingen) met betrekking tot die normen zich bevinden – een dergelijke analyse van norm en afwijking heet *Queer Theory*. Door concreet te kijken naar de constructie van de gendernormen, kan de moderne, onvermijdelijk veralgemenende, terminologie vermeden worden. Vooraleer ik de tekst zelf analyseer, heeft *Queer Theory* een woordje uitleg nodig.

***Queer Theory* en persoonlijke voornaamwoorden in het vijfde hetairengesprek**

De meeste gendertheorieën sinds het midden van de vorige eeuw zijn gebaseerd op *Gender Constructivism*: deze theorie argumenteert dat er een verschil is tussen sekse en gender, waarbij sekse een biologische categorie is en gender een sociaal, historisch, geografisch en cultureel bepaalde betekenis

verbonden met mannelijkheid en vrouwelijkheid. *Queer Theory* poneert dat ook het concept sekse een constructie is, een theorie die *Radical Gender Constructivism* wordt genoemd. Vanuit dat concept stelt *Queer Theory* de constructie van gender en seksualiteit in de maatschappij in vraag. De bekende queer theoreticus Judith Butler (1998: 522) poneert dat om gender- of seksualiteitsnormen in stand te houden, die normen voortdurend moeten herbevestigd worden. Door die constante herhaling, vallen echter ook breuklijnen op: plaatsen waar afgeweken wordt van die norm, waar de grenzen tussen categorieën overstegen worden. *Queer Theory* kan zo een licht werpen op plaatsen waar de meestal binaire constructies van gender en seksualiteit niet houdbaar zijn. *Queer Theory* was oorspronkelijk een socio- en antropologische theorie, maar vanuit een queer narratologie is het ook mogelijk de letterkundige aspecten van een literaire tekst te bevragen. Ik onderzoek daarom vanuit die invalshoek hoe normen met betrekking tot gender en seksualiteit geconstrueerd worden in Loukianos' vijfde *Hetairengesprek*, en waar breuklijnen in de tekst zichtbaar zijn.

Een woordje over persoonlijke voornaamwoorden voor de bespreking van Megilla/os: in de dialoog tussen Leaina en Klonarion zal ik gebruikmaken van de naam Megilla en de vrouwelijke voornaamwoorden om naar Megilla/os te verwijzen; wanneer Megilla/os zelf aan het woord is en hun genderambigüiteit weergeeft (vanaf regels 32-33), zal ik genderneutrale voornaamwoorden die/hen/hun gebruiken en hun naam weergeven als Megilla/os. Op deze manier wil ik de omwenteling die in de tekst vervat zit behouden. Daarnaast had ik ook kunnen kiezen om mannelijke voornaamwoorden te gebruiken vanaf regels 32/33 in plaats van genderneutrale voornaamwoorden, net zoals Ash (2020). Ik koos voor genderneutrale voornaamwoorden omdat Leaina ondanks de claim op mannelijkheid van Megilla/os, toch naar hen blijft verwijzen met vrouwelijke voornaamwoorden en de naam 'Megilla'. Met genderneutrale voornaamwoorden kan ik die ambigüiteit bewaren zonder te vervallen in het binaire en minder heldere 'hij/zij, hem/haar, zijn/ haar' of 'zij, haar, haar' of 'hij, hem, zijn'. Daarnaast zou beargumenteerd kunnen worden dat het er niet toe doet dat de omwenteling pas halverwege de dialoog plaatsvindt en dat Leaina naar hen verwijst als vrouw, omdat Megilla/os zichzelf definieert als mannelijk en dat dat het enige is dat telt. Het is echter ook een fictieve tekst binnen een satirisch genre. In deze dialoog speelt de herdefiniëring van Megilla/os, en het onbegrip van Leaina, een belangrijke tekstuele rol. Daarom wissel ik van voornaamwoorden en naam vanaf de herdefiniëring, en kies ik voor genderneutrale voornaamwoorden.

In mijn vertaling, daarentegen, heb ik bij werkwoorden met Megilla/os als onderwerp die niet expliciet mannelijk of vrouwelijk zijn, zoals 'φησίν' (5.41), vrouwelijke voornaamwoorden gebruikt. Het is namelijk Leaina die hier vertelt en zij blijft tot het einde van de dialoog naar Megilla/os verwijzen met vrouwelijke grammaticale vormen. Om trouw te blijven aan de focalisatie van

Leaina worden de vrouwelijke voornaamwoorden toch gehanteerd na de herdefiniëring van Megilla/os.

Tekstuele analyse

Nu de inhoud en mijn vertaling van de tekst verduidelijkt zijn, zal ik onderzoeken hoe gender- en seksualiteitsnormen geconstrueerd worden in de vijfde dialoog van de *Hetairengesprekken* van Loukianos. Ik verdeel hiervoor de tekst in vijf delen.

Het gerucht (1-13)

Het eerste personage dat in de dialoog aan het woord komt is Klonarion. Met haar eerste woorden plaatst Klonarion zichzelf binnen een groep (ἀκούομεν, “we horen”), en Leaina buiten die groep (περὶ σοῦ, “over jou”) (1). Klonarions eerste vragen, bedenkingen en commentaren lijken daardoor voort te komen uit een collectief waarvoor ze als een soort vertegenwoordiger optreedt.

Klonarion zegt dat de groep een gerucht heeft opgevangen dat Megilla van haar houdt (ἐρᾶν σου) (2). Ze gebruikt hiervoor het werkwoord ἐράω, waarvan Peinado (2010: 29) verklaart dat het naar de actie van sensuele liefde, gepassioneerde hartstocht en seksueel verlangen verwijst. Er wordt dus geïmpliceerd dat Megilla seks met, of seksuele gevoelens tegenover, Leaina heeft. Het is echter niet enkel ἐρᾶν σου dat Megilla doet maar ἐρᾶν σου ὡςπερ ἄνδρα, “zoals een man” (1-2). Klonarion differentieert met die toevoeging tussen het normatieve begeren van vrouw en man, waardoor Megilla wordt voorgesteld als iemand die in haar gedrag van die norm afwijkt, doordat ze gedrag vertoont dat niet aansluit bij de rol die ‘vrouwen’ normatief vervullen (2). De toevoeging ὡςπερ ἄνδρα zal door verschillende vertellers worden vermeld (2; 11-12; 24; 51).

Het is Leaina’s vreemde gedrag – dat ze graag gezien wordt door een ‘vrouw’, dat ze συνεῖναι (“samenzijn”) en dingen doen die Klonarion zich niet kan voorstellen – dat haar buiten de groep van hetairen plaatst (2). Ze antwoordt dan ook niet meteen, maar wanneer ze bevestigt dat het gerucht waar is, geeft Leaina toe zich te schamen ἀλλόκοτον γὰρ τί ἐστι (“want het is iets vreemds”) (4).¹ Haar schaamte (αἰσχύνομαι) wordt door Cantarella (1994: 92), Brisson (1997: 64) en Campanile, Carlà-Uhink & Facella (2017: 14) geïnterpreteerd

¹ Konstan (2016: 98) verwijst naar Aristoteles’ definitie van schaamte (αἰσχύνη), namelijk: “Let *aiskhunê*, then, be a pain or disturbance concerning those ills, either present, past, or future, that are perceived to lead to disgrace, while shamelessness is a disregard or impassivity concerning these same things.” Het is deze definitie die ik hier hanteer.

als oprecht (4). Cantarella (1994: 93) stelt namelijk: “And even women with as little sense of decorum as prostitutes know that to love another woman is an unforgivable act”. Boswell (1980: 83) nuanceert die stelling door erop te wijzen dat die relatie ondanks de schaamte toch niet eenmalig lijkt te zijn geweest. Dit is niet enkel af te leiden van de praesensvormen (ἔρᾶν, συνεῖναι, βούλεται, πράττετε), maar ook uit het werkwoord συνεῖναι dat de betekenissen “seks hebben met”, “samenwonen met” en “een relatie hebben met” in zich meedraagt (LSJ *ad* σύνειμι) (1-6). Ten slotte wordt die interpretatie ook door de herhaalde actie van de conjunctief in ὅταν συνῆτε (“telkens wanneer jullie samen zijn”) gestaaft (CGCG 47.9) (6). Leaina spreekt ook nergens in haar narratief over haar eerste ontmoeting met Megilla/os over schaamte; het is daarentegen onbegrip dat domineert. Anderzijds kan Leaina natuurlijk ook ondanks de schaamte die ze ervaaarde, de relatie met Megilla hebben voortgezet. Alleszins wijst αἰσχόνομαι erop dat een romantische/seksuele relatie tussen een ‘vrouw’ en een hetaire volgens Leaina tot ‘disgrace’ zal leiden (Konstan 2016: 98).

Daarnaast stelt Leaina ook dat ze zich schaamde omdat het iets vreemds is (ἀλλόκοτον) (4). Dit woord is in de bespreking van deze dialoog al enige tijd een punt van discussie. Macleod (1961: 381) vertaalt het als “unnatural”, en wordt hierin gevolgd door Haley (2002: 295) en Cantarella (1994: 92). Boswell (1980: 83) en Bissa (2013: 92) merkten daarentegen reeds op dat er geen link is tussen ἀλλόκοτον en natuurlijkheid (4). De LSJ vertaalt het woord als “of unusual nature or form, strange, portentous” (LSJ *ad* ἀλλόκοτος). Bissa (2013: 92) vertaalt het als “odd” of “bizarre”, Brisson (1997: 68-69) als “not normal”. Ik kies voor een vertaling van ἀλλόκοτον als “vreemd” (4). Het enorme verschil tussen “unnatural” en “vreemd” in deze context (maar ook daarbuiten) valt niet te onderschatten. ‘Vreemd’ impliceert dat het voor haar iets ongewoons is, dat de situatie afwijkt van de norm, terwijl ‘unnatural’ impliceert dat er iets tegen de wetten van de natuur in geforceerd wordt, dat het iets fout is. Hoe dan ook geeft het gebruik van ἀλλόκοτον om te verwijzen naar een romantische/seksuele relatie tussen twee ‘vrouwen’ en/of de genderambigüiteit van Megilla, wel aan dat dat soort gedrag in deze tekst niet normatief is (4).

Klonarion maakt vervolgens duidelijk dat ze niet weet wat ze zich bij het gerucht moet voorstellen en wat Megilla zou kunnen willen van Leaina. De nieuwsgierige reactie van Klonarion is dubbelzinnig te interpreteren. Aan de ene kant past het binnen het dialogisch genre en zijn de vragen een vriendschappelijke aansporing om verder te vertellen. Aan de andere kant kunnen de vragen en de nieuwsgierigheid er ook op wijzen dat deze situatie afwijkt van de normale gang van zaken. Binnen haar vragen is de explicitering van het onderwerp opvallend: “wat is het dan dat die vrouw (ἡ γυνή) wil?” (5). Het is grammaticaal niet noodzakelijk om hier het onderwerp te expliciteren, maar Klonarions verwijzing naar Megilla als ἡ γυνή roept hier een contrast op met

de vergelijking met haar mannelijke aard (ὡσπερ ἄνδρα) (2; 5). Klonarion weet wel wat een man wil (βούλεται) in zo'n situatie, maar wat een vrouw zou willen is moeilijk te vatten (5). Anderzijds veralgemeent en anonimiseert de definitie als "vrouw" Megilla ook (5). Klonarion lijkt hier niet te vragen wat Megilla hier specifiek wil, maar wat een vrouw zou kunnen willen in een seksuele context met een andere vrouw. Ten slotte plaatst het Megilla uitdrukkelijk in de categorie 'vrouw' waardoor het contrast met de mannelijke identificering verder in de dialoog extra wordt benadrukt en in vraag gesteld.

Omdat Leaina aarzelt antwoord te geven, verwijt Klonarion haar geen echte vriendin te zijn: ὀρθῶς; οὐ φιλεῖς με ("Ach, zie je? Je houdt niet van me") zegt ze plagend (6). Leaina gebruikt in haar antwoord op die vraag een opvallende constructie: "Φιλῶ μὲν σε, εἰ καὶ τινα ἄλλην" ("Ik hou wel van jou, zelfs als ik ook van een andere vrouw hou") (8). Eerst stelt ze haar vriendin dus gerust: "Φιλῶ μὲν σε" (8). Het valt meteen op dat Klonarion en Leaina allebei het werkwoord φιλέω gebruiken om te verwijzen naar hun wederzijdse genegenheid. Voor de liefde die Megilla voelt voor Leaina gebruikte Klonarion ἐράω. De seksuele connotatie van ἐράω (zie boven) contrasteert met de gevoelens van genegenheid verbonden aan φιλέω, hoewel die ook gepaard kunnen gaan met fysieke aantrekkingskracht (Peinado 2010: 28; Blondell & Bohringer 2014: 235-236). Dat Leaina en Klonarion elkaar graag zien zoals vrouwen elkaar normaal graag zien (vriendschappelijk, liefdevol), terwijl Megilla verlangen heeft voor Leaina op een vreemde, afwijkende manier (actief, mannelijk), wordt door de twee werkwoorden benadrukt.

Verder compliceert de toevoeging εἰ καὶ τινα ἄλλην de uiting van Leaina. Macleod (1961: 381) vertaalt dat als "I love you as much as I love any woman" (8). Dit is een opvallende vertaling: het is namelijk niet gebruikelijk om εἰ te lezen als een vergelijkend voegwoord. Het lijkt echter ook vreemd om εἰ hier te lezen als een typische voorwaardelijke bijzin ("ik hou van je, als/indien ik ook van een andere vrouw hou"). De combinatie van εἰ met καὶ kan echter ook wijzen op een constructie van toegeving (CGCG 49.19-21). Zo vertaal ik regel 8 als "Ik hou van je, zelfs als ik ook van een andere vrouw hou". Leaina lijkt hier te insinueren dat ze ook van Megilla houdt en dat is "unlikely" en/of "exceptional". Verder gebruikt Leaina φιλέω (het werkwoord is weggelaten, maar wel geïmpliceerd) om haar gevoelens tegenover Megilla uit te drukken, niet ἐράω. De differentiatie tussen ἐράω en φιλέω die Klonarion eerst poneerde, wordt dus in vraag gesteld wanneer Leaina φιλέω ook gebruikt om haar gevoelens voor Megilla te typeren, in een relatie die, zo blijkt, wel seksueel is. Daaruitvolgend kan de lezer ook de relatie tussen Leaina en Klonarion, en de differentiatie tussen de werkwoorden in vraag stellen.

Leaina geeft dus toe dat ze Megilla ook graag ziet, maar volgt dat meteen op met een karakterisering van Megilla: die vrouw (opvallend niet Megilla maar "vrouw") is verschrikkelijk mannelijk (δεινῶς ἀνδρική) (8). Hiervoor

gebruikt Leina het bijwoord δεινῶς dat zowel een negatieve als een positieve betekenis kan hebben. Enerzijds betekent het “angstaanjagend”, “vreselijk” of “verschrikkelijk”, anderzijds “indrukwekkend”, “bedreven” of “bekwaam” (LSJ *ad* δεινός). Op basis van de aangehouden negatie van Megilla’s mannelijke identiteit, beargumenteer ik dat Leaina hier het bijwoord gebruikt in de negatieve betekenis “verschrikkelijk”. Met deze karakterisering maakt Leaina duidelijk dat Megilla geen normatieve ‘vrouw’ is. De ambiguïteit van het woord maakt de tekst wel toegankelijk voor een positieve, queer lezing. Verder geeft Leaina hiermee ook een gedeeltelijke verklaring voor haar gedrag: ze voerde niet echt seksuele handelingen uit met een vrouw, want Megilla is niet echt een vrouw, want ze is verschrikkelijk mannelijk.

Omdat Leaina geen duidelijke antwoorden geeft, zoekt Klonarion naar iets waar ze zelf wel bekend mee is. Klonarion vraagt of Megilla misschien een ἑταιρίστρια (een “vrouw die op vrouwen valt”) is (9).² De letterlijke vertaling van ἑταιρίστρια is “hetairen-liefhebber”, maar zoals Ash (2020: 178) opmerkt is deze term voor Loukianos enkel geattesteerd in de rede van Aristophanes in het *Symposium* van Plato (191c-192b).³ Ook daar verwijst het naar vrouwen die op vrouwen vallen. Om de anachronistische vertaling “lesbienne” te vermijden, vertaal ik ἑταιρίστρια hier als een “vrouw die op vrouwen valt”. Klonarion is dus niet volledig onbekend met seksuele relaties tussen vrouwen: ze kan ze benoemen en ze weet dat er zulke vrouwen zijn. Volgens Ash (2020: 175) is het opmerkelijk dat Klonarion kennis heeft over het onderwerp, maar in regel 1 toch spreekt over καὶνὰ. De vrouwen naar wie Klonarion refereert zijn echter ἐν Λέσβῳ (“in Lesbos”) (10). Die toevoeging, beargumenteer ik, creëert afstand tussen het fenomeen en de realiteit van Klonarion. Het gerucht van Leaina plaatst deze vreemde seksuele praktijken nu echter in haar concrete realiteit. Daarom zou ik concluderen dat de onwetendheid van Klonarion niet letterlijk geïnterpreteerd moet worden, maar enerzijds als reactie op het grensoverschrijdend karakter van de acties van Megilla, en anderzijds als een gevolg van de confrontatie met de echtheid en de nabijheid van het fenomeen.

De tekst speelt met de verschillende mogelijke soorten liefde, en creëert door dat spel een complex spectrum aan mogelijkheden die de normatieve liefde/erotiek in vraag stellen. Zo zijn er ‘vrouwen’ die hetairen seksueel liefhebben, mannen die hetairen seksueel liefhebben, vrouwen in Lesbos die vrouwen seksueel liefhebben, mannen die vrouwen seksueel liefhebben en vrouwen die vrouwen liefhebben (maar niet seksueel) terwijl ze ook een andere ‘vrouw’ op die manier liefhebben (2; 11-12; 8). Dit is echter allemaal nog vaag, en Klonarion vraagt dus om meer uitleg.

² Zie ook Blondell en Boehringer (2014: 240-242).

³ Deze tekst wordt ook verder in dit nummer besproken door Annelies Van Wijnendaele.

Bedgeheimen (14-27)

Op vraag van Klonarion schetst Leaina de situatie. Het drinkgelag van Megilla en Demonassa waarop ze als citerspeler optrad, moet niet als realistisch beschouwd worden. Zoals Blondell en Boehringer (2014: 245) stellen: “[it] locate[s] women in what were properly male roles for humorous or fantastical purposes (...)”. Megilla en Demonassa worden samen gekarakteriseerd: ze zijn beide rijk, bedreven in hetzelfde vak en afkomstig van plaatsen met een vergelijkbare reputaties (Lesbos en Korinthe). Deze karakterisering vergt enige uitleg. De rijkdom van Megilla en Demonassa zet de relatie tussen hetaire en klant(en) hier extra in de verf, en kan een verklaring bieden voor Leaina’s schroom. Megilla en Demonassa zijn ook bedreven in “hetzelfde vak” (ὁμότεχνος) (17). Uit de tekst is moeilijk af te leiden om welk vak het hier dan precies gaat. Brooten (1996: 51; 153) en Ash (2020: 180) argumenteren dat ὁμότεχνος verwijst naar een beroep, en dat dit impliceert dat Megilla en Demonassa ook hetairen zijn (17), en deze interpretatie creëert een overtuigende parallel met het hetairenpaar Klonarion en Leaina. De term kan echter ook verwijzen naar de seksualiteit van de twee ‘vrouwen’ (17). De dubbelzinnige betekenis is hier waarschijnlijk bewust, voor komische doeleinden. Door de ambigue connotaties van beroep en seksualiteit wordt ook de aard van de relatie tussen Leaina en Klonarion in vraag gesteld. Dat Megilla en Demonassa ook hetairen zijn, wordt ook gesuggereerd door hun afkomst, namelijk respectievelijk Lesbos en Korinthe. Lesbos werd niet specifiek zoals tegenwoordig geassocieerd met vrouwelijke homoseksualiteit, maar wel met seksuele avontuurlijkheid. (Dover 1989: 182-184; Halperin 2002: 51-52; 232). Korinthe had een vergelijkbare reputatie en stond daarbovenop bekend als het centrum van sekswerk. (Blondell & Boehringer 2014: 250; Haley 2002: 295-296). Die reputaties dragen bij tot de karakterisering van het paar en anticiperen op hun gedrag verder in de dialoog.

Megilla nodigt Leaina vervolgens uit om tussen haar en Demonassa te slapen (20-21). Hoewel Leaina zich met komisch effect naïef voordoet, zal ze als hetaire zo’n uitnodiging wel onmiddellijk begrepen hebben.

Na verder aandringen door Klonarion, vertelt Leaina dat ze haar eerst kusten (ἐφίλουν με) zoals mannen (ὥσπερ οἱ ἄνδρες) (24). Ook hier lijkt die toevoeging het type *φιλέω* te willen expliciteren: het is niet zoals een ‘vrouw’ iemand zou kussen, maar zoals een man zou kussen. De keuze voor het werkwoord *φιλέω* is hier ook opvallend: het herinnert de externe narratee namelijk aan regel 8 (Φιλῶ μὲν σε, “Ik hou wel van jou”). Het werkwoord draagt hier dus zeer prominent twee betekenissen met zich mee: “liefhebben” en “kussen”. De lezer verwacht hier de betekenis “liefhebben” omdat *φιλέω* reeds op die manier gebruikt is in vers 8. Dat het in deze context eigenlijk de hoofdbetekenis “kussen” heeft, wordt pas duidelijk in de daaropvolgende verzen: οὐκ αὐτὸ μόνον

προσαρμόζουσαι τὰ χεῖλη, ἀλλ’ ὑπανοίγουσαι τὸ στόμα (“ze brachten niet enkel de lippen in contact met elkaar, maar ze openden ook hun mond”) (24-25). De betekenis “liefhebben (zonder seksuele connotatie)” werd reeds in regel 8 in vraag gesteld. Hier zien we opnieuw een vervaging van die differentiatie tussen ἐράω en φιλέω: enerzijds door de toevoeging ὡσπερ οἱ ἄνδρες die regel 2 (ἐράων σου ὡσπερ ἄνδρα, “je begeert zoals een man”) en 11-12 (γυναιξὶ δὲ αὐτὰς πλησιαζούσας ὡσπερ ἄνδρας, “maar die vrijen met vrouwen zoals mannen”) in gedachten oproepen, en anderzijds door de tweede betekenis “kussen”.

Leaina neemt op dit moment een passieve rol aan bij de seksuele handelingen en Megilla en Demonassa een actieve rol: ze waren haar aan het kussen (ἐφίλουν με; προσαρμόζουσαι τὰ χεῖλη), openden hun mond (ὑπανοίγουσαι τὸ στόμα), omarmden haar (περιέβαλλον) en knepen in haar borsten (τοὺς μαστοὺς ἔθλιβον) (24-25). Vervolgens stelt Leaina dat Demonassa ἔδακνε μεταξὺ καταφιλοῦσα (“beet zelfs tijdens het liefdevol kussen”) (26-27). De reactie van Leaina hierop is opvallend: ἐγὼ δὲ οὐκ εἶχον εικάσαι ὅ τι τὸ πρᾶγμα εἶη (“ik wist niet wat dat zou kunnen zijn”). Het is weerom onwaarschijnlijk dat Leaina als hetaire onbekend is met deze seksuele handelingen (27). Mogelijks, zou ik argumenteren, had ze de bedoelingen niet door omdat ‘vrouwen’ die seks hebben voor Leaina zo buitengewoon en ongekend was dat Leaina die optie niet kon verwachten. Anderzijds is het ook mogelijk dat Leaina de situatie verwarrend vond omdat Megilla/os en Demonassa zich zo seksueel actief gedroegen. Voor de externe narratee is de naïeve reactie van Leaina, de hetaire, op de seksuele handelingen duidelijk komisch bedoeld.

Re-embodiment (28-35)

Na enige tijd is Megilla driftig en neemt ze haar pruik van haar hoofd, waaronder Leaina een kaalgeschoren hoofd ziet. Een kapsel dat blijkbaar ook οἱ σφόδρα ἀνδρώδεις τῶν ἀθλητῶν (“de zeer mannelijke atleten”) hebben, een uiterlijk kenmerk dat normatief mannelijk is (30). Dit moment kan geïnterpreteerd worden als een *re-embodiment*, “an intentional change of outward appearance that forces viewers to reevaluate their understanding of the re-embodied person’s symbolic place (...)” (Merkeley 2020). Alhoewel Megilla’s gedrag hiervoor reeds gekarakteriseerd werd als mannelijk door Leaina, volgt nu een bewuste “verandering” van uiterlijk, die Leaina verwacht. Het kaalgeschoren hoofd is, zoals Boehringer (2010: 34) stelt, een culturele code met een symbolische lading (zie ook Synnot 1987: 381-413). Een kapsel is namelijk een distinctief uiterlijk kenmerk: in tegenstelling tot geslachtskenmerken (zowel primair als secundair) is het een culturele conventie die onmiddellijk waarneembaar is. Zodra Megilla zo bewust en uitdrukkelijk de grenzen van het ‘vrouw-zijn’ overschrijdt, komt haar gender-realiteit voor Leaina en de externe narratee in crisis (Butler 2006: xxiv).

Na het moment van *re-embodiment*, vraagt Megilla/os aan Leaina of ze ooit al οὕτω καλὸν νεανίσκον (“zo’n mooie jongeman”) zag (31-32). Megilla/os zet hun moment van *re-embodiment* kracht bij door niet enkel hun uiterlijk aan te passen maar ook Leaina uit te nodigen hen op een andere manier te begrijpen, namelijk als νεανίσκος. De status van jongeman “was considered to blur gendered distinctions insofar as it was not equivalent to mature adulthood” (Boehringer 2010: 40), en nodigt de externe narratee uit om de harde grenzen tussen γυνή en ἀνήρ te nuanceren. Megilla/os lijkt ervan uit te gaan dat die verandering van hun uiterlijk en de daarbij aansluitende definitie van νεανίσκος, voldoende zijn om Leaina te doen begrijpen dat die geen vrouw is, maar Leaina weigert deze definitie te erkennen: ze blijft Megilla/os aanspreken met de vrouwelijke vorm, Megilla, en zegt dat ze geen jongeman ziet.

Megilla/os verlaat voor het eerst de vriendelijke, speelse toon van de dialoog met een verbod: Μὴ καταθήλωνέ με (“Maak geen vrouw van mij”), benoemt zichzelf als de mannelijke Megillos en identificeert Demonassa als hun vrouw (32-33).⁴ Blondell en Boehringer (2014: 245) halen aan dat een institutioneel huwelijk tussen twee ‘vrouwen’ niet mogelijk was in het antieke Griekenland. Ze merken op dat er hier gespeeld wordt met de meerdere betekenissen van γαμέω, namelijk “trouwen”, maar ook “seks hebben” (LSJ ad γαμέω). Megilla/os spreekt vanaf hier dus duidelijke taal over hun genderidentiteit, onder andere aan de hand van het verbod en het uitdrukkelijk toe-eigenen van eigenschappen die niet normatief zijn voor vrouwen. Die claimt hier ook hun eigen *agency* over hun genderidentiteit door het persoonlijk voornaamwoord en de werkwoorden in de eerste persoon enkelvoud te gebruiken. Megilla/os eist expliciet hun recht op om hun eigen genderidentiteit te bepalen, in reactie op de negatie van die identiteit door Leaina (“Maar ik zie hier geen jongeman, Megilla”) (32). Leaina moet lachen om wat Megilla/os zegt. Dat wijst erop dat Leaina de overschrijding van genderverwachtingen enkel in een komische context kan vatten, of haar reactie althans zo aan Klonarion voorstelt.

De tekst presenteert een grote complexiteit van gedrag en eigenschappen verbonden met verschillende genderbetekenissen, met verschillende symbolische waarden, en bekeken vanuit verschillende perspectieven. In de publieke sfeer gaat Megilla/os door het leven als ‘vrouw’, maar wel een ‘vrouw’ die seksueel gedrag vertoont dat mannelijk is. Dat seksuele gedrag is echter niet voldoende om de toegeschreven categorie ‘vrouw’ in de publieke sfeer te doen wankelen. Hetzelfde geldt voor de vrouwen in Lesbos waar Klonarion over spreekt: ondanks hun mannelijk seksueel gedrag worden ze nog steeds als vrouwen gezien. Megilla/os streeft enkel in de privé sfeer – door het symbolische afzetten van de pruik – naar een mannelijke identiteit en eigent zich daarom normatief

⁴ Zie Gilhuly (2006: 279-82) en Blondell en Boehringer (2014: 248) voor interpretaties van de naam Demonassa.

mannelijke kenmerken toe. Volgens Megilla/os, zijn deze kenmerken van grote symbolische waarde binnen de culturele code om ‘mannen’ van ‘vrouwen’ te onderscheiden: niet alleen een distinctief uiterlijk kenmerk zoals het kapsel, maar ook het taalgebruik en de seksuele gerichtheid naar Demonassa.

Onbegrijpelijk (35-47)

Dat Leaina probeert de situatie te begrijpen door naar mythologische verhalen – waarin grenzen gemakkelijker vervaagd kunnen worden – te verwijzen, onthult dat Megilla/os niet begrepen kan worden vanuit Leaina’s (of de lezers?) referentiekader (Surtees & Dyer 2020: 8-14). Leaina probeert Megilla/os met verschillende mythologische figuren te identificeren, namelijk Achilles, Hermafroditos en Teiresias. Eerst vraagt Leaina of Megilla/os altijd al een man was maar zich voordeed als vrouw om een onbekende reden. Ze stelt de vraag aan de hand van οὐκοῦν (“is het dan zo”) en verwacht dus een affirmatief antwoord (CGCG 59.33) (35). Leaina begrijpt hier, vanuit het verhaal van Achilles, dat een man normatief vrouwelijke eigenschappen kan overnemen om een bepaalde reden (hier om zich te verbergen of verstoppen voor iets of iemand). Een man kan die grenzen dus wel buigen maar zal desondanks een man blijven die enkel iets imiteert. Megilla/os zou op die manier ondanks hun (mannelijk) ‘vrouw-zijn’ in de publieke sfeer, een man kunnen zijn in de privé sfeer, als die lichamelijk een ‘man’ is en τὸ ἀνδρεῖον ἐκεῖνο (“datgene van een man”) heeft (37).⁵ Vanuit het perspectief van Leaina, zijn het dus niet de normatief vrouwelijke of mannelijke eigenschappen die iemand een man of vrouw maken, maar is enkel de lichamelijke realiteit – en dan vooral de genitaliën – fundamenteel voor die categorisering. Megilla/os kan vanuit het perspectief van Leaina dus nooit een normatieve man zijn. Die nadruk op lichamelijkheid creëert humor in de tekst. Leaina is immers een hetaire en is daarom gefocust op het lichamelijke; het is de discrepantie tussen het perspectief van Megilla op mannelijkheid enerzijds en dat van Leaina anderzijds, samen met de hyperbolische mythologische vergelijking met Achilles, die de humor creëert. Leaina is op zoek naar dat wat een man heeft zodat Megilla/os bij haar kan doen wat mannen doen, zodat deze onbegrijpelijke en ondefi-

⁵ Shannon-Henderson (2020: 70) stelt vast in haar artikel over verhalen van spontane seksverandering van meisjes en vrouwen uit de oudheid dat de anatomische details, maar specifiek de plotse aanwezigheid van een penis en testikels, centraal staan in het toewijzen van een nieuwe identiteit aan de persoon. Ze concludeert: “In all cases, it is male genitalia that come first, and a new gender identity and social role that follows the physical changes. The individuals who transform are not viewed as an intermediate category in the no-man’s-land between male and female, but cross the gender boundary completely thanks to their altered genitalia”. Het belang dat gehecht wordt aan het lichamelijke en bovenal aan de mannelijke geslachtsdelen zien we ook in deze dialoog.

nieerbare seksuele relatie dus verandert in een normatieve seksuele relatie. Hoewel Megilla/os erkent niet de correcte genitalia te hebben, ontkent die een man te zijn die zich moet verbergen tussen vrouwen, zoals Achilles. Megilla/os probeert Leaina ervan te overtuigen dat die geen penis nodig heeft om haar een aangename seksuele ervaring te kunnen geven.

Leaina vraagt vervolgens of Megilla/os een hermafrodiet is, en dus zowel mannelijke als vrouwelijke geslachtsorganen heeft. Leaina verwijst hier naar het verhaal van Hermafroditos (Ἑρμαφρόδιτος), maar geeft ook aan dat er nog anderen zijn die hermafrodiet worden genoemd omdat ze zowel vrouwelijke als mannelijke genitalia hebben (40). Leaina verwijst dus enerzijds naar mythologie, en anderzijds ook naar iets wat ze lijkt te kennen uit haar eigen leefwereld. Door die verwijzing normaliseert Leaina Megilla/os meer dan bij de verwijzingen naar Achilles en Teiresias. Hoe dan ook legt Leaina hiermee de nadruk opnieuw op het lichamelijke. Op de vorige vraag die ze stelde verwachtte ze een affirmatief antwoord maar ontving ze een negatief antwoord. Deze vraag luidt ze dus in met μή waarmee een spreker kan aangeven dat die “reluctant” is om een affirmatief antwoord als waar te beschouwen; dit wordt vaak gebruikt om “apprehension” of “surprise” uit te drukken (CGCG 38.8). Leaina hoopt dat Megilla/os geen hermafrodiet is. Toch wordt deze optie door Leaina eerder overwogen dan de mogelijkheid dat Megilla/os een man is zonder penis. Er zit een duidelijke crescendo in de komische toon, naarmate de vraag rond de aan- of afwezigheid van de penis van Megilla/os onbeantwoord blijft. Dit wordt nog duidelijker wanneer Leaina Klonarion aanspreekt, met ἔτι γὰρ ἠγνόουν, ὃ Κλωνάριον, τὸ πρᾶγμα (“Want ik begreep het nog steeds niet, Klonarion, die zaak”) (41). Hier kan τὸ πρᾶγμα (“die zaak”) zowel naar de situatie verwijzen, als een eufemisme zijn voor de (aan- en afwezige) penis van Megilla/os (Janse 2014: 81) (41). De onderbreking van de zin met ὃ Κλωνάριον bouwt de spanning op en legt extra nadruk op τὸ πρᾶγμα als humoristische climax (41).

Megilla/os spreekt duidelijke taal: Οὔ, φησίν, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἀνὴρ εἰμι (“‘Nee’, zegt die, ‘maar ik ben helemaal man.’”) (41-42). In tegenstelling tot Leaina vindt Megilla/os dus wel dat die een man kan zijn zonder de geslachtskenmerken van mensen die lichamelijk man zijn. Daarnaast claimt Megilla/os hier, naast *véανισκος*, ook de term ἀνὴρ (32; 42). Leaina daarentegen blijft ervan uitgaan dat Megilla een penis heeft of moet hebben en dat die enkel daarom zichzelf als man beschouwt. Ze vraagt of het dan vergelijkbaar is met wat Teiresias overkomen is. Volgens de versie in boek drie van Ovidius’ *Metamorfosen* werd Teiresias geboren als man en veranderde hij vervolgens in een vrouw en dan terug in een man. Hier komt maar één van die transformaties aan bod: ὡς γένοιτό τις ἐν Θήβαις ἐκ γυναικὸς ἀνὴρ (“dat er iemand in Thebe veranderd zou zijn van een vrouw in een man”) (43-44). Leaina erkent hier dat Megilla/os zou kunnen zijn zoals Teiresias, die eerst een vrouw was en daarna een man, omdat die lichamelijk transformeerde. Ovidius vermeldt dat Teire-

sias een discussie tussen Zeus en Hera moest beslechten: wie beleeft er het meest plezier aan seks, man of vrouw? Teiresias was de enige die hier kon op antwoorden omdat hij zowel man als vrouw was geweest. Hij stelde dat de vrouw meer genot ervaarde. De mythe wordt in Loukianos' dialoog niet expliciet aangehaald, maar de impliciete associatie zou kunnen verklaren waarom Megilla/os, volgens Leaina, zo hevig genoot van hun seksuele interactie. Weerom wordt de genderidentiteit die Megilla/os zichzelf toekent, ondermijnd door Leaina de verteller.

Megilla/os antwoordt opnieuw nadrukkelijk negatief door middel van οὔκουν, een partikel dat zelden gebruikt wordt in mededelingen en dat de nadruk legt op het negatieve van het antwoord (CGCG 59.33). Megilla/os stelt dat die geboren is net zoals andere vrouwen, met een normatief lichaam dat geassocieerd wordt met het vrouwelijk geslacht, maar dat die de mentale kwaliteiten, namelijk ἡ γνώμη δὲ καὶ ἡ ἐπιθυμία (“het verstand en het verlangen”), en alle andere dingen van een man heeft (46). Megilla/os onderscheidt hier hun lichamelijke realiteit (‘vrouwelijk’) van hun mentale kwaliteiten (‘mannelijk’). Terwijl deze mentale eigenschappen voor Megilla/os als noodzakelijke elementen van ‘mannelijkheid’ beschreven worden, hebben ze echter door hun subtiliteit een minder grote symbolische waarde binnen de culturele code, dan de elementen waar die eerst de nadruk op legde: een distinctief uiterlijk kenmerk zoals kapsel, taalgebruik en (mogelijke) romantisch/seksuele gerichtheid. Megilla/os vraagt Leaina om hen ondanks hun lichamelijke ‘vrouwelijkheid’ als man te erkennen.

Verder herinnert het gebruik van het werkwoord γίγνομαι (ἐγεννήθην, “ik werd geboren”) aan γένοιτό (“[iemand] veranderd zou zijn”) enkele regels eerder (43;46). Bij Teiresias wijst het werkwoord op de transformatie van vrouw naar man, bij Megilla/os wijst het op de geboorte als ‘vrouw’. Op basis hiervan argumenteer ik dat het contrast tussen de twee situaties hierdoor extra benadrukt wordt: in de mythologische context is Teiresias' lichamelijke dynamisch en hun transformatie lichamelijke mogelijk, terwijl de lichamelijke situatie van Megilla/os grotendeels statisch is. Megilla/os kan niet transformeren op het vlak dat voor Leaina telt, namelijk wat betreft geslachtsdelen.

Onderhandeling (47-55)

Leaina vraagt of Megilla/os dan genoeg heeft met dat ἐπιθυμία (“verlangen”) (47). De focus op ἐπιθυμία en het negeren van ἡ γνώμη (“het verstand”) en τὰλλα πάντα ἀνδρός (“en alle andere dingen van een man”) hebben een komisch effect. Aangezien Leaina de identiteit van Megilla/os niet kan vatten in begrijpelijke paradigma's en de normatieve genitaliën ontbreken, begint een ongemakkelijke onderhandeling tussen Leaina (hetaïre) en Megilla/os (klant) over het verloop van de avond. Megilla/os probeert Leaina te overtuigen van

hun kwaliteiten in bed net zoals in regels 38-39, en vraagt Leaina hen een kans te geven.

Het is opvallend dat Megilla/os hier ἐπιθυμία gebruikt om te verwijzen naar de mentale kwaliteit ‘verlangen’, in plaats van ἔρωσ (die al eerder aan bod kwam in de vorm ἐρᾶν (“begeert”) (2). De betekenis van deze begrippen in deze dialoog moet gezien worden vanuit het onderscheid dat Plato maakt in het *Symposium*. Blondell & Boehringer (2014) argumenteren dat de tekst intertekstueel in dialoog gaat met Plato’s *Symposium*. Ze staven dit door te wijzen op gelijkenissen in woordgebruik, op de gebruikte namen en op de structuur die associaties met de Platonische dialogen oproept. De dialoog wordt namelijk onder andere geopend met een directe, onconventionele vraag, heeft een raamstructuur en probeert door vraag en antwoord het raadsel van Megilla/os’ genderidentiteit op te lossen. Op basis van daarvan zou ik beargumenteren dat we ook ἐπιθυμία en ἔρωσ moeten verklaren vanuit het *Symposium*, waarin deze termen centraal staan. Hyland (1968: 41) stelt dat ἐπιθυμία bij Plato verwijst naar het verlangen naar het lichamelijke, namelijk seks. Dit begrip wordt ook gelinkt met voortplanting en gebruikt voor dieren. Volgens Hyland heeft ἔρωσ daarentegen “higher manifestations than does ἐπιθυμία, in particular the two highest steps on the philosophic ascent, love of knowledge (φιλομαθία) and love of Beauty Itself (φιλοσοφία).” Megilla lijkt dus eerder de nadruk te leggen op het dierlijk seksuele.

Wanneer Megilla/os specificeert dat die ondanks een gebrek aan het mannelijke Leaina een aangename ervaring zal bezorgen (48-49), is het duidelijk, volgens Brooten (1996: 153), dat “iets in plaats van het mannelijke” een dildo impliceert (49), aangezien deze letterlijk gezien kan worden als een vervanging voor een penis. Het valt wel op dat Megilla hier nadrukkelijk iets ter vervanging van het mannelijke oppert, terwijl die eerder sprak van een alternatieve wijze die zelf nog meer genot zou verschaffen (δέομαι δὲ οὐδὲ πᾶν αὐτοῦ ἴδιον δὲ τίνα τρόπον ἡδίω παρὰ πολὺ ὁμιλοῦντα ὄψει με, “maar ik heb dat niet echt nodig. Je zult zien dat ik een eigen veel aangename manier om te vrijen heb”) (38-39). Dat Megilla/os zich tegenspreekt, verklaar ik aan de hand van de steeds sterker wordende nadruk op de afwezigheid van de penis naarmate de dialoog vordert. Ik zou beargumenteren aan de hand van die herhaaldelijke benadrukking dat Megilla van strategie verandert. Die probeert Leaina dus niet meer te overtuigen dat die kan zorgen voor een aangename seksuele ervaring, maar dat die seksuele ervaring ook plaats kan vinden zonder een penis. Megilla/os gebruikt hiervoor τῶν ἀνδρῶν (“van (...) mannen”) en τοῦ ἀνδρείου (“het mannelijke”), waardoor er een contrast wordt opgeroepen: Megilla/os enerzijds, en mannen en het mannelijke anderzijds (49). Megilla/os lijkt zich bewust te zijn van hun afwijkende positie: ondanks het streven naar die mannelijke identiteit aan de hand van betekenisvolle symbolische eigenschappen, kan Megilla/os in de ogen van anderen niet normatief behoren tot de ‘mannen’, zoals Leaina’s reacties verduidelijken.

Megilla/os lijkt minder zelfverzekerd dan aanvankelijk. Dit kan afgeleid worden uit de opvallende dubbele smeekbede met een bevelvorm (Πάρεχε γούν, “sta mij dan tenminste toe”; πάρεχε, “sta mij toe”), de opmerking van Leaina dat die “veel smeekte” (ίκετεούσης πολλὰ) en dat die niet meer stelt een aangenamer ervaring te kunnen bieden dan mannen maar enkel iets heeft in plaats van een penis (48-50). Megilla/os probeert Leaina te overhalen door te wijzen op hun (al dan niet geveinsd) vertrouwen in de overtuigingskracht van hun seksuele handelingen: ἴδιον δέ τινα τρόπον ἡδίω παρὰ πολὺ ὀμιλοῦντα ὄψει με (“je zult zien dat ik een eigen veel aangenamere manier om te vrijen heb”), καὶ γνώση οὐδὲν ἐνδέουσάν με τῶν ἀνδρῶν (“je zult te weten komen dat niets van wat mannen hebben mij zal ontbreken”) en ὄψει γάρ (“want dan zal je het zien”) (39; 48-49). Leaina’s zien en begrijpen van Megilla/os’ seksuele activiteiten staan hier centraal.

Het is verder opvallend dat Megilla/os hier het vrouwelijk participium ἐνδέουσάν voor zichzelf gebruikt. Dit kunnen we verklaren als Megilla/os die hun publieke genderidentiteit niet helemaal kan afscheiden van de genderidentiteit die Megilla/os claimt in de privésfeer. Ik zou daarbovenop echter beargumenteren dat Megilla/os hier onbedoeld een grammaticale vorm gebruikt die niet strookt met hun geponeerde genderidentiteit omdat hun zelfvertrouwen en zelfzekerheid door de reactie van Leaina is gaan wankelen. Het vrouwelijke participium is volgens mij een gevolg van Megilla/os die onthutst en uit het veld geslagen is. Ten slotte zou het ook kunnen zijn dat deze vrouwelijke vorm er is ingeslopen omdat Leaina, die Megilla/os als een vrouw blijft zien, Megilla’s/os’ woorden verkeerd weergeeft.

Hier eindigt de vertelling van Leaina over deze eerste seksuele ervaring met Megilla/os. Leaina richt zich opnieuw rechtstreeks tot Klonarion. Dit wordt gesignaleerd door de aanspreking ὃ Κλωνάριον die de lezer aan het primaire vertelniveau herinnert: de dialoog van Klonarion en Leaina waarbinnen de dialoog van Megilla/os en Leaina net plaatsvond (50).

Wanneer Leaina Klonarion vertelt over de geschenken die ze kreeg (ὄρμιον τινά μοι δούσης τῶν πολυτελῶν καὶ ὀθόνας τῶν λεπτῶν, “ze gaf mij een zeer dure ketting en een zeer fijne linnen jurk”) (50-51), verwijst ze consequent naar Megilla/os met vrouwelijke grammaticale vormen (ίκετεούσης; δούσης), waardoor duidelijk wordt dat Megilla/os Leaina niet heeft kunnen overtuigen van hun mannelijkheid met de seksuele handelingen. Merkeley (2020) en Ash (2020: 178) argumenteren ook dat het geven van geschenken symbool staat voor het falen van hun poging tot verleiding en dus, in conclusie, van hun mannelijkheid. Cantarella (1994: 93) ziet de geschenken als de enige reden dat Leaina een seksuele relatie met Megilla/os is aangegaan. In tegenstelling tot die interpretaties, zou ik argumenteren dat het niet abnormaal is dat een klant geschenken geeft aan een hetaire in ruil voor een seksuele relatie, en dat ook het bespreken van de ‘betaling’ tussen hetairen onderling niet opvallend is

(Rabinowitz 2011: 126). Verder lijken de geschenken niet meer benadrukt te worden dan de andere reden die Leaina vermeldt: “ze smeekte veel” (50). Leaina’s schroom is een aanvullende reden om de onderhandeling hier zo uitdrukkelijk in de verf te zetten. Leaina ontkent en minimaliseert daardoor namelijk ook haar eigen genot en instemming. Uiteindelijk ging ze wel akkoord; daarom zou ik concluderen dat Megilla/os er wel in slaagt Leaina te verleiden, en dat haar preutsheid naar Klonarion toe haar geloofwaardigheid als verteller in vraag stelt.

Leaina zegt dat ze hen daarna omarmde, weerom, ὡσπερ ἄνδρα (“zoals een man”) (51). Dit is opvallend, want ze zei net expliciet tegen Klonarion dat ze de mannelijkheid van Megilla/os nog steeds niet begreep. Toch behandelt ze hen in bed zoals ze een man zou behandelen. Dat ze Megilla/os niet als een man beschouwt is ook af te leiden uit deze ὡσπερ ἄνδρα (51). Door die toevoeging bevestigt Leaina dat Megilla/os dus geen man is, dat die niet tot die (normatieve) groep behoort (51), maar dat het wel mogelijk bleek Megilla/os gelijkaardig te behandelen.

De beschrijving van de seksuele daad zelf die we te zien krijgen, is de meest expliciete informatie die Leaina geeft in de tekst: Megilla/os ἐποίησε καὶ ἐφίλει καὶ ἥσθημινε (“zij deed het en kuste en hijgde”) (52). De dialoog bouwt op tot dit spanningsmoment, maar de ontknoping die de externe narratee verwacht en waar die nieuwsgierig naar is, blijft uit, zoals de reactie van Klonarion illustreert: Τί ἐποίησε, ὦ Λείαινα, ἢ τίνα τρόπον; τοῦτο γὰρ μάλιστα εἶπέ. (“Wat deed ze, Leaina, en op welke manier? Vertel me dat in het bijzonder”) (53). De vragen die in de dialoog gesteld zijn worden niet opgelost: hoe hebben twee ‘vrouwen’ seks met elkaar? Hoe kan iemand met een ‘vrouwelijk’ lichaam een mannelijke rol opnemen in bed? Heeft Megilla/os een penis? Heeft die een andere manier van seks hebben of een vervanging voor een penis? Blondell & Boehrer (2014: 251) zien ook hier een link met Plato’s Sokrates. Net zoals in Plato’s Sokratische dialogen blijven de externe narratee en de personages op hun honger zitten. Leaina geeft wel andere informatie: in totaal geeft ze twee informatie-eenheden in de vorm van vier details (ἐποίησε; ἐφίλει; ἥσθημινε; en ἐς ὑπερβολὴν ἥδεσθαι. Het eerste werkwoord, ἐποίησε, mag dan vaag zijn, maar verwijst duidelijk naar actief seksueel gedrag; ἐδόκει μοι ἐς ὑπερβολὴν ἥδεσθαι refereert ook duidelijk naar genot (53-54). De twee andere werkwoorden hebben een ambiguere betekenis. Zo kan ἐφίλει hier zowel aansluiten bij ἐποίησε in de betekenis “kussen” (seksuele handeling), als bij de betekenis “houden van” (53-54). De externe narratee wordt uitgenodigd om het gebruik van φιλέω in de hele dialoog in vraag te stellen, daarbij dus ook de relatie van Klonarion en Leaina (waarvoor φιλέω wordt gebruikt). Ook ἥσθημινε is tweeledig te interpreteren: enerzijds kan het hijgen een direct gevolg zijn van de inspanning van de seksuele handeling (dan wordt de actieve rol van Megilla/os tijdens de seks hiermee ook duidelijk), anderzijds

kan het een indicatie zijn van het genot dat Megilla/os ervaart (LSJ *ad ἀσθμαίνω*) (53).

Leaina weigert nog meer details te geven *αἰσχρὰ γάρ* (“want het zijn schandelijke dingen”), niet omdat het schandelijk is om over details van seks te praten (het zijn namelijk hetairen onderling), maar – zoals ik geargumenteed heb – omwille van de afwijkende aard van die seksuele ervaring (55).

Conclusie

In Loukianos’ vijfde hetairengesprek wordt een vriendschappelijke relatie tussen twee vrouwen gepresenteerd als normatief. De seksuele relatie (met het werkwoord *ἐράω*) van Megilla/os, Demonassa en Leaina komt in de dialoog naar voren als niet-normatief, in contrast met de normatieve seksuele relatie tussen een man en een vrouw. Die normen worden in de tekst geconstrueerd op drie manieren. Ten eerste door de verwijzingen naar de afwijkende aard en de expliciete afwijzing van een seksuele relatie tussen ‘vrouwen’, zoals *αἰσχύνομαι δέ, ἀλλόκοτον γάρ τί ἐστι* (“maar ik schaam me, want het is iets vreemd”) en *Μὴ ἀνάκρινε ἀκριβῶς, αἰσχρὰ γάρ* (“Vraag me niet naar de details, want het zijn schandelijke dingen”) (4; 55). De afwijkende normen worden, ten tweede, in vraag gesteld door Klonarion en Leaina, die niet weten hoe ze die relatie moeten begrijpen, wat een ‘vrouw’ zou kunnen willen in zo’n relatie en wat ‘vrouwen’ dan met elkaar doen. Relaties en gedrag die zich binnen de norm bevinden zijn daarentegen wel begrijpelijk en benoembaar (Butler 2006: XXIV). De personages proberen die seksuele relatie begrijpelijk te maken door die te contrasteren en te vergelijken met hun referentiekader: de normatieve seksuele relatie tussen een man en een vrouw. Dit blijkt uit, onder andere, het veelvuldig voorkomen van een vorm van *ὡσπερ ἄνδρα* (“zoals een man”) in de regels 2, 11-12, 24 en 51.

De tekst presenteert die normen echter niet als zwart-wit: de normatieve liefde/erotiek wordt in de dialoog ook in vraag gesteld. De tekst presenteert bijvoorbeeld een complex spectrum van verschillende mogelijke soorten liefde/erotiek en de externe narratee wordt uitgenodigd om de betekenisgrenzen tussen *ἐράω* en *φιλέω* te herzien (in regel 24 en 52).

Wat betreft de constructie van gendernormen is het normatief dat ‘mannen’ zich conformeren aan mannelijkheid en ‘vrouwen’ aan vrouwelijkheid. Megilla/os wijkt af van die norm omdat die lichamelijk een ‘vrouw’ is en zich wil conformeren aan mannelijkheid. Megilla/os’ afwijkende lichamelijkheid wordt in vraag gesteld door de nadruk op de discrepantie tussen het lichamelijke ‘vrouw-zijn’ van Megilla/os en hun zelfidentificatie met mannelijkheid. De steeds weerkerende aan- en afwezigheid van de penis, en Leaina’s onbegrip tegenover Megilla/os’ *re-embodiment*, staan hierbij centraal. Leaina’s poging

Megilla/os te begrijpen vanuit het mythologische is een poging om Megilla/os vast te pinnen in een normatief kader van het lichamelijke.

Verder wordt in de dialoog ook uitdrukkelijk de betekenis van mannelijkheid en vrouwelijkheid zorgvuldig geconstrueerd. Mannelijkheid en vrouwelijkheid worden veelvuldig met elkaar gecontrasteerd en vergeleken, onder andere opnieuw door de vormen van ὡσπερ ἄνδρα (“zoals een man”) in de regels 2, 11-12, 24 en 51 maar ook door Megilla/os te reduceren tot γυνή (“die vrouw”) (5). De *re-embodiment* van Megilla/os neemt in de genderconstructie van de tekst een belangrijke plek in. Dit is namelijk een personage dat in de publieke sfeer vrouwelijk is en in de privé sfeer mannelijk. De elementen die Megilla/os verandert bij de *re-embodiment* zijn volgens hen elementen met een grote symbolische waarde: niet enkel distinctieve uiterlijke kenmerken zoals de vrouwelijke pruik en het mannelijke kaalgeschoren hoofd, maar ook taalgebruik (naamsgebruik en terminologie zoals νεάνισκος) en het kunnen en willen aangaan van romantische en seksuele relaties met vrouwen (32). Hoewel de tekst een complex spectrum aan seksualiteitsuitingen en genderuitingen exploreert, blijft zelfs in een dialoog tussen hetairen een normatief kader behouden. Zelfs op het einde van de dialoog kan de seksuele identiteit van Megilla/os, evenals de relatie tussen Megilla/os en Demonassa, met Leaina er tussenin, niet gedefinieerd worden. Een niet-normatieve invulling van gender en seksuele activiteit blijft een vraagteken, een breuklijn in de tekst. *Queer theory* kan dus door het bespreken van hoe normen geconstrueerd worden in een tekst, en waar de breuklijnen zijn, een relevante analyse opleveren.

Op basis van deze analyse beschouw ik deze tekst, in tegenstelling tot Boswell (1980), Richlin (1998) en Carlà-Uhink (2017), noch als een realistische blik op het leven van hetairen en personen die niet gendernormatief zijn, noch als een bron voor historische informatie over ‘vrouwelijke’ homoseksualiteit. Loukianos creëert in deze dialoog aan de hand van een spel met normen, verwachtingen, intertekstualiteit en intellectuele tradities, een provocerende, humoristische, maar vooral ook heel uitdrukkelijk fictionele tekst.

Bibliografie

- Ash, R.E. (2020). ‘Wit, Conventional Wisdom and Wilful Blindness: Intersections between Sex and Gender in Recent Receptions of the Fifth of Lucian’s Dialogues of the Courtesans’. In: Surtees, A. & J. E. Dyer (reds.). (2020). *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 169-182.
- Bissa, E.M.A. (2013). ‘Man, Woman or Myth? Gender-bending in Lucian’s Dialogues of the Courtesans’. *Materiali e Discussioni per l’Analisi dei Testi Classici* 70, 79–100.

- Blondell, R. & S. Boehringer (2014). 'Revenge of the Hetairistria: The Reception of Plato's Symposium in Lucian's Fifth Dialogue of the Courtesans'. *Arethusa* 47 (2), 231-264.
- Boehringer, S. (2010). 'Pratiques Érotiques Antiques et Questions Identitaires: ne pas prendre Lucien au mot (*Dialogues des Courtisanes*, V)'. *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 31, 19-52.
- Boehringer, S. (2015). 'The Illusion of Sexual Identity in Lucian's Dialogues of the Courtesans 5'. In: Blondell, R. & K. Ormand (reds.). (2015). *Ancient Sex: New Essays*. Columbus (OH): Ohio State University Press, 253-284.
- Boswell, J. (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- Brisson, L. (1997). *Le Sexe Incertain: Androgynie et Hermaphrodisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brooten, B.J. (1996). *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- Butler, J. (2006). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York (NY): Routledge.
- Butler, J. (1998). 'Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory'. *Theatre Journal* 40 (4), 519-531.
- Campanile, D. & F. Carlà-Uhink & M. Facella (reds.). (2017). *Transantiquity: Cross-dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*. New York (NY): Routledge.
- Cantarella, E. & (1994). *Bisexuality in the Ancient World* (Vertaald door C. Ó Cuilleaináin). New Haven (CT): Yale University Press.
- CGCG (2019) = E. van Emde Boas & A. Rijksbaron & L. Huitink & M. de Bakker. *The Cambridge Grammar of Classical Greek*. Cambridge (MA): Cambridge University Press.
- DNP (2006) = H.-G. Nesselrath & C. Marksches & H. Leppin. 'Lucianus'. In: Cancik, H. (red.). (2006). *Der Neue Pauly*. Geraadpleegd op 12 oktober 2021 via https://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/lukianos-e711680?s.num=0&s.rows=20&s.mode=DEFAULT&s.f.s2_parent=der-neue-pauly&s.start=0&s.q=lukianos
- Dover, K.J. (1989). *Greek Homosexuality*. (2^e ed.). Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Gilhully, K. (2006). 'The Phallic Lesbian: Philopsophy, Comedy, and Social Inversion in Lucian's Dialogues of the Courtesans'. In: Faraone, C. A. & L. K. McClure (reds.). (2006). *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison (WI): University of Wisconsin Press, 274-291.
- Haley, S.P. (2002). 'Lucian's 'Leaena and Clonarium': Voyeurism or a Challenge to Assumptions?'. In: Rabinowitz, N. S. & L. Auanger (reds.). (2002). *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Austin (TX): University of Texas Press, 286-303.

- Halperin, D.M. (2002). 'The First Homosexuality?'. In: Nussbaum, M.C. & J. Sihvola (reds.). (2002). *The Sleep of Reason*. Chicago (IL): University of Chicago press, 229-268.
- Henderson, J. (1961). 'The Dialogues of the Courtesans.' In: Henderson, J. (red.). *Lucian Volume VII*. LCL 431. Cambridge (MA): Harvard University Press, 402-465.
- Hyland, D.A. (1968). "Ἐρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato". *Phronesis* 13 (1), 32-46.
- Janse, M. (2014). 'Aischrology'. In: Giannakis, G. K. & V. Bubeník (reds.). (2014). *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*. Leiden: Brill.
- Konstan, D. (2016). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Loukianos. Vertaald door MacLeod, M. D. (1961). *Dialogues of the Courtesans*. LCL 431. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- LSJ (1890) = Liddel, H.G. & R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Merkley, K. (2020). 'When You Have Something 'Else': Re-embodiment in Lucian's Dial. Meret. 5'. Geraadpleegd op 11 november 2021 via <https://classicalstudies.org/annual-meeting/152/abstract/when-you-have-something-else-re-embodiment-lucians-dial-meret-5>.
- Montserrat, D. (1996). *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. London: Kegan.
- Morales, H. (2020). *Antigone Rising*. London: Headline Publishing Group.
- Peinado, V. (2010). *La Pederastia Socrática: del Deseo al la Filosofía*. Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.
- Rabinowitz, N.S. (2011). 'Sex for Sale?'. In: Glazebrook, A. & M.M. Henry (reds.). (2011). *Greek Prostitutes in the Ancient Mediterranean, 800 BCE-200CE*. Madison (WI): University of Wisconsin Press.
- Richlin, A. (1998). 'Foucault's History of Sexuality: a Useful Theory for Women?' In: Larmour, D. H. J. (red.). (1998). *Rethinking Sexuality*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 138-170.
- Shannon-Henderson, K. E. (2020). 'Life after Transition: Spontaneous Sex Change and Its Aftermath in Ancient Literature'. In: Surtees, A. & J. E. Dyer (reds.). (2020). *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 67-78.
- Skinner, M.B. (2005). *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Malden (MA): Blackwell.
- Surtees, A. & J.E. Dyer (reds.). (2020). *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Synnott, A. (1987). 'Shame and Glory: A Sociology of Hair'. *The British Journal of Sociology* 38 (3), 381-413.