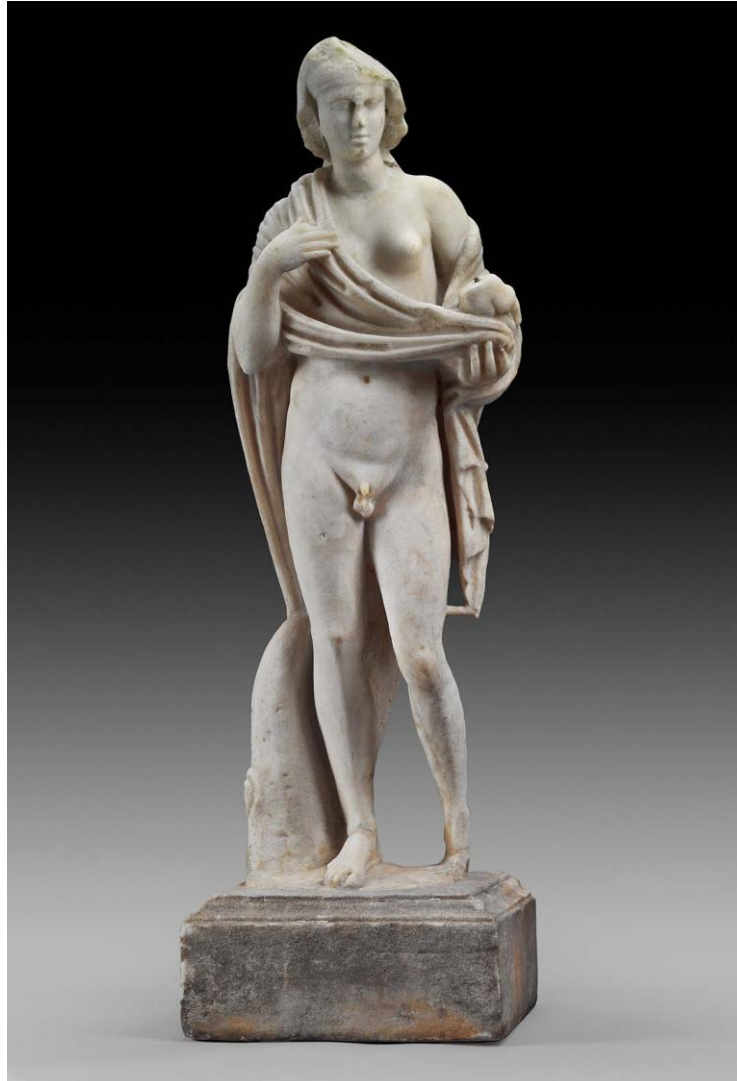


Dubieuze Dubbelslachtigheid

Intersekse in de Romeinse samenleving.



Elise Philippina Breukel

Studentnummer: 1028898

Email adres: elisebreukel@gmail.com

Masterscriptie Ancient History

Begeleidster: Dr. K. Beerden

Tweede lezer: Dr. F.G. Naerebout

Datum: 20 juni 2016

“Ex feminis mutari in mares non est fabulosum.” – Plinius, Naturalis Historia, 7.36

Afbeelding omslag: Hermaphrodite, 20 v.Chr – 40 n.Chr, vindplaats: Villa of the Contrada Bottaro. Museum of Fine Arts, Boston.

Inhoudsopgave

Introductie	4
Debat	5
Hoofd- en deelvragen	6
Plaats- en tijdafbakening	7
Bronproblemen en –kritiek	7
Hoofdstuk 1. Intersekse, nu en toen	8
Biologische achtergrond	8
Romeinse terminologie	11
Hoofdstuk 2. Signalen van de goden	14
Prodigium publicum	14
Ongewone gebeurtenissen	15
Bekende rituelen	20
Standaardisering	24
Uitzonderingen	26
Deelconclusie	28
Hoofdstuk 3. Mythologische intersekse	29
Hermaphroditus voor Ovidius	29
Ovidius' Metamorphoseon	31
Andere verhalen	36
Deelconclusie	38
Hoofdstuk 4. Vermaak en (zelf-)representatie	40
Nieuws en sensatie	40
Kunst en satire	44
(Zelf-)representatie	51
Deelconclusie	53
Conclusie	54
Appendix 1	56
Bibliografie	58
Moderne auteurs	58
Antieke auteurs	60

Introductie

Wanneer Apollo zweette bij Cumae, en Victoria bij Capua, wanneer *androgyni* geboren werden, was dat geen voorteken voor onheil?¹

Voor de Romeinen was het niet ongewoon om in bijna alles wat ‘anders’ was een teken van de goden te zien. Voorbodes voor zowel goede als slechte gebeurtenissen zijn dan ook veelvuldig te vinden in de geschriften van antieke auteurs. Een veel voorkomende voorbode is de geboorte van wat men zag als *man-vrouwen*, *eunuchen* of andere geslachtsafwijkingen, eigenlijk iedereen die biologisch gezien niet 100 procent man of vrouw was., of leek te zijn.

‘Anders zijn’ was zo niet per se iets positiefs: de geboorte van kinderen met geslachtsafwijkingen werd vooral gezien als een zeer slecht voorteken, en deze kinderen moesten dan ook zo snel mogelijk dood gemaakt worden.² Zoals in bovenstaande quote valt te lezen, zijn deze ‘man-vrouwen’ vooral een teken van naderend onheil. Veel antieke auteurs, zoals Livius en Plinius, en in mindere mate Tacitus en Cicero, hebben geschreven over het onheil die *hermafrodieten*, *androgynen*, *eunuchen* en *man-vrouwen* – zoals deze door hen genoemd werden – over de mensheid afriepen. Naast deze negatieve weerspiegeling van het antieke leven van ‘seksueel anderen’, staat de neutrale mythologie van bijvoorbeeld Hermafroditus en misschien wel positieve (zelf-)representatie van personen met wat wij een ‘intersekse-aandoening’ noemen.

Woorden als *man-vrouwen*, *androgynen*, *eunuchen* en *hermafrodieten* worden tegenwoordig niet meer gebruikt: gender-aandoeningen worden in de moderne literatuur samengebracht onder de meer neutrale term intersekse. Tot en met de eerste helft van de twintigste eeuw werd het woord *hermafrodiet* – voor het eerst geïntroduceerd voor het menselijke geslacht door Plinius³ – gebruikt voor wetenschappelijk en maatschappelijk werk. Cawadias is een van de eerste auteurs die de term *hermafrodiet* afwijst: hij geeft als reden dat *hermafroditisme* staat voor ‘biseksualiteit’ – ergo: meerslachtigheid – terwijl een mens volgens hem niet ‘biseksueel’ kan zijn.⁴ Als alternatief geeft hij de term *interseksualiteit*: ‘Intersexuality is a normal condition in humans. There is no perfect male nor perfect female, but all males have certain rudimentary female features and *vice versa*.’⁵ Cawadias’ terminologie is gebaseerd op biologische bezwaren, maar tegenwoordig wordt de term hermafrodiet vooral niet meer gebruikt omdat het wordt ervaren als kwetsend.

Men spreekt van een intersekse aandoening of conditie wanneer een individu bij de geboorte in meer of mindere mate eigenschappen vertoont van beide geslachten – er is sprake van geslachtsvariatie. Een voorbeeld kan zijn dat men geboren wordt met mannelijk DNA, maar

¹ Cicero, *De Divinatione*, 1.63 (Vertaling door D. Wardle, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur)

² Bijvoorbeeld in Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 22, 27a, 32, 34, 36, 47, 48 en 50.

³ Plinius, *Naturalis Historia*, 7.34 (Vertaling door H. Rackman, Loeb Classical Library).

⁴ A.P. Cawadias, *Hermphroditos: the Human Intersex* (Londen, 1946), 3.

⁵ Cawadias, *Hermaphroditos*, 1.

vrouwelijke, uitwendige geslachtseigenschappen. Hoofdstuk 1 zal dieper in gaan op het onderwerp intersekse.

Debat

Mannelijkheid speelde in de Romeinse samenleving een belangrijke rol: Mannen hebben een hogere status en de mogelijkheid op te klimmen binnen het sociale systeem, waar vrouwen deze mogelijkheid niet hebben. Man/vrouw relaties speelde een grote rol in de Romeinse samenleving, en ook mannelijkheid – en het tonen van deze mannelijkheid – was van groot belang. Volgens Beard is de fallus het symbool voor mannelijkheid, of het gebrek aan mannelijkheid: ‘ – whether about the sexual fidelity of one’s wife [...] or about one’s own capacity to live up to the masculine ideal.’⁶ Voor een man deed het niet hebben van een mannelijk geslachtsdeel – of het hebben van een vervormd mannelijk geslachtsdeel – af van de mannelijkheid en de macht van de drager. Ook zou de fallus een iconografisch wapen tegen het Boze Oog – de belichaming van destructieve afgunst.⁷ Gender en het onderscheid tussen man en vrouw was van grote invloed op de rol die men kon innemen binnen de Romeinse samenleving, maar ook het niet hebben van deze klassieke onderverdeling tussen man en vrouw – ergo: een individu met een intersekse-conditie – had invloed op de plaats die een individu innam binnen de samenleving.

Binnen de moderne wetenschap staat seksualiteit onder discussie: een van deze discussies is te vinden in het debat over gehandicapten in de Romeinse tijd. De belangrijkste auteur binnen het oudheidkundige gehandicapten-debat is de Belgische wetenschapper Laes. Een van de meest recente boeken van deze auteur, *Beperkt? Gehandicapten in het Romeinse Rijk* richt zich op de Romeinse opvattingen over wat wij nu gehandicapt noemen. De term ‘gehandicapt’ bestond nog niet in de Romeinse tijd, maar er waren volgens Laes wel degelijk ‘gehandicapten’. Hij deelt zijn onderzoek in naar verschillende categorieën, onder andere fysieke handicaps, leerstoornissen en zintuiglijke handicaps, maar laat naar mijn idee zeer bewust seksuele aandoeningen buiten beschouwing: ‘Geschiedenis van seksualiteit in de oudheid is een intensief bestudeerd studiedomein, ook al kenden Grieken of Romeinen zelfs geen term voor seksualiteit.’⁸

Deze buitensluiting van seksualiteit is opvallend: door het weglaten van seksuele aandoeningen impliceert hij met het weglaten van seksualiteit dat het hebben van een deze aandoeningen voor de Romeinen heel gewoon was, of in ieder geval niet werd gezien als een afwijking. Het zou in dat geval door de Romeinen niet als beperking gezien worden, waardoor het voor Laes ook niet van belang is. De categorisering die Laes gebruikt, leidt hij af van verschillende vergelijkende antropologische en etnologische studies die vergelijkende kaders gebruiken. Een van de vergelijkende kaders die Laes noemt, staat beschreven in Neubert en Cloerkes *Behinderung und*

⁶ Over fallus symbolen in de stad: M. Beard, *Pompeii* (Londen, 2009), 235.

⁷ A. Ajootian, ‘The Only Happy Couple: Hermaphroditos and Gender’ in: A.O. Koloski-Ostrow en C.L. Lyons (ed.), *Naked Truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology* (Londen, 1997), 220-242, aldaar 230.

⁸ C. Laes, *Beperkt? Gehandicapten in het Romeinse Rijk* (Leuven, 2014), 16.

Behinderte in verschiedenen Kulturen. Eine vergleichende Analyse ethnologischer Studien. In deze analyse van verschillende onderzoeken naar beperkingen en handicaps, wordt, in tegenstelling tot Laes' werk, wel een deelhoofdstuk gewijd aan "Veränderungen der Sexualorgane".⁹

Neubert en Cloerkes delen gender-aandoeningen wel in als beperking: Hoewel zij geen gespecialiseerd onderzoek naar de oudheid hebben gedaan, geeft dit wel een beeld over hoe er in verschillende culturen over intersekse-condities wordt en werd gedacht. Een voorbeeld dat gegeven wordt gaat over de Chagga, een volk in het huidige Bantu, Oost-Afrika: 'Für die Chagga ist belegt, daß neugeborene Intersexuelle sofort getötet wurden.'¹⁰ Hoewel dit slechts een voorbeeld voor een volk is, geven zij aan dat de kindermoord bij 'misvormde' kinderen zo veel voorkwam – en nog voorkomt – dat er zelfs zonder bewijs van uitgegaan kan worden dat de geboorte van intersekse kinderen tot extreme reacties leidt, waarbij deze kinderen zelfs gedood worden.¹¹ Waar Laes er vanuit gaat dat intersekse-aandoeningen voor de Romeinen geen problemen opleveren, en het daardoor ook niet bespreekt in zijn werk, gaan Neubert en Cloerkes er aan de hand van verschillende etnologische studies van uit dat intersekse in alle culturen een probleem vormt. Dit onderwerp zal ter discussie gesteld worden in dit onderzoek.

Hoofd- en deelvragen

De manier waarop men met intersekse omging is niet eenzijdig. Perceptie van Intersekse strekt zich uit naar een breed spectrum, van heel negatief, naar mogelijk zelfs positief. In deze master-thesis zal gekeken worden naar de achtergrond van deze Romeinse dubbelzinnige connotaties die om 'dubbelslchtigheid' heen hingen, waarna uiteindelijk de volgende vraag beantwoord zal worden: op welke manieren ging de Romeinse samenleving om met intersekse-aandoeningen, en waarom deden zij dit op deze manieren?

Een moeilijkheid ligt vooral in de gebruikte terminologie: de termen die in het Latijn voor intersekse – of qua sekse 'anders' zijnde – werden gebruikt, worden tegenwoordig niet meer als correct beschouwd. Het onderscheid tussen de emic termen – de Latijnse benamingen en hun betekenis voor de Romeinen – en de etic woorden – de termen die tegenwoordig gebruikt worden – wijken dusverre van elkaar af, dat de Latijnse termen tegenwoordig zelfs als kwetsend worden ervaren, terwijl dit in de oudheid niet per se zo hoefde te zijn. Omdat hier een conceptueel verschil zit, zal het eerste hoofdstuk zich volledig richten op het moderne begrip 'intersekse' – hoe spreken wij over dit onderwerp? – en de door de Romeinen gebruikte termen.

De hoofdstukken daarna zullen zich richten op het ambigue karakter van geslachtsafwijkingen

⁹ D. Neubert en G. Cloerkes, *Behinderung und Behinderte in verschiedenen Kulturen. Eine vergleichende Analyse ethnologischer Studien* (Heidelberg, 1987), 41-44 en 63-66.

¹⁰ Neubert en Cloerkes, *Behinderung und Behinderte*, 64.

¹¹ Het vermoeden van misvormde kinderen is ook terug te zien in antieke teksten, bijvoorbeeld: Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 25: "In Rome bracht een vrouw een twee-hoofdige baby voort, die op aanraden van de priesters in de Tiber werd gegooid"; en Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 25: "Een slavenmeisje baarde een jongen met vier handen, voeten, ogen en oren, en dubbele geslachtsdelen. [...] De jongen is in opdracht van de *haruspices* verbrand, en zijn as is in de zee gegooid."

in de Romeinse samenleving. Het tweede hoofdstuk zal zich richten op signalen van de goden – onder *prodigia* en de bijbehorende rituelen –, het derde hoofdstuk zal zich daarna focussen op de Romeinse mythologie, en het vierde hoofdstuk zal zich richten op entertainment, onder andere in de vorm van kunst en literatuur, en (zelf-)representatie van Romeinse intersekse. Er zal voor het tweede en derde hoofdstuk vooral gebruik gemaakt worden van antieke geschreven bronnen, het vierde hoofdstuk zal vooral bestaan uit een analyse van overblijfselen van kunst, satiren en fragmenten van literaire bronnen. Vanuit de analyse zal een uitspraak gedaan worden over de redenen voor deze verschillende manieren van handelen binnen de Romeinse samenleving. Belangrijk is dat dit onderzoek zich niet richt op het stellen van medische diagnoses aan de hand van de antieke bronnen. De precieze aandoening is niet van belang voor de manier waarop de Romeinse samenleving omging met interseksualiteit.

Plaats- en tijdafbakening

De Romeinse samenleving, en daarmee de Romeinse auteurs, zullen centraal staan in dit onderzoek. Hoewel er voornamelijk gekeken zal worden naar Latijnse bronnen, zullen de Griekse bronnen die vertellen over de Romeinse samenleving niet buiten beschouwing gehouden worden. De meeste bronnen zullen te dateren zijn tussen de derde eeuw voor Christus tot de eerste anderhalve eeuw na Christus. Dit omdat de meeste bronnen uit deze periode blijken te komen. Echter zullen er ook uitschieters zijn; bijvoorbeeld Julius Obsequens die in het midden van de 4^{de} eeuw een bundeling van Livius' *prodigia* maakte, en mythologische verhalen – die overigens vaak wel door contemporaine auteurs zijn beschreven. In hoofdstuk 2 – over de mythologische figuur Hermaphroditos – zal ook gebruik gemaakt worden van literaire teksten die mythologische verhalen aansnijden, maar die wel geschreven zijn binnen de tijdsafbakening.

Bronproblemen en –kritiek

Dit onderzoek richt zich op de manier waarop de Romeinse samenleving omging met seksueel 'anderen', en de bronnen die daarvoor gebruikt worden zijn niet altijd even waarheidsgetrouw, en soms geschreven vanuit sensatiezucht of zelfverrijking. Dit maakt echter niet voor het verloop van dit onderzoek: het gaat hier vooral om de antieke visie op Romeinse intersekse, en niet om de historische werkelijkheid. Daarnaast is het belangrijk dat dit onderzoek niet als doel heeft medische diagnoses te stellen bij de antieke teksten, maar slechts op zoek gaat naar de manier waarop deze individuen beschreven zijn.

Hoofdstuk 1. Intersekse, nu en toen

Biologische achtergrond

Door de artsen werd meegegeven dat je het beter niet aan anderen kunt vertellen wat je hebt, omdat mensen je dan raar vinden en niet meer met je willen spreken.¹²

Bovenstaande quote komt uit een documentaire van de belangenvereniging voor mensen met een aangeboren variatie in XY-sekse ontwikkeling – DSD Nederland –, waarbij de ontwikkeling van de geslachtsorganen niet verloopt zoals in de biologieboekjes beschreven staat.¹³ Deze variaties kunnen ontstaan door verschillende genmutaties, en worden ook wel aangeduid als intersekse-aandoeningen, wat de medische term is voor mensen wiens lichaam zowel mannelijk als vrouwelijke kenmerken vertoont. Intersekse is een veelgebruikte term voor genderafwijkingen, en kan gezien worden als een paraplu-term om een variatie aan congenitale aandoeningen waarbij een persoon geen standaard mannelijke of vrouwelijke anatomie heeft. Wat als standaard wordt ervaren wordt onder andere bepaald door de samenleving en ligt uiteraard open voor interpretatie.¹⁴

Intersekse is een zeldzame, aangeboren afwijking, waarbij de geslachtchromosomen, de sekse – met andere woorden de genetische constructie waarbij XX-chromosomen zorgen voor vrouwelijke eigenschappen en XY-chromosomen voor mannelijke – niet overeenkomt met de uiterlijke geslachtkenmerken en genderidentiteit – het geslacht dat zichtbaar is en het geslacht dat men zelf ervaart.¹⁵ De meest voorkomende oorzaak van interseksualiteit is het Androgeen Ongevoeligheid Syndroom (AOS). Bij AOS is er sprake van een defect op het androgeenreceptorgen, waardoor het lichaam niet of onvoldoende reageert op het mannelijke hormoon androgeen. Zonder deze mannelijke hormonen zal een foetus geen mannelijke geslachtseigenschappen krijgen, waardoor het kind geboren wordt met een geheel of gedeeltelijk vrouwelijk lichaam, terwijl het DNA – XY-chromosomen, en dus in theorie mannelijk – niet vrouwelijk is.¹⁶

Het lijkt vrij duidelijk: Iemand met Androgeen Ongevoeligheid Syndroom heeft mannelijk DNA, maar vrouwelijke eigenschappen. Echter blijkt dit niet het geval te zijn, mede doordat er twee varianten voorkomen. Het Compleet Androgeen Ongevoeligheid Syndroom is een variant waarbij het lichaam geheel ongevoelig is voor androgenen, waardoor er geen vermannelijk plaats zal vinden. Personen met Compleet Androgeen Ongevoeligheid Syndroom, zullen daardoor altijd de vrouwelijk sekse toegekend krijgen. De tweede variant is de Partieel Androgeen Ongevoeligheid Syndroom

¹² Documentaire DSD Nederland, *Vrouwen met AOS**, <https://vimeo.com/139083396>

¹³ Veel van de basisinformatie over interseksualiteit zal van deze site afkomstig zijn. Dit omdat ervaringsdeskundigen naar mijn mening beter op de hoogte zijn van de correcte termen dan leken, en duidelijk aan kunnen geven welke termen als kwetsend ervaren wordt. <https://www.dsdnederland.nl/>

¹⁴ A.D. Dreger, 'A History of Intersex: From the Age of Gonads to the Age of Consent', in A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethnics* (Hagerstown, 1999), 5-22, aldaar 5.

¹⁵ A.D. Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex* (Londen, 1998), 3-4; R.A. Crouch, 'Betwixt and Between: The Past and Future of Intersexuality' in: A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethnics* (Hagerstown, 1999), 29-49, aldaar 31.

¹⁶ Begrippenlijst: Androgeen Ongevoeligheids Syndroom. <http://www.dsdnederland.nl/glossary/1/lettera>

(PAOS), waarbij de geslachtskeuze minder duidelijk is. Bij deze variant is het lichaam gedeeltelijk gevoelig voor mannelijke hormonen, waardoor er wel vermannelijking plaats kan vinden. Bij lichte vermannelijk krijgen de vrouwelijke geslachtsorganen meer mannelijke eigenschappen – waaronder een vergrootte clitoris – maar deze personen zullen wel tot de vrouwelijke sekse behoren. Bij een lichte androgeen ongevoeligheid, is er sprake van Mild Androgeen Ongevoeligheid Syndroom (MAOS), waarbij er wel mannelijke geslachtsorganen zijn, en het mannelijke geslacht wordt toegekend.

Personen geboren met Androgeen Ongevoeligheid Syndroom – zowel de Compleet en Partieel variant – krijgen dus vaak de vrouwelijke sekse toebedeeld. Er is echter nog een andere variant, namelijk het Adreno Genitaal Syndroom (AGS). AGS lijkt bijna de tegenover gestelde variant van AOS te zijn, waarbij de bijniere te veel aan mannelijk geslachtshormoon produceren – in theorie is dit dus een nierafwijking. Dit syndroom kan zowel bij mannen als bij vrouwen voorkomen, maar heeft vaak meer impact op vrouwen: Dit overschot aan mannelijk geslachtshormoon ervoor zorgen dat de uiterlijke geslachtskenmerken licht tot ernstig vermannelijken. Hierbij kan het dus voorkomen dan een persoon die genetisch gezien vrouw is (XY-chromosomen), wel in meer of mindere mate mannelijke uiterlijke geslachtskenmerken heeft.¹⁷

Volgens een recent onderzoek van Brandpunt wordt er in Nederland elke week 1 baby geboren met een intersekse aandoening¹⁸ en er wordt geschat dat er in Nederland 160 tot 600 mensen met de meest voorkomende variant – AOS – zijn,¹⁹ wat met de hoogste schatting neerkomt op ongeveer 0.0035 procent van de Nederlandse bevolking.²⁰ De zeldzaamheid van de aandoening zorgt ervoor dat intersekse vrij nieuw in de oren klinkt, maar de lage frequentie waarin intersekse condities voorkomen is niet de enige reden waarom de aandoeningen geen grote bekendheid hebben. Tegenwoordig heerst er nog steeds een taboe op het onderwerp intersekse: In de bovenstaande documentaire worden termen als ‘geheim’, ‘isolement’, ‘moeilijk’, ‘onzichtbaar’, ‘schaamtegevoel’, ‘alleen’, ‘eenzaam’ en ‘teruggetrokken’ niet geschuwd, en veelvuldig gebruikt door de vrouwen met de aandoening. Dit taboe is ook terug te zien in de manier waarop de medische wereld tot voor kort omging met individuen met deze aandoening: ‘Unfortunately, like most doctors even today, my doctors were steeped in a tradition that viewed intersexuality as a tragedy – a mistake of nature to be corrected, to

¹⁷ Begrippenlijst: Adreno Genitaal Syndroom. <http://www.dsdnederland.nl/glossary/1/lettera>

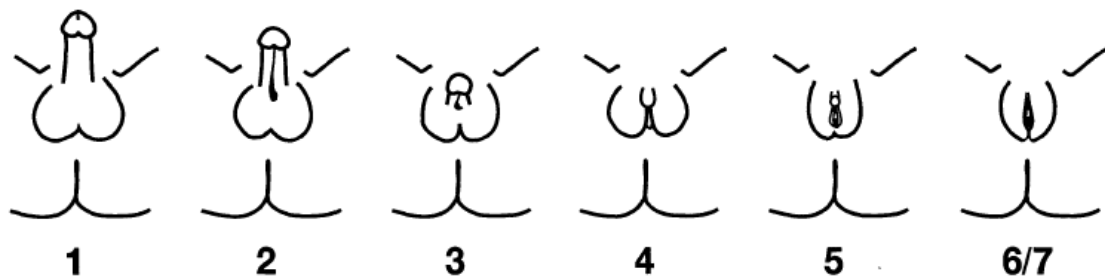
¹⁸ Aflevering Brandpunt, KRO, 26 april 2016.

¹⁹ <http://www.dsdnederland.nl/wat-is-aos/hoevaa-komt-het-voor>

²⁰ Dat deze aantallen slechts schattingen zijn blijkt onder andere uit het werk van Anne Fausto-Sterling, die het aantal gevallen van interseksualiteit schat op 1,7 procent van de gehele bevolking. Daarnaast ligt deze schatting ook aan de manier van interpreteren. De NRC gebruikt in een artikel van augustus 2015 de schatting van 0,5 procent van de bevolking, maar refereert niet naar één variant van interseksualiteit, maar naar iedereen die niet duidelijk man of vrouw is. A. Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender politics and the Construction of sexuality* (New York, 2000); NRC.next, *Geboren als jongen én als meisje? Dan moet de chirurg een keuze maken*, 6 augustus 2015.

the maximum extent possible, by medicine.’²¹

Het binaire onderscheid tussen geslachten, namelijk man of vrouw en niets daartussenin, is een diepgewortelde overtuiging. Waar het tegenwoordig wel normaal is dat er een heel spectrum bestaat als het gaat om gender en genderidentiteit – niemand heeft alleen mannelijk of alleen vrouwelijke eigenschappen –, is dit onderscheid bij geslacht nog niet doorgedrongen in de moderne samenleving. Goed voorbeeld van dit onderscheid is te zien op een willekeurig paspoort: Het geslacht van de eigenaar is prominent aanwezig. Ook bij een zwangerschap wordt er vaak eerder gevraagd naar het geslacht, dan dat er informeert wordt naar de gezondheid van het kindje. Echter is al uit de besproken intersekse condities gebleken dat dit binaire geslachtonderscheid niet zo vanzelfsprekend is: Hoewel de meesten mensen met een intersekse-conditie bij de geboorte vrij gemakkelijk geclassificeerd kunnen worden als mannelijk of vrouwelijk zijn er in de praktijk ook mensen waarbij het onderscheid moeilijker te maken is. Er zijn verschillende gradaties binnen het geslachtsspectrum, die door onder andere Quigley en French²² zijn ingedeeld.²³ Zij hebben zeven gradaties gemaakt, waarbij de eerste twee gradaties als mannelijk worden gezien, en de laatste drie al vrouwelijk. Er blijven echter nog twee gradaties over, die moeilijker in te delen zijn. In figuur 1 is een schematische afbeelding van alle zeven gradaties te zien. Voor een uitgebreide beschrijving bij deze gradaties, zie appendix 1. Opvallend is dat bij alle gradaties borstvorming mogelijk is. Zo kan het dus voorkomen dat een persoon wel mannelijke geslachtskenmerken heeft, maar ook borstvorming.



Figuur 1. Schematische weergave van de classificaties van AOS, naar voorbeeld van Quigley en French. De gradaties zijn genummerd van 1 tot 7, in volgorde van verminderde vermannelijking (waarbij 1 volledig mannelijk uiterlijk heeft, en 7 een volledig vrouwelijk uiterlijk).

De twee moeilijk te identificeren gradaties zouden in de oudheid wellicht als *hermafrodit* beschreven worden. Echter wordt de term *hermafroditisme* tegenwoordig alleen gebruikt in het geval van ‘echt hermafroditisme’. Echt hermafroditisme is een aandoening op het intersekse spectrum waarbij zowel testiculaire- als ovarium-weefsel aangetroffen wordt. Het is bij deze aandoening mogelijk dat aan de linker- en rechterkant van het lichaam verschillende gonaden²⁴ aanwezig zijn,

²¹ S.A. Groveman, ‘The Hanukka Bush: Ethical Implications in the Clinical Management of Intersex’ in: A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethics* (Hagerstown, 1999), 23-28, aldaar 25.

²² C.A. Quigley, A. De Bellis, K.B. Marschke, M.K. El-Awady, E.M. Wilson en F.S. French, ‘Androgen Receptor Defects: Historical, Clinical, and Molecular Perspectives’, *Endocrine Review*, 16.3 (1995), 271-321.

²³ Belangrijk is dat deze gradaties volledig gebaseerd zijn op de uiterlijke kenmerken, en niks te maken hebben met de genderidentiteit van een individu.

²⁴ Gonaden zijn de geslachtsklieren; bij vrouwen de eierstokken, bij mannen de testes.

bijvoorbeeld links een eierstok en rechts een testes. Het is daarnaast ook mogelijk dat beide soorten weefsel wordt aangetroffen in een gonade. Echt hermafroditisme heeft in de moderne zin van het woord dus niets te maken met de uiterlijke kenmerken van een individu, maar met de manier waarop de gonaden gevormd zijn.²⁵ Hoewel de term *hermafrodiet* tegenwoordig alleen in een enkel geval gebruikt mag worden, werd deze in de Romeinse samenleving wel veelvuldig gebruikt.

Romeinse terminologie

In de oudheid bestond er geen enkele term voor intersekse-condities: verschillende woorden werden gebruikt om het seksueel anders zijn te omschrijven. Daarnaast gebruiken niet alle auteurs dezelfde woorden voor dezelfde conditie: zo noemt Cicero personen met een intersekse aandoening *androgyni*²⁶, ook Livius gebruikt onder andere *androgynos*, en Plinius noemt deze personen *hermaphrodītus*. Omdat veel van deze termen vandaag de dag als kwetsend worden ervaren, is het belangrijk de Latijnse termen goed te documenteren en te beschrijven. Met behulp van de *Oxford Latin Dictionary*²⁷, de *Smith's English-Latin Dictionary*²⁸ en het *Woordenboek Latijn/Nederlands*²⁹ heb ik een opsomming gemaakt van zo veel mogelijk gebruikte termen. Uiteraard komen in de bronnen ook variaties op deze termen voor in de antieke teksten, maar ik zal zo veel mogelijk variaties benoemen.³⁰

De meest voorkomende term die gebruikt lijkt te worden voor intersekse is van oorsprong Griekse term *androgynus* – of; *androgynos*. Een van de eerste geschreven bronnen over *androgyni* is te vinden in Plato's *Symposium*. Hij gaat er van uit dat de wereld niet bestond uit twee geslachten, maar dat er nog een derde vorm bestond: niet mannelijk of vrouwelijk, maar een menselijke soort dat van beide een even groot deel bevat.

Onze natuur is niet altijd zo geweest als het nu is. Eerst, waren er drie soorten mensen, niet alleen de twee geslachten, man en vrouw, zoals we die nu kennen: er was ook een derde soort, die bestond uit helften van de andere twee, en wiens naam nog bestaat terwijl het ding zelf is verdwenen. Voor *androgyni* was toen een levend wezen en niet alleen een naam, samengesteld uit evenveel man en vrouw.³¹

Deze term is door Latijnse auteurs overgenomen. *Androgynus* of *androgyni* is te vertalen als “een persoon van ondefinieerbare sekse; een hermafrodiet”, en *androgynē* is een bijnaam die werd gegeven aan een mannelijke vrouw.

Naast *androgynus* is *hermaphrodītus* – of; *hermaphroditos* – een veel gebruikte term.

²⁵ Begrippenlijst: Echt hermafroditisme. <https://www.dsdnederland.nl/glossary/1/lettere>

²⁶ Cicero, *De Divinatione*, 1.63.

²⁷ P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 1982)

²⁸ W. Smith en T.D. Hall, *Smith's English-Latin Dictionary* (Illinois, 2000)

²⁹ H. Pinksteren, *Woordenboek Latijn/Nederlands* (Amsterdam, 2014)

³⁰ Alle betekenissen van de woorden komen uit bovenstaande woordenboeken, tenzij anders aangegeven.

³¹ Plato, *Symposium*, 189 (Vertaling door W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur)

Hermaphroditus heeft verschillende betekenissen: ten eerste is *Hermaphroditus* een tweeslachtige goddelijkheid, die volgens de mythologie een resultaat is van de fusie van de zoon van Hermes en Aphrodite met de nimf Salmacis. Daarnaast werd deze term ook gebruikt om individu te benoemen met karakteristieken van beide sekse, en dus tweeslachtig is. Zoals eerder al vermeld was Plinius de eerste antieke auteur die de term *hermaphroditus* voor het menselijk ras gebruikte:

Er werden ook personen geboren waarbij de geslachten gecombineerd zijn – wat we *Hermaphroditos* noemen, voorheen bekend als *androgynos*.³²

Naast de specifieke termen voor intersekse-conditie valt het gebruik van omschrijvingen van de conditie op. Zo gebruikt Livius bijvoorbeeld *incertus mas an femina*,³³ wat vertaald kan worden als ‘onduidelijk mannelijk of vrouwelijk’. *Mas* of *mares* wordt vertaald als man, mannelijk of het hebben van mannelijke eigenschappen, maar ook als krachtig en potent. Afgeleid van *mas* zijn de woorden *masculīnē* – van het mannelijke geslacht – en *masculus*, wat eigenlijk hetzelfde betekend als *mas*, maar ook gebruikt kan worden voor andere soorten dan alleen de mens. *Femina* kan zoals verwacht vertaald worden met vrouw of vrouwelijk. Daarnaast kan deze term ook gebruikt worden voor het beschrijven van een zwakke of ‘verwijfde’ man, of voor het beschrijven van een kleinere of minder sterke variant van bijvoorbeeld een dier of plant. Een ander woord dat voorkomt om een vrouw te beschrijven is *mulier*, en dit woord kan ook gebruikt worden voor het beschrijven van een vrouwelijke man. Opvallend voor deze vertalingen is dat deze direct worden geassocieerd met zwak en minder goed dan de man. Livius gebruikt ook de term *ambiguo sexu*.³⁴ *Ambiguo* is een vervoeging van het woord *ambiguē*, wat twijfelachtig, dubbelzinnig of op een onbetrouwbare manier betekend. *Sexu* komt van het woord *sexus* wat het man of vrouw zijn, of mannelijke of vrouwelijke eigenschappen bezitten betekend. Ook het woord *semimares* wordt gebruikt voor het beschrijven van een ‘tweeslachtig’ persoon. Belangrijk is dat veel van deze termen door elkaar gebruikt kunnen worden, omdat deze allen een ‘tweeslachtig’ individu beschrijven.

Voor dit onderzoek zal alleen gekeken worden naar personen die op ‘natuurlijke wijze’ een intersekse-conditie hebben. Dit kunnen *androgyni* of *hermaphroditum* zijn, maar ook personen die op latere leeftijd van sekse ‘veranderen’. Naast *androgynus* en *hermaphroditus* – waarschijnlijk mensen die zo geboren zijn – zijn er ook verhalen van individuen die van sekse veranderen.³⁵ Hoewel sekse-veranderingen niet aangeboren zijn, zullen deze wel besproken worden in dit onderzoek: ze worden namelijk door de antieke auteurs wel gezien als *hermaphroditum* of *androgyni*. Sekse-veranderingen gebeuren in dit geval vaak zonder verklaarbare reden, of omdat de goden dit zo wilden. Gecastreerde mannen horen niet binnen deze categorie, eventuele *eunuchi* die met deze conditie zijn geboren wel.

³² Plinius, *Naturalis Historia*, 7.34 (Nederlandse vertaling door auteur)

³³ Livius, *Ad Urbe Condita*, 27.37 (Vertaling door F. Gardner Moore, Loeb Classical Library)

³⁴ Livius, *Ad Urbe Condita*, 31.12 (Vertaling door E.T. Sage, Loeb Classical Library)

³⁵ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 7 (Vertaling door W. Hansen); Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36.

Eunūchi, eunuchen, vallen onder de noemer intersekse. Echter hangt er wel een beperking aan deze term: deze individuen worden niet per definitie als *eunūchus* geboren. Een van bekendste groep *eunuchī* zijn de *Gallī* – gecasteerde priesters van de cult van Cybele: “[...] de *Gallī*, priesters van de Moeder van de Goden, oefenen amputaties zonder te veel schade.”³⁶ Individuen die zijn gecasteerd – *eunūchō* – behoren dus niet tot dit onderzoek.

In het vervolg van dit onderzoek zullen alle emic termen in italics geschreven worden. De mythologische figuur Hermaphrodītus zal de enige uitzondering op deze regel zijn daar het om een persoonsnaam gaat. Dit om verwarring met de Nederlandse, etic termen te voorkomen.

³⁶ Plinius, *Naturalis Historia*, 11.261.

Hoofdstuk 2. Signalen van de goden

Prodigium publicum

Al deze walgelijke en monsterlijke wezens lijken een teken te zijn dat de natuur soorten verward; maar boven alles zorgde de *semimares* voor paniek³⁷

In dit hoofdstuk zal gekeken worden naar de signalen van goden waarin individuen met intersekse- conditie voorkomen, en de bijbehorende rituelen die hierbij kwamen kijken. Deze signalen zijn door verschillende antieke auteurs genoteerd in zogenaamde *prodigia*. Rasmussen beschrijft deze *prodigia* als volgt: ‘I define as a *prodigium* any unusual event reported to the Senate and approved by that body as a *prodigium publicum*, an unfavourable portent that is usually relevant for society as a whole and requires ritual expiation.’³⁸ Een *prodigia* is een gebeurtenis waarbij de *pax deorum* – het verdrag met de goden – geschonden wordt, waarna deze, door een of meerdere rituelen weer hersteld kan worden.³⁹ Er zijn een aantal belangrijke aspecten of voorwaarden waar een *prodigium* vaak aan voldoet. Let wel dat deze aspecten niet bij elke *prodigium* voorkomt, daar deze naar gelang van het doel van de auteur zijn opgeschreven. Zo gebruikt Livius, waarover later in dit hoofdstuk meer, bijvoorbeeld verschillende *prodigia* om zijn *Ad Urbe Condita* meer drama te geven, of kort hij juist *prodigia* in om ruimte te maken voor andere gebeurtenissen.⁴⁰

Zoals in de inleiding van Rasmussen al beschreven staat, moet een ongewone gebeurtenis invloed hebben op de publieke samenleving. Echter is het onderscheid tussen publieke en private aangelegenheden niet altijd even duidelijk. Rasmussen geeft aan dat een gebeurtenis publiek gemaakt kon worden door de erkenning van het Senaat. Dit is direct een tweede voorwaarde voor een *prodigium*: ongebruikelijke gebeurtenissen moesten eerst gemeld worden bij het Senaat, die moest beslissen of deze gebeurtenis een *prodigium publicum* was, dat publiekelijke rituelen nodig had.

Een reden om een ongewone gebeurtenis als *prodigium* te zien is bijvoorbeeld het gebrek aan getuigen, of twijfel over de betrouwbaarheid van de getuige.⁴¹ ‘Tegelijk werden vele voortekenen gemeld, waarvan de meeste, omdat zij slechts een getuige hadden als bewijs, waren zij niet geloofwaardig en werden zij afgewezen.’⁴² Wanneer een gebeurtenis wel als *prodigium* bestempeld werd, kon het Senaat ervoor kiezen direct actie te ondernemen: hiervoor konden de Sibillijnse Boeken of de *haruspices* geraadpleegd worden. De Sibillijnse Boeken konden alleen op verzoek van het Senaat geraadpleegd worden, bestond uit diverse Griekse orakelteksten, en werden gebruikt om

³⁷ Livius, *Ad Urbe Condita*, 31.12 (Nederlandse vertaling door auteur).

³⁸ S.W. Rasmussen, *Public Portents in Republican Rome* (Rome, 2003), 35.

³⁹ R. Garland, *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Greco-Roman World* (Londen, 2010), 67.

⁴⁰ Rasmussen, *Public Portents*, 19.

⁴¹ Rasmussen, *Public Portents*, 47.

⁴² Livius, *Ad Urbe Condita*, 5.15 (Vertaling door B.O. Foster, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

prodigia te verklaren die te moeilijk of te angstaanjagend waren om zelf te verklaren. Naast de Sibillijnse Boeken maakte het Senaat ook gebruik van de *haruspices*, Etruskische priesters die uitgenodigd werden om in Rome te helpen met het interpreteren van *prodigia*. ‘The presence in Rome of the Etruscan *haruspices* who were, from time to time, summoned by the Senate to participate in the interpretation and procuration of Roman *prodigies* [...]’⁴³ Zowel de Sibillijnse Boeken als de *haruspices* hadden de mogelijkheid rituelen te opperen, om zo verzoening met de goden te bewerkstelligen. De aangeraden rituelen konden direct uitgevoerd worden, of opgespaard worden tot het begin van het nieuwe jaar – afhankelijk van de ernst van de gebeurtenis.⁴⁴

Intersekse is bijna niet weg te denken uit de Romeinse *prodigia* en voortekenen van de goden, en de meeste verhalen lijken erg op elkaar. Individuen met een intersekse conditie kunnen, zoals eerder duidelijk is geworden, een ander uiterlijk hebben dan als normaal wordt beschouwd. Wanneer dieren afweken van de norm kon dit onder de Romeinse bevolking al een reden tot bezorgdheid zijn:⁴⁵ in de natuur, die normaal gesproken voor orde stond, ineens imperfecte en monsterlijke schepsels vormde kon alleen maar gezien worden als een waarschuwing.⁴⁶ Wanneer niet de dieren, maar de mensen te maken krijgen met een afwijking van de norm, moet dit helemaal een teken van de goden zijn.

An abnormal formation of the generative organs seemed to the Ancient the extreme of monstrosity. When a child was born bearing real or apparent signs of hermaphroditism, the whole community felt itself threatened by the anger of the gods. To avert its consequences they must first suppress the abnormal child, who was this made to bear the sins of which he was the token. As it was repugnant to the Ancients to kill where the victim could be left to die, the new-born child was exposed.⁴⁷

Ongewone gebeurtenissen

Vele *prodigia* over wat wij nu zouden zien als intersekse-condities zijn tegenwoordig nog terug te lezen: auteurs als Livius, Plinius de Oudere, Phlegon van Tralles, Aulus Gellius en Julius Obsequens hebben deze voorspellingen in meer of mindere mate gedocumenteerd, en bij veel van deze voorspellingen staat ook beschreven wat er gedaan moest worden om de goden weer tevreden te stellen. Voor dit hoofdstuk zal gekeken worden naar de Latijnse termen die gebruikt zijn voor het beschrijven van intersekse, en waar mogelijk de aanleiding voor de voorspelling en de rituelen die

⁴³ B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (Brussel, 1982), 43.

⁴⁴ Rasmussen, *Public Portents*, 49-50.

⁴⁵ Bijvoorbeeld in Livius, 27.4.14 (geboorte van een varken met een menselijk gezicht), 28.11.3 (geboorte van een lam met twee geslachten), 30.2.11 (geboorte van een veulen met vijf benen) en 32.1.11 (geboorte van drie kippen met elk drie poten)

⁴⁶ F. Brunell Krauss, *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius* (Philidelphia, 1930), 119.

⁴⁷ M. Delcourt, *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity. Translated from the French by J. Nicholson* (Londen, 1961), 43.

vervolgens gebruikt werden. Ook zal waar mogelijk de datering genoemd worden.

Volgens Livius is het documenteren van *prodigia* van het grootste belang: niet alleen om de voorspellingen op te slaan, maar bovenal om men bewust te maken van de kracht van de goden. Hij lijkt dus van mening te zijn dat zijn tijdsgenoten de macht van de goden niet respecteren, terwijl dat zijn inziens wel zou moeten.

Ik ben bewust dat, als een resultaat van dezelfde onachtzaamheid dat ertoe leidt dat men er gewoonlijk tegenwoordig vanuit gaat dat de goden niets voorspellen, er helemaal geen voortekenen officieel gerapporteerd zijn, of opgenomen zijn in onze historiën. Echter, wordt niet alleen mijn eigen hoofd – daar ik schrijf over onderwerpen uit het verleden – op een of andere manier ouderwets, maar ook bepaalde gewetensvolle scrupules weerhouden mij ervan dat wat de wijze mannen van vroeger zagen als waardig voor het publieke belang, nu als iets te zien dat niet waardig is in deze historiën te komen.⁴⁸

Livius leefde tussen 59 voor Christus tot 17 na Christus⁴⁹, en schrijft over de geschiedenis en opkomst van Rome. Het is belangrijk om te realiseren dat hij verteld over gebeurtenissen die soms wel 200 jaar voor het schrijven plaats vonden. Andere contemporaine auteurs hebben veel waarde gehecht aan het werk van Livius, waardoor zijn waarde voor de Romeinse geschiedenis erg hoog is: ‘Livy’s work became the standard source-book from which later writers were to draw their materials.’⁵⁰ Waar Livius zijn informatie exact vandaan haalde blijft in veel gevallen giswerk, hoewel enkele bronnen wel duidelijk zijn. Zo gebruikt hij voor de 3^e eeuw voor Christus onder andere Polybius en Antipater, en voor de 4^e en 5^e eeuw Valerius en Quadrigarius.⁵¹ Hoewel er valt te discussiëren over de historische correctheid van Livius’ werk, geeft hij wel een beeld van de Romeinse samenleving. Zoals Foster zegt in zijn introductie op Livius’ *Ad Urbe Condita*:

Any one of half a dozen annalists would have served as well as Livy to tell us what the Romans *did*, but it required genius to make us realize as Livy does what the Romans were.⁵²

Daar het in dit onderzoek niet gaat over de historische accuraatheid van deze bronnen, maar naar de antieke visie van de Romeinse samenleving, is Livius een goede bron om voor dit onderzoek te gebruiken. Daarnaast werkt Livius zeer methodologisch en richt hij zich, zoals boven al is genoemd, op de signalen van de goden. Hij noemt deze signalen alleen als het gaat om een *prodigium* waardoor men er vanuit kan gaan dat elke notitie van een *hermaphroditus* in ieder geval door Livius werd gezien

⁴⁸ Livius, *Ad Urbe Condita*, 43.13 (Vertaling door A. C. Schlesinger, Loeb Classical Library).

⁴⁹ B.O. Foster, *Livy, History of Rome. Books 1-2* (Harvard, 1919), ix.

⁵⁰ *Ibidem*, xxiii-xxiv.

⁵¹ *Ibidem*, xxix-xxx.

⁵² *Ibidem*, xxxi.

als een (negatief) signaal van de goden.

In de *Ad Urbe Condita* wordt veel waarde gehecht aan de verslagen van de signalen van de goden, waaronder de voortekenen die individuen met intersekse met zich meebrengen. Het eerste goddelijk signaal waarin intersekse voorkomt, is gedateerd op 214 voor Christus. Deze *prodigia* vertelt het volgende: '[...] ex muliere Spoleti virum factum', '[...] dat bij Spoletium een vrouw in een man veranderde.'⁵³ Deze seksverandering maakt deel uit van een hele reeks *prodigia* die kennelijk aan het begin van de Slag of Syracuse plaats hebben gevonden, en deze voorspelling staat dan ook tussen tempels die bezet zijn door bijen, blikseminslagen en een pratende os. Hoewel deze *prodigia* tussen de verhalen over gevechten en aanbevelingen over legioenen staan, wordt er niet geschreven over eventuele negatieve effecten die deze zouden hebben. Wel worden er rituelen uitgevoerd om de vrede met de goden te bewaren: 'Er werd verzoening gemaakt voor deze *prodigia* met volwassen offers op advies van de *haruspices*, en een seizoen van gebed naar alle goden in de *pulvinaria* werd uitgeroepen.'⁵⁴

Verandering van vrouw naar man komen in *prodigia* amper voor, hoewel deze 'wonderen' wel in hoofdstuk 4 aan bod zullen komen. Het ontbreken van *prodigia* waarin vrouwen in mannen veranderen - *Ex feminis mutari in mares*⁵⁵ - betekent volgens Plinius de Oudere niet dat deze verhalen niet op waarheid zijn berust. Zo verteld hij over een meisje in Casinum die in een jongen veranderde - *puerum factum ex virgine*⁵⁶ - en op suggestie van de *haruspices* naar een verlaten eiland is verbannen. Ook Phlegon van Tralles, een door keizer Hadrianus vrijgelaten slaaf, leefde in de tweede eeuw na Christus, en documenteerde verschillende (spook-) verhalen en 'wonderlijke' wezens en geboortes. Hoewel Phlegon in het Grieks schrijft, wordt deze toch als bron voor dit onderzoek gebruikt: hij schrijft immers over de Romeinse samenleving. Ook bij deze verhalen is de waarheidgetrouwheid niet van belang: het gaat hier wederom om de manier waarop er is geschreven over tweeslachtige geboortes of veranderingen. Hij noteert het verhaal van een meisje van 13 jaar oud dat trouwde met een man, en op de vierde dag van het huwelijk ineens mannelijke genitaliën krijgt. 'Enige tijd later werd zij naar keizer Claudius in Rome gebracht. Vanwege deze voorspelling heeft hij een altaar laten bouwen op de Capitolijnse heuvel voor Jupiter de Afwender van het Kwaad.'⁵⁷ Hoewel geslachtsveranderingen in de overgebleven *prodigia* bijna niet voorkomen, blijkt uit de weinige bronnen wel dat een degelijk dat deze verandering een slecht voorteken was, en dat een dergelijk individu verwijderd moest worden uit de Romeinse samenleving. Aulus Gellius, een auteur die leefde van 138 tot 180 na Christus, ziet het plotselinge veranderen van sekse - *atque inibi de feminis repente versis in mares* - als een overblijfsel van buitengewone verhalen van barbaarse volken, die samen

⁵³ Livius, *Ad Urbe Condita*, 24.10 (Vertaling door F. Garner Moore, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

⁵⁴ *Ibidem*, 24.10.

⁵⁵ Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36.

⁵⁶ *Ibidem*, 7.36.

⁵⁷ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 6.

vallen met verschrikkelijke en dodelijke spreuken.⁵⁸

De verandering van vrouw naar man komt minder vaak voor dan de geboorte van een tweeslachtig persoon. In verschillende *prodigia* komen deze personen te spraken. Zo ook in deze voorspelling genoteerd door de Romeinse redenaar Tacitus – 56 tot 117 na Christus – die in zijn werk meer aandacht besteed aan politieke en militaire problemen, maar in dit geval ook signalen van de goden beschrijft:

Tijdens de consulaat van Marcus Asinius en Manius Acilius, werd door een serie van *prodigia* duidelijk gemaakt dat er een verandering naar het slechte aankwam. Vuur uit de hemel speelde langs de standaarden en tenten van de soldaten; een zwerm met bijen nestelde in een gevel in het Capitol; het werd gezegd dat er een mens met twee geslachten werd geboren⁵⁹, en een varken werd geboren met de klauwen van een valk. Het werd ook als voorspelling gerekend dat elk magistraat in nummers verminderde, sinds een quaestor, een aedile, en een tribuun, samen met een praetor en een consul, binnen een paar maanden zijn overleden.⁶⁰

Maar ook in Livius 27.11 worden meerdere signalen samen met de geboorte van een individu met een ambigue geslacht genoteerd. Zo werden er meerdere standbeelden en tempels, onder andere van Jupiter en Fortuna geraakt door onweer, werd er een kind geboren met het hoofd van een olifant, en kleurde een meer bloedrood. Binnen deze opsomming van verschrikkelijke gebeurtenissen staat het volgende: '[...] et Sinuessae natum ambiguo inter marem ac feminam sexu', '[...] bij Sinuessa werd een kind van onduidelijke sekse geboren, tussen man en vrouw'. Interessant is dat Livius benoemd welke benaming de bevolking voor deze ambigue individuen gebruikt: '[...] quos androgynos volgus, ut pleraque, faciliore ad duplicanda verba Graeco sermone', wat zoiets betekend als: '[...] de bevolking noemt ze *androgynos*, omdat de Griekse taal beter is in het beschrijven van woorden.' Op deze *prodigia* volgt een aantal algemene rituelen: er moeten offers gebracht worden naar verschillende niet nader genoemde goden, er moet een dag gebeden worden en er moeten spelen ter ere van Apollo gehouden worden.⁶¹

In beide fragmenten maakt de geboorte van een individu met een intersekse-conditie deel uit van een groter geheel van gebeurtenissen, die samen een negatieve voorspelling vormen. De geboorte van een *hermaphroditus* of *androgynos* staat bij deze *prodigia* niet op zichzelf. De rituelen die in het laatste fragment genoemd worden, kunnen gezien worden als 'algemene' rituelen, die voor verzoening voor alle gebeurtenissen zorgen. Er zijn echter ook verhalen waarbij de persoon met intersekse-conditie de hoofdrol speelt. Een van de opvallende verhalen waarin een kind met twee geslachten

⁵⁸ Gellius, *Noctes Atticae*, 9.4 (Vertaling door J.C. Rolfe, Loeb Classical Library).

⁵⁹ *Biformis hominum partus*

⁶⁰ Tacitus, *Annales*, 1.64 (Vertaling door C.H. Moore en J. Jackson, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

⁶¹ Livius, *Ad Urbe Condita*, 27.11 (Vertaling door F. Gardner Moore, Loeb Classical Library).

wordt geboren is te vinden in Phlegon van Tralles' *Wonderbaarlijke Verschijnselen*. In zijn tweede verhaal, 'Polykritos de Aitolarch' schrijft Phlegon over een geboorte van een kind met 'twee sets van genitaliën, mannelijk en vrouwelijk'.⁶² Hoewel het door Phlegon niet als zodanig beschreven wordt, gaat het hier wel degelijk om een *hermaphroditus*, daar er duidelijk wordt gesteld dat het kind zowel mannelijk als vrouwelijk is geboren.

Er zijn een aantal dingen die opvallen in dit verhaal. Ten eerste valt op dat de geboorte wordt gezien als een publieke aangelegenheid, wat een van de voorwaarden is om gezien te worden als *prodigium*: 'Verbijsterd namen de familieleden het kind mee naar het de centrale marktplaats waar zij opriepen tot een vergadering, priesters sommeerde en overlegden over het kind.'⁶³ Zoals al duidelijk is geworden waren meerdere getuigen nodig om een *prodigium* als waarheid te kunnen zien: 'Vele signalen werden gerapporteerd, waarvan de meeste, omdat er maar een ooggetuige was om in te staan voor de gebeurtenis, geen waarde hadden en werden verworpen.'⁶⁴ Het publiekelijk 'tentoonstellen' van deze tweeslachtige geboorte, zorgt ervoor dat deze geboorte inderdaad als signaal van de goden gezien wordt. Dat dit een slecht signaal is blijkt gelijk uit de volgende zin: 'Anderen vonden dat zij het kind en de moeder weg moesten brengen naar het platte land, buiten de grenzen, en hen moesten verbranden.'⁶⁵ Het verbranden van het kind is volgens Hansen een ongewone gang van zaken: het is, volgens hem, 'a means of disposal that in effect classified it as an animal rather than as a human, since monstrous or unpropitious animals might be destroyed by burning.'⁶⁶ Het verbranden geeft duidelijk de negatieve connotatie van deze geboorte weer.

Ten tweede is het opmerkelijk dat er binnen de plaatselijke bevolking twee meningen lijken te zijn over de geboorte van deze *hermaphroditus*. Niet alleen het slechte signaal, waarbij moeder en kind gezien worden als een schending van de *pax deorum* en verbrand moeten worden om deze schending tegen te gaan, maar ook een meer gematigd signaal, waarbij de geboorte wordt gezien als een boodschap: '[...] sommigen verklaarde dat er een breuk zou komen tussen de Aitolians en de Lokrians, omdat het kind is gescheiden van de moeder, die een Lokrische was, en de vaders, die een Aitoliër was.'⁶⁷ Hierbij wordt niet het kind met twee geslachten gezien als een slecht voorteken, maar juist het scheiden van het kind en de ouders. De *hermaphroditus* an sich is hier dus niet het slechte voorteken, maar de manier waarop men met deze geboorte omgaat kan slechte gevolgen hebben.

Ten slotte valt het op dat in 'Polykritos de Aitolarch' wordt het idee geopperd een orakel te bezoeken, nadat door bizarre omstandigheden het lichaam van kind door de geest van de overleden vader wordt verorberd. 'De mensen, benauwd door deze omstandigheden en in een staat van

⁶² Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 2.3 (Nederlandse vertaling door auteur).

⁶³ *Ibidem*, 2.4.

⁶⁴ Livius, *Ad Urbe Condita*, 5.15.

⁶⁵ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 2.4.

⁶⁶ W. Hansen, *Phlegon of Tralles' Book of Marvels* (Exeter, 1996), 90.

⁶⁷ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 2.4.

buitengewone verbijstering, wilde een delegatie naar Delphi⁶⁸ sturen, maar het hoofd van het kind dat op de grond lag begon te spreken, en voorspelde de toekomst in een orakel.⁶⁹ Naast het bezoeken van een orakel om te beslissen wat er gedaan moet worden met dit tweeslachtig kind, is het hoofd van het kind zelf een orakel. Het opzoeken van een orakel of het raadplegen van bijvoorbeeld de Sibillijnse boeken was bij een signaal van de goden geen ongewone reactie, omdat de uit te voeren rituelen op deze manier duidelijk gemaakt konden worden. Onder andere Livius noemt de noodzaak van het uitvoeren van rituelen en het opzoeken van raadgevers wanneer verschillende signalen van de goden zich uiten: ‘Verontrust door deze *prodigia* en doden, bepaalde het senaat dat de consuls volwassen offers moesten brengen naar welke god hun de juiste leek, en dat de *decemviri* de Sibillijnse boeken moesten raadplegen.’⁷⁰ Hoewel er in het verhaal van Polykritos de Aitolarch wel een voorstel tot een ritueel geopperd wordt – verwijderen uit de samenleving en verbranden –, valt het op dat er weinig tot geen rituelen te spraken zijn gekomen in dit hoofdstuk. Het was echter niet ongewoon om rituelen uit te voeren wanneer er signalen van de goden kwamen: bij aardbevingen, blikseminslagen en monstrueuze geboorten van mensen of dieren was het van belang de goden tevreden te stellen door middel van rituelen.⁷¹ Wederom Livius noemt dit: ‘Er werd verder besloten dat er voor de *progidia* verzoening gemaakt moest worden voordat de consuls vertrokken uit de stad.’⁷² Dat er wel rituelen uitgevoerd worden bij de geboorte van een persoon met een intersekse-conditie zal in de volgende paragrafen duidelijk worden.

Bekende rituelen

Naast Livius schrijft ook Julius Obsequens, een Romeinse schrijver die leefde in de 4^e eeuw na Christus, beschrijft veel *prodigia* met de bijbehorende rituelen in zijn *Ab Anno Urbis Conditae DV Prodigiorum Liber*. Zijn werk is gebaseerd op Livius’ *Ad Urbe Condita* en bevat een chronologische opsomming van alle signalen van de goden die in dat werk te vinden zijn. Een van de eerste *prodigia* over een individu met intersekse-conditie in Julius Obsequens’ werk is de volgende: ‘In Luna werd een *androgynus* geboren, en naar het advies van de *haruspices* werd deze in de zee gegooid.’⁷³ Het in de zee gooien van een tweeslachtig persoon lijkt vaker voor te komen in de rituelen na het ontdekken van een tweeslachtig persoon:

In Forum Vessanum, werd een *androgynus* geboren en deze werd in de zee gegooid.⁷⁴

Bovendien werd er een *androgynus* weggevoerd naar de zee.⁷⁵

⁶⁸ In Delphi was een zeer bekend orakel gevestigd.

⁶⁹ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 2.11.

⁷⁰ Livius, *Ad Urbe Condita*, 40.19 (Vertaling door E.T. Sage, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

⁷¹ Rasmussen, *Public Portents*, 43.

⁷² Livius, *Ad Urbe Condita*, 27.11 (Nederlandse vertaling door auteur)

⁷³ Julius Obsequens, *Ab Anno Urbis Conditae DV Prodigiorum Liber*, 22 (Vertaling door E.T. Sage, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

⁷⁴ *Ibidem*, 32.

Een *androgynus* geboren in Urbinum en werd naar de zee weggevoerd.⁷⁶

[...] en zij moesten naar de zee gevoerd worden, zoals met eerdere gedrochten werd gedaan.⁷⁷

Het verwijderen van een tweeslachtig persoon was een ritueel wat vaker voorkwam, en heeft vooral te maken met het idee van vervuiling: door het kind in de zee te gooien vermijdt men alle contact met niet alleen mensen maar ook met de Romeinse grond. Zo schrijft Livius over de ontdekking van een twaalf jaar oude *semimarem*: ‘In hun angst en ontzag voor dit teken, werd bevolen dat de *prodigium* van Romeinse grond verwijderd werd en zo snel mogelijk werd vermoord.’⁷⁸ Zo is al eerder gebleken dat een intersekse kind werd verbannen naar een onbewoond eiland, en blijkt uit bovenstaande fragmenten dat zij regelmatig in zee gegooid werden. Volgens Brunell Krauss is het levend in de zee gooien een manier om te voorkomen dat dit ritueel lijkt op een offer-ritueel. Het offeren van mensen was niet toegestaan, en zou daarom de goden beledigen.⁷⁹ Door de persoon te verwijderen van het Romeinse grondgebied wordt de vervuiling gestopt, zonder de toorn van de goden op de mensheid neer te laten komen. Echter lijkt het dat men zich niet altijd aan deze regels hield: ‘In Umbrië werd een *semimas* van ongeveer twaalf jaar oud gevonden, en in opdracht van de *haruspices* ter dood gebracht.’⁸⁰ Volgens dit fragment werd het kind ter dood gebracht. Echter is dit niet specifiek genoeg om exact te weten hoe dit kind aan zijn of haar einde is gekomen.

Verwijdering uit de samenleving is iets wat bij bijna elke *prodigia* over intersekse individuen voorkomt, maar naast het stoppen van de vervuiling zijn er ook rituelen te vinden waarin de vervuiling die de geboorte van een *androgynus* met zich meebrengt wordt gezuiverd. Naast de bovenstaande fragmenten komen er nog meer *prodigia* en rituelen over dit onderwerp voor in Julius Obsequens’ werk. Zo ook dit fragment: ‘In Ferentino werd een *androgynus* geboren en direct in de rivier gegooid. Drie keer negen maagden zongen een chant en zuiverde de stad.’⁸¹ Hierbij wordt naast het wegvoeren naar de zee een tweede ritueel ingevoerd, namelijk het opvoeren van een chant, het ritmisch spreken van woorden, door drie keer negen maagden. Deze toevoeging blijkt niet op zich zelf te staan:

Als een gevolg van dit onderzoek werd er bevolen dat dezelfde rituelen uitgevoerd moesten worden als gedaan werd met *prodigia* die eerder verschenen. Als aanvulling werd er voorgeschreven dat er een chant door de stad gezongen moest worden door drie maal negen maagden, en dat er geofferd moest worden aan Juno Regina⁸²

⁷⁵ Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 47.

⁷⁶ Ibidem, 50.

⁷⁷ Livius, *Ad Urbe Condita*, 31.12

⁷⁸ Livius, *Ad Urbe Condita*, 39.22 (Vertaling door E.T. Sage, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

⁷⁹ Brunell Krauss, *An interpretation of the omens*, 132.

⁸⁰ Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 3.

⁸¹ Ibidem, 27a.

⁸² Livius, *Ad Urbe Condita*, 31.12.

Een *androgynus* van acht jaar oud werd gevonden op Romeins territorium en werd weggevoerd naar de zee. Drie maal negen maagden zonden een chant in de stad.⁸³

In Saturnia werd een *androgynus* van tien jaar oud gevonden en weggevoerd naar de zee. Zevenentwintig maagden zuiverde de stad met een chant. De rest van het jaar was vredig.⁸⁴

Naast de toevoeging van het zuiveren voor zevenentwintig maagden, valt het bij de laatste twee fragmenten op dat beide *androgyni* niet pasgeboren zijn. Ook in Livius 39.22 en Julius Obsequens 3 wordt er gesproken over een twaalfjarige *semimarem*, die direct van de Romeinse bodem verwijderd moest worden. Verklaring hiervoor kan liggen in het wel of niet publiekelijk maken van de aanwezigheid van een individu met een intersekse-conditie. Een ongewone gebeurtenis moest bij het Senaat gemeld worden om als *prodigium* gezien te worden. Wanneer de ouders of verzorgers van een dergelijk kind deze melding niet maken, blijft de gebeurtenis privé, en zal dan dus niet gezien worden als *prodigium publicum*. Waarom deze *androgyni* op latere leeftijd toch als *prodigium publicum* worden gezien is door de antieke auteurs niet genoteerd, maar dit impliceert wel dat deze kinderen in ieder geval in hun eerste levensjaren niet als iets ‘slechts’ werden gezien.

In Rome werd geofferd omdat er een *androgynus* werd gevonden en naar de zee werd weggevoerd. [...] Beelden van cypres-hout werden aangeboden aan Juno Regina, door zevenentwintig maagden, die de stad zuiverden.⁸⁵

In Arretium werden twee *androgyni* ontdekt. [...] Een dag van offers werd ingesteld. De bevolking bracht een offer naar Ceres en Proserpina. Zevenentwintig maagden zongen een chant en zuiverde de stad.⁸⁶

Bij de bovenstaande twee fragmenten is er nog een toevoeging gedaan aan het ritueel: naast het wegvoeren naar de zee, en het zingen van een chant door zevenentwintig maagden, moet er nu ook een offer gemaakt worden aan godinnen Juno, Ceres en Proserpina. Ook in Livius 27.37 komt een verwijzing naar Juno te spraken: Een kind, zo groot als een vierjarige werd geboren met een onduidelijk geslacht en wordt levend in een kist in zee gegooid. Ook hier wordt wederom een chant gezongen door zevenentwintig maagden, en een offer wordt aan Juno gebracht.⁸⁷ Juno stond bekend als maangodin, en daarmee een godin van de vrouwen en alles wat met de vrouwelijke sekse te maken had.⁸⁸ Ceres en Proserpina zijn terugkerende godinnen binnen deze rituelen: ook deze twee godinnen

⁸³ Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 34.

⁸⁴ Ibidem, 36.

⁸⁵ Ibidem, 48.

⁸⁶ Ibidem, 53.

⁸⁷ Livius, *Ad Urbe Condita*, 27.37.

⁸⁸ L. Adkins, *Dictionary of Roman Religion* (New York, 1996), 118.

zijn exclusief voor het vrouwelijke geslacht.⁸⁹ Zo staat Ceres bekend als de godin van de vruchtbaarheid: niet alleen voor agriculturele vruchtbaarheid, maar ook menselijke vruchtbaarheid.⁹⁰ Het vrouwelijke ideaal in de Romeinse samenleving bestond uit kuisheid en moederschap, de nadruk lag op vruchtbaarheid,⁹¹ en Ceres representeert de volwassen, vruchtbare moeder. Proserpina, de dochter van Ceres, representeert daarentegen het jonge, seksueel onervaren meisje.⁹² Brunell Krauss suggereert dat het offeren aan deze godinnen voor verzoening zou moeten zorgen, en dezelfde monsterlijke geboortes in de toekomst moet voorkomen.⁹³ Echter komen deze godinnen niet in alle rituelen voor: dit zou volgens MacBain te wijten zijn aan de beknoptheid van de antieke auteurs.⁹⁴

Deze laatst genoemde godinnen, en een aantal van de bovengenoemde rituelen, komen voor in een verhaal van de al geïntroduceerde Phlegon van Tralles. ‘Een *androgynus* werd geboren in Rome [...]. Door deze gebeurtenis kondigde het Senaat aan dat de priesters de Sibillijnse orakelboeken moesten lezen [...]. De orakels waren als volgt.’⁹⁵ Een aantal dingen komen alleen al in deze eerste zinnen terug die al eerder ter sprake zijn gekomen: ten eerste wordt direct het Senaat geraadpleegd, wat er voor zorgde dat deze gebeurtenis tot *prodigium publicum* werd benoemd. Het Senaat kiest er in dit geval voor de Sibillijnse boeken te laten raadplegen door de priesters.

Wat er hierop volgt zijn twee orakels, met daarin verschillende rituelen die uitgevoerd moeten worden bij de geboorte van een *androgynus*.

Een *androgynus* met alle mannelijke delen, en alle delen die een vrouwelijke zuigeling heeft. Ik zal het niet langer verhullen, maar zal direct verkondigen, maak offers voor Demeter en heilige Persephone.⁹⁶

Voor de sublieme Demeter en heilige Persephone. Zoek een schat van munten bij elkaar. Wat je ook wenst, van steden met gemengde stammen en van jezelf, en arrangeer een offer voor Kore's moeder, Demeter.⁹⁷

In beide fragmenten worden Demeter en Persephone genoemd. Deze twee godinnen staan bekend als de Griekse variant van de twee godinnen Ceres en Proserpina, en Kore was Persephone's naam voordat zij werd ontvoerd door Hades.⁹⁸

⁸⁹ B. S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres* (Austin, 1996), 105.

⁹⁰ Ibidem, 41 en 118.

⁹¹ Ibidem, 113.

⁹² Ibidem, 108.

⁹³ Brunell Krauss, *An interpretation of the omens*, 132.

⁹⁴ MacBain, *Prodigy and Expiation*, 133.

⁹⁵ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 10.

⁹⁶ Ibidem, 10.

⁹⁷ Ibidem, 10.

⁹⁸ Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 107.

Drie maal negen stieren op publieke kosten gebied ik u [...] En hetzelfde aantal maagden als eerder [zevenentwintig] moeten dit ritueel uitvoeren op de Griekse manier.⁹⁹

Wederom een ritueel dat eerder ter sprake is gekomen: zevenentwintig maagden die een ritueel moeten uitvoeren – er kan vanuit gegaan worden dat dit het zuiveren doormiddel van een chant is. Een nieuw ritueel is het offeren van zevenentwintig stieren. Het nummer zevenentwintig – of drie maal negen – speelt binnen de rituelen voor personen met intersekse-condities een grote rol: het nummer drie, en zijn meervouden staan in connectie met de cultus van de dood en de krachten van de natuur.¹⁰⁰ Het nummer drie heeft een mythische betekenis – niet alleen in de Romeinse culten, maar ook de Griekse en Italische¹⁰¹ - en drie maal drie maal drie – zevenentwintig – werd gezien als het meest mythische getal.¹⁰² Door zevenentwintig maagden, nog niet aangetast door de dood, een heilige chant uit te laten voeren in de stad, wordt deze gezuiverd van alle slechte invloeden die het *prodigium* met zich meebrengt.

Standaardisering

Het is opvallend dat bij veel *prodigia* waarin personen met een intersekse-conditie dezelfde maatregelen genomen werden. De geboorte van een *androgynus* leidt tot een geroutineerde rituele respons, waarbij het individu verwijderd moet worden uit de Romeinse samenleving en van het Romeinse grondgebied – wat vaak gebeurde door het individu te verdrinken in de zee of in een rivier – waarna zuivering moet plaatsvinden door het zingen van een chant door zevenentwintig maagdelijke meisjes. Ook het offeren aan Juno, Ceres of Proserpina blijkt een respons te zijn dat meer dan eens voorkomt en moet deze *prodigia* los van de rest van de voortekenen behandeld worden – het werd gezien als een voorteken dat los stond van de rest. Deze standaardisering van deze rituelen is die volgen op een geboorte van een individu met een intersekse-conditie opmerkelijk. Bij de meeste *prodigia* was het noodzakelijk advies in te winnen bij een orakel of in de Sibillijnse boeken: ‘Om er achter te komen wat de goden zouden bedoelen met deze *prodigia*, werd een delegatie naar het orakel van Delphi gestuurd.’¹⁰³ Het *androgynus* orakel is volgens Satterfield ‘standard enough to be already well-known. [...] All of the other oracles were kept secret, for they could potentially be applied to different circumstances, and they might, if published, allow the people to second-guess the *decemviri* and thus undermine their authority’¹⁰⁴

Aan de hand van dit standaard ritueel zijn nog twee fragmenten uit Julius Obsequens’ werk te

⁹⁹ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 10.

¹⁰⁰ H. Driels, *Sibyllinische Blätter* (Berlijn, 1890), 37.

¹⁰¹ W. Warde Fowler, ‘The Number Twenty-Seven in Roman Ritual’, *Classical Review* 16 (1902), 211-212, aldaar 211.

¹⁰² Brunell Krauss, *An interpretation of the omens*, 131-132.

¹⁰³ Livius, *Ad Urbe Condita*, 5.15.

¹⁰⁴ S. Satterfield, ‘Notes on Phlegon’s Hermaphrodite Oracle and the Publication of Oracles in Rome’ in: *Rheinisches Museum für Philologie* 154 (2011), 117-124, aldaar 124.

identificeren die gezien kunnen worden als een *prodigia* met *androgyni*: ‘Aan de hand van advies van de *haruspices*, brachten de mensen een offer aan Ceres en Proserpina. Zevenentwintig maagden, zongen en brachten giften.’¹⁰⁵ Hoewel in dit orakel niet wordt gesproken over een individu met een intersekse-conditie, kan er wel vanuit gegaan worden dat er in dit geval sprake is van een *androgynus*. Het ritueel komt overeen met eerdere fragmenten, en dit ritueel is, zoals duidelijk is geworden, specifiek voor deze *prodigia*. Ook in het volgende fragment lijkt te gaan over een *androgynus*: ‘[...] de maagden brachten giften naar Ceres en Proserpina. Een chant werd gezongen door zevenentwintig maagden. Twee afbeeldingen van cypressen werden geofferd aan Juno Regina.’¹⁰⁶

Deze standaardisering kan verschillende oorzaken hebben: ten eerste zou dit kunnen komen door de angst die aan deze *prodigia* hangt. Individuen met deze conditie zouden een slecht voorteken zijn, en hoewel niet exact duidelijk is waar zij een voorteken voor zijn, is wel duidelijk dat deze personen zo snel mogelijk verwijderd moeten worden van de Romeinse grond. Deze verklaring heeft een zeer negatieve connotatie: geboren worden met een intersekse-conditie is zo verschrikkelijk dat men direct wil weten wat ermee moest gebeuren. Echter lijkt deze verklaring wel op een aantal problemen te stuiten, zo zijn er elke *prodigia* waarbij de *androgynus* pas op latere leeftijd wordt ontdekt of aangegeven wordt bij het Senaat.¹⁰⁷ Wanneer deze ongewone geboorte zo angstaanjagend was geweest, is te verwachten dat deze dan ook direct aangegeven zouden worden.

Een tweede oorzaak kan zijn dat dit voorteken zo vaak voorkwam dat men precies wist wat er moest gebeuren. Hoewel dit wel een mogelijkheid is, lijkt deze wel het meest onwaarschijnlijk: tussen 214 voor Christus – het eerste fragment waarin een *prodigia* met een individu met een intersekse-conditie voorkomt¹⁰⁸ - en 54 na Christus – de laatste *prodigia*¹⁰⁹ - zijn eenentwintig voorspellingen te vinden. Hiervan zijn zes te vinden in de 43 jaar tussen 214 en 171 voor Christus¹¹⁰ en twee op 45 en 54 na Christus.¹¹¹ De overige dertien vonden plaats in 53 jaar tijd – tussen 142 en 89 voor Christus.¹¹² Hoewel er in de drukste periode dertien in 53 jaar plaatsvonden, is dit nog steeds geen enorm aantal.

Een derde verklaring ligt dan ook niet in hoe vaak deze *prodigia* voorkwamen, maar in welke jaren dit voorkwam. Volgens MacBain zijn *prodigia* na 218 voor Christus een frequente factor binnen de Romeinse teksten, deze regelmatige stroom aan *prodigia* gaat door tot ongeveer 160 voor Christus, neemt dan af en loopt rond het jaar 100 voor Christus weer op. Na de jaren 90 voor Christus neemt het

¹⁰⁵ Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 43.

¹⁰⁶ Ibidem, 46.

¹⁰⁷ Ibidem, 3, 34, 36; Livius, *Ad Urbe Condita*, 24.10, 39.22; Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36; Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 6.

¹⁰⁸ Livius, *Ad Urbde Condita*, 24.10.

¹⁰⁹ Tacitus, *Annales*, 1.64.

¹¹⁰ Livius, *Ad Urbe Condita*, 24.10 (214 v.Chr), 27.11 (209 v.Chr), 27.37 (207 v.Chr), 31.12, 39.22; Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 3 (186 v.Chr); Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36 (171 v.Chr).

¹¹¹ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 6 (45 n.Chr); Tacitus, *Annales*, 64 (54 n.Chr).

¹¹² Julius Obsequens, *Prodigiorum Liber*, 22 (142 v.Chr), 27a (133 v.Chr), 32 (122 v.Chr), 34 (119 v.Chr), 36 (104 v.Chr), 43 (104/103 v.Chr), 46 (99 v.Chr), 47 (98 v.Chr), 48 (97 v.Chr), 50 (95 v.Chr), 53 (92 v.Chr); Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 10 (125 v.Chr); Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica* 32.12 (90/89 v.Chr) (Vertaling door F. R. Walton, Loeb Classical Library).

aantal *prodigia* weer af. MacBain verklaard dat deze fluctuatie mede te danken is aan Livius' *Ad Urbe Condita* en Julius Obsequens' chronologische opsomming van dit werk, de Punische Oorlogen en het begin van de Bondgenotenoorlog.¹¹³ Het is dus opvallend dat er meer *prodigia* gemeld worden wanneer er onrust heerst binnen het Romeinse territorium. Ook Livius benoemt dit: 'De verontrustende staat in een kritiek moment van oorlog, waarin men de goden verantwoordelijk stelt voor alle geluk en ongeluk, werden veel gebeurtenissen gerapporteerd.'¹¹⁴ Ook Cicero bevestigt deze gedachte: 'Zulke fenomenen, welke in oorlogstijd verschijnen aan de angstige zijn talrijker en groter, worden nauwelijks tijdens vrede opgemerkt.'¹¹⁵ Deze fluctuatie is wel terug te zien in de hoeveelheid *prodigia* over intersekse-condities, maar verklaard niet waarom dit ritueel gestandaardiseerd is. Satterfield beargumenteerd dat het gestandaardiseerde ritueel als doel heeft de bevolking een centrale focus en afleiding te geven van de onrusten en oorlogen in de rest van de Romeinse Republiek. Omdat deze ongewone gebeurtenis – de geboorte van een individu met een intersekse-conditie – zo specifiek en goed herkenbaar is, zou het Senaat het ritueel voor deze *prodigia* vrijgegeven hebben.¹¹⁶ En Rasmussen stelt dan ook het volgende: '[...] the Senate, with its supreme authority to accept or reject prodigies, was, in a sense, able to decide the degree of imbalance Roman society would experience.'¹¹⁷ Het lijkt hier bijna op een soort zondebok idee: er heerst onrust in de Republiek, *androgyni* komen met enkele regelmaat voor, maar zijn nog steeds een ongewone gebeurtenis, en zij kunnen makkelijk herkend worden, waardoor zij makkelijk als slecht voorteken gemarkeerd kunnen worden. Daarnaast zijn er geen andere gebeurtenissen die op de geboorte van een *androgynus* zouden kunnen lijken.

Het ontbreken van *prodigia* over *hermaphrodites* en *androgyni* is volgens de bekende Christelijke filosoof Augustinus van Hippo niets gek: 'Ondanks dat *androgyni*, die ook wel *hermaphroditos* worden genoemd, erg zeldzaam zijn, is het erg moeilijk geen periode te vinden waarin zij niet voorkomen.'¹¹⁸ Dit impliceert dat deze personen wel nog voorkwamen, maar niet meer werden gezien als een voorteken.

Uitzonderingen

Uiteraard bestaan er ook uitzonderingen op dit standaard ritueel. Zoals we een maal eerder hebben gezien in Phlegon van Tralles 2, werden *androgyni* niet altijd in de zee gegooid: hoewel in dat verhaal het kind niet echt verbrand werd, werd dit wel geopperd door de bevolking. Een andere bron die spreekt over het doden van *androgyni* is Diodorus Siculus, een Griekse schrijver die leefde tussen 90 en 30 voor Christus, en staat vooral bekend om zijn werk *Bibliotheca Historica*, wat veertig boeken over de 'universele' geschiedenis beslaat. Van enkele boeken, waaronder boek 32 zijn slechts

¹¹³ MacBain, *Prodigy and Expiation*, 106.

¹¹⁴ Livius, *Ad Urbe Condita*, 28.11 (Vertaling door F.G. Moore, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹¹⁵ Cicero, *De Divinatione*, 2.58.

¹¹⁶ Satterfield, 'Note on Phlegon's Hermaphrodite Oracle', 119.

¹¹⁷ Rasmussen, *Public Portents*, 246.

¹¹⁸ Augustinus, *De Civitate Dei contra Paganos*, 16.46 (Vertaling door E.M. Sanford, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

fragmenten overgebleven. In een van deze fragmenten beschrijft hij de volgende gebeurtenis die plaats zou hebben gevonden in aanloop van de *Bellum Sociorum*, de grote bondgenotenoorlog tussen 91 en 88 voor Christus: ‘Aan het begin van de bondgenotenoorlog, was er, zo werd gezegd, een Italiaan die niet ver van Rome leefde, en met een *androgynus* [...] was getrouwd; hij gaf deze informatie door aan het Senaat, welke in gehoorzaamheid van de *haruspices* beveelde het monster levend te verbranden. Zo werd ook gedaan met iemand wiens natuur als die van ons was, en niet, in werkelijkheid, een monster, die aan dit ongebruikelijke einde kwam door een misverstand over zijn ziekte. Kort daarna was er nog een geval, en weer door een misverstand werd deze persoon levend verbrand.’¹¹⁹ Zoals al eerder te spraken is gekomen is het levend verbranden van een persoon geen ‘normale’ gang van zaken: het wegvoeren of doden van *androgyni* moest op een manier gebeuren die op geen enkele manier op een offer lijkt, en verbranden werd alleen gebruikt voor het verbranden van monsterlijke dieren.¹²⁰

In een tweede fragment van Diodorus Siculus wordt echter een heel ander beeld over een vrouw die in een man veranderd: een getrouwde vrouw, genaamd Heraïs, krijgt plots na een ziektebed mannelijke genitaliën. Haar doktoren weten niet wat zij moeten doen, en zij leeft door als vrouw. Hoewel deze verandering in eerste instantie geheim wordt gehouden voor onder andere haar man moet zij zich verantwoorden voor het niet voldoen aan haar vrouwelijke plichten:

Het werd door degene die van het rare geheim afwisten aangenomen dat zij een *hermaphrodītus* was, [...] normale geslachtsgemeenschap niet mogelijk was, werd gedacht dat zij het op een homoseksuele manier had gedaan.¹²¹

Op deze beschuldiging wordt zij naar een soort rechtbank gebracht waar zij zichzelf moet verantwoorden; het is immers de taak van de vrouw om de man te bevredigen:

[...] zij onthulde haar geheim. Al haar moed oprapend maakte zij haar jurk los die haar verhulde, en zij liet haar mannelijkheid aan hen zien, en barstte in protest uit dan niemand moest verwachten dat haar man met een man moest samenleven. Alle aanwezigen waren overkomen van ontzetting en reageerde met verbazing over dit wonder.¹²²

Heel extreem wordt er niet gereageerd op deze onthulling: Heraïs gaat voortaan door het leven als man, veranderd haar naam in Diophantus, en gaat onder andere in het leger: ‘[Diophantus] werd ingeschreven inde cavalerie, en na gevechten in de troepen van de koning was hij bij zijn terugtrekking in Abae.’ Hoewel er nog geen speciale krachten aan deze sekseverandering zijn gegeven, schrijft

¹¹⁹ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 32.12 (Nederlandse vertaling door auteur).

¹²⁰ Zie Zie noot 65 en 79.

¹²¹ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 32.10.

¹²² Ibidem, 32.10

Diodorus het volgende: ‘Dus het was dat het orakel, welke voorheen niet werd begrepen, nu duidelijk werd toen de koning werd vermoord in Abae, de geboorteplaats van de “tweeslachtige”’¹²³

De sekseverandering heeft voor Diophantus zelf geen negatieve gevolgen. Echter haar man treft het minder goed: En voor Samiades [Diophantus’ man], zeggen ze, dat hij nog steeds verliefd is op de Heraïs [...], maar zich schaamt voor dit onnatuurlijke huwelijk, hij maakte Diophantes de erfgenaam van al zijn bezit, en verliet het leven. Zij was geboren als een vrouw, nam de mannelijke kracht en bekendheid aan, terwijl de man minder sterk bleek te zijn dan de vrouw.

Deelconclusie

Wanneer individuen met een intersekse-conditie voorkomen in *prodigia* lijkt dit direct zeer negatief te zijn: ze moeten tenslotte direct weggevoerd worden, en de stad direct gereinigd worden van de vervuiling. Zoals Ajootian suggereerd: ‘[...] in Rome humans possessing physical traits of both sexes constituted a state threat.’¹²⁴ Echter lijkt het erop dat deze *prodigia*, die vooral voorkwamen wanneer er onrust was binnen de Romeinse Republiek, zich niet zo zeer op *androgyni*, *hermaphrodites* en andere ‘sekseveranderingen’ richten, maar juist opzoek waren naar een zondebok voor slechte tijden. Garland suggereert hierover het volgende: ‘Whatever the precise form which belief took, it is certain that the noting and eliminating of monstrous births at a moment of extreme danger preformed the necessary social function of articulating and canalising public society.’¹²⁵ Ook is duidelijk geworden dat deze personen niet per se direct weggevoerd hoefden te worden, maar in enkele gevallen zeker hun tienerjaren konden bereiken.

¹²³ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 32.10.

¹²⁴ Ajootian, ‘The Only Happy Couple’, 229.

¹²⁵ Garland, *The Eye of the Beholder*, 71.

Hoofdstuk 3. Mythologische intersekse

Hermaphroditus voor Ovidius

Het voor ons meest bekende verhaal van intersekse binnen de mythologie is het verhaal van Hermaphroditus en Salmacis, geschreven door Ovidius. Echter, voordat er gekeken wordt naar dit bekende verhaal, zal er eerst ingegaan worden op de verhalen van Hermaphroditus voor Ovidius' beroemde en vaak hergebruikte verhaal. Daarnaast is het belangrijk nogmaals te benadrukken dat dit onderzoek alleen zal gaan over de Romeinse samenleving. Antieke Griekse mythologie zal dus niet besproken worden in dit hoofdstuk.

Hermaphroditus werd in ieder geval in de eerste eeuw voor Christus aangemerkt als het nageslacht van Hermes, god van de handel, reizigers, wegen en dieven, en boodschapper van de goden¹²⁶ en Aphrodite, godin van de liefde. Doordat zijn ouders twee Olympische goden zijn, is hijzelf ook een godheid. Het meeste bewijs voor de aanwezigheid van Hermaphroditus als god is te vinden in oudere Griekse bronnen. De eerste bron waarin Hermaphroditus genoemd wordt is te vinden in *Karakters* van Theophrastus, een Griekse auteur die tussen 370 en 288 voor Christus leefde, beschrijft een ritueel dat elke vierde en zevende dag van de maand uitgevoerd moet worden. '[...] hij laat zijn huishouden wijn koken, gaat dan weg om mirte, wierrook en cake te halen, komt terug naar huis en gebruikt de rest van de dag om kransen om de Hermaphroditus te hangen.'¹²⁷ De benoeming van de vierde dag maakt het aannemelijk dat het hier gaat om de godheid Hermaphroditus, omdat deze dag door de Grieken werd beschouwd als een heilige dag voor zowel Hermes als Aphrodite.¹²⁸ Het idee van Hermaphroditus als goddelijkheid wordt bevestigd door een archeologische vondst in een Atheense Agora: op een gefragmenteerde inscriptie, die als inventarisatie van verschillende beelden van goden en mythologische beelden in een Atheens gymnasium wordt gezien, staat de naam Hermaphroditus tussen namen van andere goddelijkheden als Hermes, Herakles, Artemis en Asklepios.¹²⁹ Deze vondst is rond de tweede helft van de tweede eeuw voor Christus gedateerd, en impliceert dat er in ieder geval een beeldhouwwerk van Hermaphroditus in dit gymnasium aanwezig was.¹³⁰ Ook in Kos zijn er aanwijzingen voor een Hellenistische cultus, waar een altaar met een votief inscriptie is gevonden. Ook hier staat Hermaphroditus tussen verschillende goden en mythologische figuren – waaronder Apollo, Asklepios, Priapus, Herakles en Helios.¹³¹

Deze bovenstaande fragmenten laten zien dat deze tweeslachtige god in ieder geval door de Grieken als godheid werd beschouwd, maar dit zegt nog niks over de manier waarop de Romeinen

¹²⁶ N.O. Brown, *Hermes the Thief, the evolution of a myth* (Wisconsin, 1947), 3-10.

¹²⁷ Theophrastus, *Karakters*, 16.10 (Vertaling door J. Rusten, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹²⁸ A. Ajoatian, 'Hermaphroditos', in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 5.1 (Zürich, 1990) 268-285, aldaar 269.

¹²⁹ D. Clay, 'A Gymnasium Inventory from the Athenian Agora', *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 46.3 (1977) 259-267, aldaar 262-265.

¹³⁰ Ajoatian, 'Hermaphroditos', 271.

¹³¹ Ajoatian, 'The Only Happy Couple', 229.

omgingen met het nageslacht van Hermes en Aphrodite. Diodorus Siculus, die in hoofdstuk 2 al is beschreven als Griekse auteur binnen de Romeinse samenleving, is de eerste die in Romeinse context schrijft over Hermaphroditus. Diodorus bevestigt het idee van Hermes en Aphrodite als ouders van Hermaphroditus: '[...] Hermaphroditus, zoals deze wordt genoemd, is geboren uit Hermes en Aphrodite en heeft de naam gekregen die een combinatie is van zijn beide ouders.'¹³² Uiteraard suggereert de naam Hermaphroditus al dat hij wel een kind van deze twee goden moet zijn.¹³³ Daarnaast geeft Diodorus een aanwijzing over het geslacht van Hermaphroditus bij zijn geboorte:

Sommigen zeggen dat deze Hermaphroditus een god is en soms verschijnt tussen de mensen, en dat hij geboren is met een lichaam dat een combinatie is tussen dat van een man en dan van een vrouw, en dat zijn lichaam zo mooi en delicaat is als dat van een vrouw, maar de mannelijke kwaliteiten en kracht van een man heeft.¹³⁴

Hier wordt de suggestie gewekt dat Hermaphroditus als tweeslachtige godheid geboren is, wat de seksuele vereniging van Hermes en Aphrodite zou moeten symboliseren. Hermaphroditus werd dan ook gezien als de god van de seksuele eendracht.¹³⁵ Ajootian zegt hierover het volgende: 'The archaeological record and the literary evidence suggest that Hermaphroditus, embodying both male and female elements, was considered not a monstrous aberration, but a higher, more powerful form, male and female combining to create a third, transcendent gender.'¹³⁶ Zij suggereert hier dat Hermaphroditus, ondanks zijn combinatie van twee geslachten niet werd gezien als iets monsterlijks. Het afwijzen van Hermaphroditus zijn tweeslachtigheid als monsterlijkheid staat in contrast met de *prodigia* die in hoofdstuk 2 te spraken zijn gekomen. Hier werd tweeslachtigheid bijna in alle gevallen gezien als iets monsterlijks. Het is dus opvallend dat een tweeslachtige godheid toch voortkomt in de Romeinse samenleving, terwijl een 'menselijke' *hermaphroditus* direct uit de samenleving verwijderd moest worden. De acceptatie van Hermaphroditus lijkt vanzelfsprekend – hij is immers het nageslacht van twee Olympische goden, en daarmee zelf ook een godheid – noemt Diodorus het volgende:

Maar er zijn sommige die beweren dat zulke wezens met twee geslachten [ergo: Hermaphroditus] monsterlijk zijn, en slechts zelden in onze wereld komen, en als ze dat doen, ze de mogelijkheid hebben de toekomst te voorspellen, soms voor goede en soms voor kwade dingen.¹³⁷

¹³² Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 4.6 (Vertaald door C.H. Oldfather, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹³³ M. Robinson, 'Salmacis and Hermaphroditus: When Two Become One: (Ovid, Met. 4.285-388)', *The Classical Quarterly* 49.1 (1999) 212-223, aldaar 214.

¹³⁴ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 4.6.

¹³⁵ Robinson, 'Salmacis and Hermaphroditus', 215 en 221.

¹³⁶ Ajootian, 'The Only Happy Couple' 228.

¹³⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 4.6.

Voor het bekende verhaal van Ovidius, werd Hermaphroditus dus gezien als het nageslacht van Hermes en Aphrodite, die is geboren met twee geslachten. Hij is dus geboren uit twee goden, maar wordt, als we Diodorus geloven, niet per se als een god met positieve krachten gezien: hij kan ook kwade gebeurtenissen voorspellen.

Ovidius' Metamorphoseon

Ik ben van plan te spreken over vormen die veranderen in nieuwe wezens.¹³⁸

De Metamorphoseon, een collectie van vijftien boeken, is de belangrijkste bron voor klassieke mythologie, en geschreven door Ovidius. Deze Romeinse dichter leefde van 43 voor Christus tot 17 of 18 na Christus, en staat vooral bekend om deze beschrijving van meer dan 250 mythes, van de schepping van de aarde tot de verafgoding van Caesar, allen in een mythisch-historisch kader. Een van de bekendere verhalen is het verhaal van Hermaphroditus en de nimf Salmacis. Hoewel dit verhaal na Ovidius vele malen is gebruikt door andere auteurs, was het voor de Metamorphoseon geen bekend verhaal onder Grieks-Romeinse schrijvers.¹³⁹ Alcithoë, de verteller van dit verhaal, zegt hierover het volgende: 'Al deze verhalen sla ik over, en ik zal jullie gedachten charmeren met een verhaal dat aangenaam is omdat het nieuw is.'¹⁴⁰ In deze mythe veranderd Hermaphroditus door een onvrijwillige samensmelting met de nimf Salmacis van een man naar een persoon met mannelijke en vrouwelijke uiterlijke kenmerken.

Dit verhaal draait om Hermaphroditus en Salmacis, en de metamorfose van Hermaphroditus als man naar een ambigue persoon, met een vrouwelijk torso en mannelijke geslachtsdelen. Hoewel voor dit onderzoek de meeste aandacht uitgaat naar de persoon Hermaphroditus, is de hoofdpersoon van deze mythe eerder Salmacis, de waternimf. Nimfen zijn in de Griekse en Latijnse mythologie een vrouwelijk karakter dat vaak aan een bepaalde omgeving of locatie wordt geassocieerd. Deze figuren, die ook wel *daimon* genoemd worden, zouden tussen menselijk en goddelijk in zitten: zo wordt in Plato's *Symposium* uitgelegd dat 'Liefde' geen god, maar ook geen mens is: 'Het is een *daimon* Socrates: voor het hele spirituele dat tussen goddelijk en sterfelijke is.'¹⁴¹ Salmacis, de nimf uit dit verhaal, wordt geassocieerd met een heldere bron die dezelfde naam draagt. De bron van Salmacis blijkt echter vreemde krachten te bezitten: '[...] de bron van Salmacis heeft een slechte reputatie, het vernietigd met zijn verzwakkende water en maakt alle mannen die erin baden zwak en stom, moet je weten. De oorzaak is onbekend, maar de macht van de bron is bekend.'¹⁴² Dat deze bron al bekend was

¹³⁸ Ovidius, *Metamorphoseon*, 1.1 (Vertaald door F.J. Miller, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹³⁹ W.S. Anderson, *Ovid's Metamorphoses Books 1-5, Edited, with Introduction and Commentary* (Oklahoma, 1997), 441.

¹⁴⁰ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.284.

¹⁴¹ Plato, *Symposium*, 202D.

¹⁴² Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.285.

blijkt onder andere uit een fragment van de Romeinse architect Vitruvius (tweede helft eerste eeuw voor Christus), die tevens bekend was met de Griekse filosofie:

In de rechter vleugel in de top is een tempel voor Venus en Mercurius, naast de bron van Salmacis. Van deze bron wordt, valselijk gedacht dat hij een afrodisiacum-ziekte opwekt bij ieder die ervan drinkt.¹⁴³

Vitruvius haalt hier aan dat er van deze bron in ieder geval gedacht wordt dat deze iets doet met het geslacht of de potentie van de man, maar, zelf lijkt hij het er hier niet mee eens te zijn. Ook bij vele andere antieke auteurs zijn fragmenten te vinden waarin de kracht van de bron beschreven. Zo zegt Ovidius in een later fragment in de *Metamorphoseon*: ‘Wie heeft niet gehoord van de beruchte bron Salmacis?’¹⁴⁴ en Festus noemt het volgende: ‘Een nimf genaamd Salmacis, dochter van Lucht en Aarde, wiens naam Salmacis is gegeven aan het water van een bron bij Halicarnassus; hij die van dit water heeft gedronken, werd zijn lust vervangen door onmannelijkheid.’¹⁴⁵, en ook Statius ziet Salmacis’ bron als zeer verraderlijk, hoewel hij niet verteld waarom deze bron dan zo verraderlijk is.¹⁴⁶ Het lijkt erop dat iedere man die in deze bron stapt, minder mannelijk en dus zwak wordt. Echter moet hier wel de noot van Strabo bijgevoegd worden: hij wijdt het verliezen van mannelijkheid en het zwak worden niet aan baden in deze bron, maar aan de luxueuze levens die men tegenwoordig leeft.¹⁴⁷ Deze krachten van de bron zal later op terug gekomen worden.

Ovidius beschrijft in zijn *Metamorphoseon* meerdere nimfen – Daphne,¹⁴⁸ Io,¹⁴⁹ Syrinx,¹⁵⁰ Callisto¹⁵¹ –, die allen de rol van ‘maagdelijke jaagster’ vervullen, maar ook bedreigd worden in hun kuisheid. Denk maar aan Daphne, die door Apollo belaagd wordt, of Callisto, die wordt verkracht door Jupiter, verkleed als Diana. Al deze nimfen zijn volgers van Diana, godin van de jacht en de maagdelijkheid. Salmacis vormt echter een uitzondering op deze nimfen:

Bij het water hangt een nimf rond, een die niet van jagen houdt, niet aan boogschieten of rennen doet. Ook is zij de enige waternimf die Diana niet volgt. Er wordt gezegd dat zij vaak door haar zusters wordt berispt: ‘Salmacis, neem nu de jacht-speer of de geschilderde pijlenkoker, en leer de leer de beproevingen van het jagen.’ Maar ze neemt

¹⁴³ Vitruvius, *De Architectura*, 2.8.11-12 (Vertaald door F. Granger, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹⁴⁴ Ovidius, *Metamorphoseon*, 15.319 (Vertaling door G.P. Goold, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹⁴⁵ Festus, 484.10 (Vertaling door E. H. Warmington, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹⁴⁶ Statius, *Silvae*, 1.19 (Vertaling door D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library).

¹⁴⁷ Strabo, *Geografie*, 14.16 (Vertaling door H.L. Jones, Loeb Classical Library).

¹⁴⁸ Ovidius, *Metamorphoseon*, 1.452–567.

¹⁴⁹ Ibidem, 1.568–746.

¹⁵⁰ Ibidem, 1.689–712.

¹⁵¹ Ibidem, 2.401–530.

geen jachtspeer, of geschilderde pijlenkoker, of leert ze de beproevingen van het jagen.¹⁵²

Dat Salmacis niet alleen niet voldoet aan de verwachting van maagdelijke jaagster, maar ook niet aan het idee van een nimf die bedreigd wordt in haar kuisheid zal bij de komst van Hermaphroditus duidelijk worden. Hermaphroditus is al eerder te spraken gekomen als het tweeslachtige nageslacht van de goden Hermes en Aphrodite. In het begin van deze mythe wordt de naam Hermaphroditus niet genoemd, maar dat het wel om hem gaat blijkt uit de volgende zin: ‘De kleine zoon van Hermes en van de godin van Cythera¹⁵³ [...]. In zijn mooie gezicht waren zijn moeder en vader duidelijk zichtbaar; ook zijn naam kwam bij hen vandaan.’¹⁵⁴ Opvallend is dat Hermaphroditus hier de zoon van Hermes en Aphrodite wordt genoemd: Hermaphroditus wordt hier dus niet gezien als het tweeslachtige kind van deze twee goden, maar als de zoon. Na zijn vijftiende verjaardag trekt hij de wereld in, waarna hij bij de bron Salmacis aanbeland. ‘Hier zag hij een bron met kristalhelder water tot op de bodem. Geen moerasriet groeide hier, geen onvruchtbaar moerasgras, geen stekelige struiken; het was helder water.’¹⁵⁵ In deze idyllische omgeving woont de nimf Salmacis, die, zoals al te sprake is gekomen, niet valt in de standaard interpretatie van de nimfen.

Salmacis, die niet van jagen houdt en godin Diana niet aanhangt, is in tegenstelling tot de andere nimfen erg geïnteresseerd in haar eigen uiterlijk en schoonheid: ‘Ze kamt vaak haar haren met een palmhouten kam, kijkt vaak in de spiegeling van het water om te zien hoe ze eruit ziet. Nu, gewikkeld in een transparant gewaad, ligt ze te rusten in het zachte gras of de zachte weidebloemen.’¹⁵⁶ Anderson verklaard dat Salmacis haar tijd vooral richt op het mooi maken van zichzelf, met als impliciet doel een man te vinden. Ook hij benadrukt het contrast met de zedelijke nimfen: zij bekommeren zich niet om hun uiterlijk, doen niks met hun haar en dragen kleding die vooral gemakkelijk zit.¹⁵⁷ Haar verlangen een man te vinden komt met de komst van Hermaphroditus naar de bron tot werkelijkheid.

Vaak verzamelde ze bloemen; ook bij deze gelegenheid was zij toevallig bloemen aan het verzamelen toen zij de jongen zag en verlangde dat wat zij zag te bezitten. Echter, benaderde ze hem nog niet, ondanks dat zij hiernaar verlangde, totdat zij zichzelf had gekalmeerd, totdat zij haar gewaad goed had gedaan en haar gezicht had gecontroleerd, en er alles aan had gedaan om mooi te lijken.¹⁵⁸

¹⁵² Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.304-309.

¹⁵³ Robinson, ‘Salmacis and Hermaphroditus’, 217.

¹⁵⁴ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.288-290.

¹⁵⁵ Ibidem, 4.297-301.

¹⁵⁶ Ibidem, 4.310-312

¹⁵⁷ Anderson, *Ovid's Metamorphoses*, 445.

¹⁵⁸ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.315-319.

Salmacis probeert, tegen de verwachtingen die bij een nimf horen in, om Hermaphroditus te verleiden. Niet alleen met haar uiterlijk, maar ook met de manier waarop zij tegen hem praat. Zo zegt ze onder andere dat hij wel een god moet zijn, en als hij toch menselijk is, moeten zijn ouders wel enorm veel geluk hebben.¹⁵⁹ Hierop vraagt zij zich af of deze knappe, jonge man een bruid heeft die op hem wacht. Wanneer het antwoord ja zou zijn stelt zij overspel voor, en zo niet, vraagt zij of zij zijn bruid mag zijn.¹⁶⁰ Deze versierpogingen lijken op geen enkele manier op de kuisheid die nimfen normaal uit zouden moeten stralen. Hermaphroditus, de man in dit verhaal, bloost en wijst de avances van Salmacis af.¹⁶¹ Deze verhaallijn lijkt bijna de omgekeerde wereld: de vrouwelijk nimf, waarvan verwacht wordt dat zij kuis en zedelijk is, blijkt wanhopig opzoek naar een man, en de man, Hermaphroditus, die, vooral als zoon van twee goden erg mannelijk zou moeten zijn, weet zich geen raad met deze verleidingspoging, en dreigt, nadat Salmacis heeft gebedeld voor een zoen, weg te lopen.¹⁶² De traditionele man-vrouw verdeling lijkt hier te zijn verdwenen. Robinson zegt hierover het volgende: ‘Salmacis is playing the part of the lustful deity, lusting after what we suspect now to be a male-looking Hermaphroditus. We are in the midst of a complex play with gender roles, more complex than the mere reversal of roles noted by many commentaries: for even before their combination into one androgynous being, both Hermaphroditus and Salmacis are playing the male and female part.’¹⁶³

Na Hermaphroditus’ dreigement te vertrekken van de bron, trekt Salmacis zich terug in enkele bosjes dichtbij de bron. Vanaf hier kan zij haar grote liefde in de gaten houden terwijl hij eerst voorzichtig de temperatuur van het water voelt, zijn kleding uit doet en zich onderdompelt in de bron. Het naakte lichaam van Hermaphroditus onthult niets over zijn geslacht, onthult dit wel iets anders over zijn uiterlijk. Zijn lichaam wordt beschreven als zacht en misschien zelfs wel als vrouwelijk: ‘Nec mora, temperie blandarum captus aquarum mollia de tenero velamina corpore ponit.’, ‘Zo snel mogelijk, gecharmeerd door de temperatuur van het water, trok hij de dunne kleding van zijn ranke lichaam.’¹⁶⁴ *Mollia* of *mollis* is een term die vaak gebruikt werd om een verwijfde man te beschrijven.¹⁶⁵ De naakte, nu zwemmende Hermaphroditus zorgt er echter voor dat Salmacis, die zich nog verschuilt in de bosjes, nog meer naar hem verlangt. Hier zien we wederom een omgedraaide man-vrouw verdeling: de man is onschuldig aan het zwemmen terwijl de vrouw vol verlangen naar hem loert.

Salmacis kan haar lusten niet meer bedwingen, en trekt terwijl ze roept ‘Vicimus et meus est’, ‘Ik win, hij is van mij’ haar kleren uit en springt het water in. Anderson verklaard deze zin als volgt: *vicimus* wordt hier door Ovidius gebruikt als metafoor voor de verkrachter – Salmacis. Hoewel

¹⁵⁹ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.320-324.

¹⁶⁰ Ibidem, 4.327-328.

¹⁶¹ Ibidem, 4.329.

¹⁶² Ibidem, 4.334.

¹⁶³ Robinson, ‘Salmacis and Hermaphroditus’, 218.

¹⁶⁴ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.344-345.

¹⁶⁵ Robinson, ‘Salmacis and Hermaphroditus’, 214.

vicimus of *victor*, vertaald wordt als overwinnaar, gebruikt Ovidius het vooral ironisch: ‘Here, however, the image proves ironic; it serves only to introduce the theme of violent erotic conflict, where any victory seems dubious.’¹⁶⁶ Hier is, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de verhalen van Daphne of Callisto, de nimf de verkrachter en de man het slachtoffer. De vrouwelijkheid van Hermaphroditus wordt ook benadrukt in de scene van zijn aanranding door Salmacis:

Ze houdt hem stevig vast, terwijl hij zich tegen haar verzet, ze steelt onwillige kussen, streelt hem, raakt zijn onwillige borsten aan, houdt hem aan alle kanten vast.¹⁶⁷

Hoewel Hermaphroditus zich hevig verzet tegen de avances van Salmacis, geeft zij niet op. Het verhaal, dat nu tegen zijn einde loopt, bereikt zijn hoogtepunt: Salmacis, gefrustreerd door Hermaphroditus’ tegenstribbelingen, roept de goden op hen nooit meer van elkaar te splitsen. Volgens Ovidius reageerde de goden op deze oproep: ‘Hun beide lichamen, aan elkaar verbonden, werden als één samengevoegd, met één gezicht en één lichaam voor hen beide. [...]. Zij waren niet langer twee, noch in naam, één vrouw, één man. Zij leken geen van beide, maar toch allebei.’¹⁶⁸ Salmacis, de nimf die opzoek was naar liefde en seks maar dit niet ontvangt van degene van wie zij het verlangt, forceert een onnatuurlijke fysieke samensmelting die lichamelijk onderscheid ondermijnd en individuele gevoelens negeert.¹⁶⁹

Het is opvallend dat deze niet nader genoemde goden Salmacis te hulp schieten. Het te hulp schieten van de goden is op zich niet vreemd: zo wordt Daphne geholpen door de riviergod Peneus, die haar tijdens haar ontvoering door Apollo veranderd in een laurier. Het is echter wel altijd het slachtoffer die geholpen wordt door de goden, en niet de dader. Hermaphroditus, die overigens pas na de transformatie tot *semimarem*¹⁷⁰ bij naam wordt genoemd, roept wel zijn ouders aan om terug te veranderen. Hoewel dit niet kan geven zij wel de eerder genoemde krachten aan deze bron:

‘[...] wie in deze bron stapt als man, zal voortleven als *semivir*, en dat hij zwak mag worden door de aanraking van het water.’ Zijn ouders hoorden het gebed van hun *biformis* zoon en gaven het water haar geheimzinnige krachten.¹⁷¹

Ovidius geeft hier een verklaring voor de krachten die eerder al aan de bron van Salmacis waren toegewezen. De verandering van de knappe, jonge man die Hermaphroditus was, maar deze *semimarem* krijgt door deze krachten van de bron een negatieve bijmaak. Hermaphroditus wenst deze krachten toe aan de bron Salmacis, bijna als wraak op de nimf voor zijn metamorfose, en daarmee zorgt hij dat andere mannen hun mannelijkheid verliezen zodra zij baden in deze bron. Zijn lijden en

¹⁶⁶ Anderson, *Ovid's Metamorphoses*, 450.

¹⁶⁷ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.358-360.

¹⁶⁸ Ibidem, 4.372-375, 379.

¹⁶⁹ Anderson, *Ovid's Metamorphoses*, 453-454.

¹⁷⁰ Ovidius, *Metamorphoseon*, 4.381.

¹⁷¹ Ibidem, 4.385-388.

zijn verlies van zijn mannelijkheid wenst hij op deze manier toe aan iedere man die na hem deze bron betreed.

Andere verhalen

Een geboorte zoals die als Priapus wordt door sommige schrijvers van mythes toegeschreven aan Hermaphroditus.¹⁷²

Een mythologisch figuur waar Hermaphroditus in enkele gevallen mee vergeleken wordt is de personificatie van de fallus, Priapus. Beide figuren worden geassocieerd met geslacht en vruchtbaarheid. Deze zoon van Aphrodite en Bacchus – al wordt ook gesuggereerd dat Adonis, Hermes of zelfs Zeus de vader is¹⁷³ – is net als Hermaphroditus het nageslacht van twee goden en is te herkennen aan zijn altijd erecte fallus, werd vaak grotesk afgebeeld, met de grote baard zoals die van zijn vermoedelijke vader Bacchus – die in de archaïsche periode een grote baard had. Echter beschrijft Delcourt dat Priapus steeds vrouwelijker wordt gemaakt: ‘Little by little they gave way to the temptation to beautify him, and at the same time to make him more feminine. He has the breast of a girl; he no longer wears the pointed bonnet or the fillet or crown of Bacchus, but the *mitra*; his long hair is drawn into a scarf.’ Zijn uiterlijk wordt, net als die van Hermaphroditus, steeds meer afgebeeld met twee sekse. Delcourt beargumenteert dat Priapus sommige functies, en het androgyne uiterlijk van Hermaphroditus overnam, omdat de cultus van Hermaphroditus in het dagelijks leven zeer geïsoleerd zou zijn.¹⁷⁴ Delcourt is echter een van de weinige auteurs die deze vergelijking tussen Priapus en Hermaphroditus maakt. Om deze reden zal er hier niet verder over ingegaan worden.

Het geslacht van de god Hermaphroditus wordt in meerdere fragmenten beschreven. Zo ook in een fragment uit Martialis’ *Epigrammata*: ‘Hij ging als man de bron in; hij kwam er tweeslachtig uit. Een deel van zijn vader; de rest heeft hij van zijn moeder.’¹⁷⁵ Martialis houdt de mythologie van Ovidius aan: Hermaphroditus betreedt de bron als man en komt er al tweeslachtig uit. Echter hangt hij geen waardeoordeel aan deze beschrijving van de mythologische figuur. Naast Martialis heeft ook Ausonius in twee korte en één langer fragment de mythologische figuur Hermaphroditus beschreven of genoemd. De Latijnse auteur Ausonius leefde van circa 310 tot 393 na Christus. Ondanks dat deze fragmenten buiten de tijdsafbakening vallen, worden deze toch kort aangestipt, omdat deze wel illustreren hoe er over de mythologische figuur Hermaphroditus werd gedacht.

Het eerste fragment vertelt het geslacht van Hermaphroditus: ‘Door Mercurius¹⁷⁶ verwekt, geboren uit Cythera, Hermaphroditus, samengesteld zowel in naam als uiterlijk, een combinatie van

¹⁷² Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 6.4.

¹⁷³ R. Lopez-Pedraza, *Hermes and his Children*, (Einsiedeln, 2012), 183.

¹⁷⁴ Delcourt, *Hermaphrodite*, 51-52.

¹⁷⁵ Martialis, *Epigrammata*, 14.174 (Vertaling door D. R. Shackleton Bailey. Nederlandse vertaling door auteur).

¹⁷⁶ Equivalent van Hermes.

beide geslachten, geen van beide compleet, neutraal in liefde, is niet in staat van passie te genieten.¹⁷⁷ In dit fragment gaat Ausonius ervan uit dat Hermaphroditus tweeslachtig geboren is. Hij is geen man en geen vrouw, en daardoor neutraal als het gaat om de liefde en geslachtsgemeenschap, wat door de toon van Ausonius niet als positief wordt ervaren. Het belang van het mannelijke geslacht is al te sprake gekomen, waardoor er vanuit gegaan kan worden dat neutraal zijn in liefde en geslachtsgemeenschap doordat men geen man of vrouw was negatief bedoelt is. Opvallend is dat hij een fragment later de samensmelting van Hermaphroditus met Salmacis beschrijft: ‘De nimf Salmacis werd een met de partner waar ze naar verlangde.’¹⁷⁸ Hiermee suggereert hij dat Hermaphroditus wel een man was, maar dat hij, door toedoen van Salmacis, tweeslachtig wordt. Hier is het negatieve waardeoordeel tegenover Hermaphroditus die bij het eerste fragment wel voor kwam niet terug te vinden. Het laatste fragment van Ausonius gaat niet alleen over de mythologische figuur Hermaphroditus, maar ook over de *prodigia* die we eerder zijn tegen gekomen:

In Vallebana veranderde een mannelijke vogel in de vrouwelijke vorm, en werd, voor de ogen van de bevolking, een mannelijke pauw een vrouwtje. Iedereen was verbaasd door deze gebeurtenis,¹⁷⁹ maar een meisje, zachter dan een lammetje sprak met een maagdelijke stem: “Dwazen, waarom zijn jullie zo verbaasd om een gebeurtenis raar maar niet onbekend? Consus,¹⁸⁰ zoon van de oude Saturnus, veranderde Caenis in een jongen, en Tiresias was niet altijd van dezelfde sekse. En de nimf Salmacis maakte een *semivirum* van Hermaphroditus, en Plinius zag een *andorgynum*.”¹⁸¹

Hoewel de bevolking van Vallebana geschokt lijkt door geslachtsverandering van deze vogels, geeft dit onbekende meisje aan dat een *semimarem* toch niet zo vreemd is als gedacht.

Ten slotte heeft ook Phlegon van Tralles twee verhalen geschreven waarin intersekse binnen een mythologische context voorkomen. Hierbij gaat het echter niet om de mythische figuur Hermaphroditus, maar om andere mythologische figuren die een persoon veranderen in een *hermaphroditus*. Het eerste verhaal dat hier besproken gaat worden is het verhaal van Teiresias, welke dezelfde is als in het vorige fragment van Ausonius. Teiresias, de zoon van Eueres, veranderd op een dag op magische wijze van een man in een vrouw. Aanleiding hiervoor is een van zijn eigen acties: hij ziet twee slangen die gemeenschap hebben, en verwond er een. Als straf wordt hij van man naar vrouw veranderd. Hij heeft, in zijn vrouwelijke gedaante, zelfs gemeenschap met een man.¹⁸² Waarom deze straf hem gegeven wordt is niet duidelijk, en wordt, ook in andere antieke bronnen, niet vaker als straf

¹⁷⁷ Ausonius, *Epigramata De Diversis Rebus*, 102 (Vertaling door H.G. Evelyn-White, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

¹⁷⁸ Ibidem, 103.

¹⁷⁹ *monstrum*

¹⁸⁰ Consus was oorspronkelijk de god van de geboren oogst, maar werd door latere schrijvers, waaronder Ausonius, gebruikt als andere naam voor de god Neptunes/Poseidon

¹⁸¹ Ausonius, *Epigramata De Diversis Rebus*, 76.

¹⁸² Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 4.

gebruikt, en ook het veranderen van man naar vrouw komt, in tegenstelling tot de verandering van vrouw naar man, bijna niet voor in de antieke literatuur.¹⁸³ Na deze verandering, ontvangt Teiresias een orakel van Apollo, die hem verteld dat hij nogmaals op dezelfde plek een slang moet verwonden die ook gemeenschap heeft. Dit doet hij, en hij verandert weer terug in een man. Het verhaal is hierbij echter nog niet afgelopen: op dit punt komen Zeus en Hera het verhaal binnen.

Zeus en Hera hadden een onenigheid, hij claimde dat in geslachtsgemeenschap de vrouw meer plezier beleefde dan de man, en zij beweerde het tegenovergestelde. Ze besloten Teiresias te halen en het aan hem te vragen, aangezien hij ervaring had met beide.¹⁸⁴

Hierop antwoordt Teiresias dat Zeus gelijk heeft, waarop Hera in woede ontsteekt en zijn ogen uitkrabt waardoor Teiresias blind door het leven moet. Zeus daarentegen geeft hem de levensduur van zeven generaties en de gave om te kunnen voorspellen. Hansen geeft aan dat het geven van een gift of gave door een god in de mythologie een veel voortkomend fenomeen is: dit zou bedoeld zijn om verlies te compenseren. In dit geval compenseert Zeus het verlies van Teiresias' zicht, maar in het volgende verhaal zien we een verandering van sekse als compensatie. Het volgende verhaal van Phlegon van Tralles gaat over een meisje genaamd Kainis. Deze Kainis is dezelfde (Caenis) in het fragment van Ausonius, die al eerder te sprake is gekomen. Poseidon heeft geslachtsgemeenschap met haar, en belooft haar een wens in vervulling te laten gaan: 'Ze vroeg hem haar te veranderen in een man en haar onkwetsbaar te maken. Poseidon voldoet aan haar verzoek, en haar naam werd veranderd naar Kaineus.'¹⁸⁵

Deelconclusie

De mythologische figuur Hermaphroditus lijkt vooral in het antieke Griekenland een grote rol gespeeld te hebben. Hoewel de rol van deze tweeslachtig god in de Romeinse samenleving een minder grote rol speelde, lijkt deze figuur in ieder geval voor Ovidius' *Metamorphoseon* wel bekend te zijn geweest. Hoewel bijvoorbeeld Atjootian suggereert dat deze intersekse god niet als monsterlijk werd gezien, lijkt Diodorus toch een ander beeld te schetsen, waarin Hermaphroditus niet alleen goede, maar ook slechte gebeurtenissen kan voorspellen. Na het verschijnen van Ovidius' *Metamorphoseon* lijkt het beeld echter gedeeltelijk te veranderen. In deze mythe wordt eerder de nimf Salmacis als de negatieve kracht gezien. Echter geeft de wraak van Hermaphroditus, waarmee hij iedereen die de bron betreedt hetzelfde, tweeslachtige lot toewenst, aan dat tweeslachtigheid op zich niet een conditie is die men graag zag. Ook in de overige verhalen is het veranderen van geslacht niet iets slechts. Hoewel het beeld van de mythologische figuur Hermaphroditus veranderd is, is het nog niet volledig geaccepteerd,

¹⁸³ Hansen, *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, 114-115.

¹⁸⁴ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 4.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 5.

maar, zoals Delcourt zegt: 'The cult of the god Hermaphrodite perhaps helped to undermine gradually the old terror of maleficent androgyny.'¹⁸⁶

¹⁸⁶ Delcourt, *Hermaphrodite*, 45

Hoofdstuk 4. Vermaak en (zelf-)representatie

Of all types of human deformity it is perhaps the intersexual who evokes the most extreme reactions on the part of the able-bodied – intense loathing and disgust on the one hand, curiosity and sexual arousal on the other.¹⁸⁷

In dit hoofdstuk zullen intersekse-condities besproken worden die niet vallen binnen de categorieën *prodigia* of mythologie. Het gaat hierbij vooral over vermaak – in de vorm van kunst of satire -, ‘nieuws’ of sensatieberichten en (zelf-)representatie.

Seksualiteit was niet iets wat door de Romeinen werd geschuwd, en vooral mensen die een ander geslacht hadden als ‘normaal’ werden gezien als bijzonder en interessant. Eerder is al te sprake gekomen dat deze individuen gezien konden worden als slecht voorteken als de goden, maar daaruit is ook duidelijk geworden dat deze *prodigia* in de eerste eeuw voor Christus duidelijk hun hoogtepunt bereikten en daarna slechts zeer sporadisch voorkwamen. Dit betekend echter niet dat personen met geslachtsafwijkingen geen speciale aandacht meer kregen. Plinius de Oudere – geboren in 23 en gestorven in 79 na Christus – staat vooral bekend om zijn grote werk *Naturalis Historia*, en is een van de auteurs die veel van deze personen en gebeurtenissen heeft gedocumenteerd. Een van de belangrijkste fragmenten in Plinius’ werk – en een die direct een waardeoordeel geeft – is de volgende: ‘Er werden ook personen geboren waarbij de geslachten gecombineerd zijn – wat we *hermaphroditos* noemen, voorheen bekend als *androgynos* en beschouwd als voorteken, maar nu als entertainment.’¹⁸⁸ Plinius bevestigt hier de mindere aanwezigheid van *androgyni* in de *prodigia*, die in dit onderzoek al eerder te sprake is gekomen. Daarnaast geeft hij het idee dat, in ieder geval in de eerste eeuw na Christus, deze individuen met een intersekse-conditie vooral werden gebruikt als entertainment voor anderen. Dit statement is voor dit hoofdstuk van belang: er zal gekeken worden naar de manier waarop men *androgyni* en andere personen met geslachtsafwijkingen gebruikte voor vermaak, en hoe deze werden gerepresenteerd binnen de Romeinse samenleving in de vorm van kunst en informatieve fragmenten.

‘Nieuws’ en sensatie

Het bovenstaande fragment van Plinius illustreert het soort berichten dat in dit deel van het onderzoek bekeken zullen worden. De fragmenten vallen niet onder de categorie *prodigia*, hebben geen mythologische achtergrond, maar zijn opgeschreven ter informatie – ze hebben kennelijk een ‘nieuws’waarde – of voor sensatie. De *Naturalis Historia*, waarin Plinius de Oudere deze fragmenten in opschreef, is volgens Rackham waardevol als een antropologisch naslagwerk wat de geschiedenis

¹⁸⁷ Garland, *The Eye of the Beholder*, 119.

¹⁸⁸ Plinius, *Naturalis Historia*, 7. 34.

van de menselijke reactie op zijn omgeving geeft gedocumenteerd.¹⁸⁹ Het is echter ook bij Plinius niet duidelijk op welke bronnen zijn verhalen zijn gebaseerd:

Though he had no considerable firsthand knowledge of the sciences and was not himself a systematic observer, he had a naturally scientific mind, and an unaffected and absorbing interest in his subjects. If he gives as much attention to what is merely curious as to what has an essential importance, this curiosity has incidentally preserved much valuable detail, especially as regards the arts.¹⁹⁰

Voor Plinius geldt het zelfde als voor Livius: de historische waarheid kan betwist worden, maar de *Naturalis Historia* geeft weer hoe de Romeinse samenleving om ging met ‘anderen’. In tegenstelling tot Livius, heeft Plinius meer aandacht voor een bijna wetenschappelijke aanpak, waar Livius meer aandacht heeft voor de religieuze kant van gebeurtenissen.

Een belangrijk fragment uit deze *Naturalis Historia* is de volgende:

Vorbij de Nasamones en grenzend aan hen en met nadere rare eigenschappen. Calliphanes beschrijft de Machlyes, die *androgyni* zijn en de functies van beide sekse afwisselend gebruiken. Aristoteles voegt toe dat hun linker borst die van een man is en hun rechter borst die van een vrouw.¹⁹¹

Wie Calliphanes precies is, is niet duidelijk, maar Aristoteles is natuurlijk wel bekend. Deze Griekse filosoof, die leefde tussen 384 en 322 voor Christus, was een van de bekendste en meest invloedrijke filosofen. Zijn werk zal dan ook door Plinius gebruikt zijn. Echter wordt er hier noch door Aristoteles, noch door Plinius een waardeoordeel aan deze beschrijving gegeven. Er wordt neutraal en beschrijvend gesproken over deze personen, en er wordt een beeld gegeven over hoe deze eruit zouden zien: een helft man, een helft vrouw. Ook het volgende fragment is zeer beschrijvend van aard:

Licinius Murcianus¹⁹² heeft gedocumenteerd dat hij in Argo een man genaamd Arescon heeft gezien die ge naam Arescusa had gekregen en eerst getrouwd was met een man, en daarna baardgroei kreeg en mannelijke eigenschappen kreeg en met een vrouw een relatie kreeg.¹⁹³

Wederom wordt er geen waardeoordeel gegeven aan deze verandering, en ook de manier waarop deze verandering beschreven wordt is niet negatief of geschokt. Dit staat in scherp contrast met de manier

¹⁸⁹ H. Rackham, *Pliny, Natural History. Books 1-2* (Cambridge, 1938), x.

¹⁹⁰ *Ibidem*, ix.

¹⁹¹ Plinius, *Naturalis Historia*, 7.15.

¹⁹² Romeins generaal, schrijver en politicus tijdens het Vierkeizerjaar.

¹⁹³ Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36.

waarop met een eeuw daarvoor omging met intersekse-condities – het verdrinken van *androgyni* en *semimarem* werd als de standaard ervaren. Dit fragment gaat nog verder:

En hij heeft ook een jongen gezien met hetzelfde verhaal in Smyrna. Ikzelf zag in Afrika een persoon die in een man veranderde op de dag van het huwelijk met een bruidegom; dit was Lucius Constitius, een inwoner van Thysdritum.¹⁹⁴

In dit fragment is zelfs de naam van de persoon gegeven, maar er is, zover Plinius beschrijft, geen melding gedaan bij het Senaat van een ongewone gebeurtenis zoals in hoofdstuk 2 wel gebeurde. Dit kan twee verklaringen hebben: het kan zo zijn dat Plinius geen waarde hechtte aan de voorspellende krachten van een persoon met een intersekse-conditie – of ze nou zo geboren waren of later een geslachtsverandering hadden. Een andere mogelijkheid is dat deze *androgyni* of tweeslachtige personen geen negatieve waarde meer hadden, maar slechts interessant waren doordat zij afweken van de norm.

Naast Plinius de Oudere heeft ook een andere bekende op neutrale wijze geschreven over de verandering van vrouw naar man. Al eerder is een verhaal van Diodorus Siculus¹⁹⁵ te sprake gekomen, waarin een vrouw in een man veranderd. Zij kan, ondanks een notificatie aan het Senaat, doorleven als man. Deze persoon weet het zelfs te schoppen tot het leger van de koning. Ook in het volgende verhaal van Diodorus is er sprake van een geslachtsverandering: ‘Er was een kind uit Epidaurus, genaamd Callo, beide ouders overleden, die een meisje zou moeten zijn.’ Echter heeft dit meisje al enkele problemen: volgens Diodorus heeft zij geen vaginale opening, die vrouwen normaal gesproken wel zouden hebben. Zij gaat echter wel als vrouw door het leven, en zodra zij de volwassen leeftijd bereikte is zij getrouwd met een man:

Voor twee jaar heeft zij met hem geleefd, en, omdat zij niet in staat was geslachtsgemeenschap te hebben als een vrouw, was zij verplicht onnatuurlijke omhelzingen te ondergaan.¹⁹⁶

Later verschijnt er een tumor op haar genitaliën, maar niemand durft haar te onderzoeken. Uiteindelijk is er een persoon die in deze gezwollen tumor snijdt, waarna er mannelijke geslachtsdelen – testikels en een penis zonder urethra – verschijnen. Haar arts weet deze onvoltooide penis werkend te maken, terwijl alle anderen vol verbazing zijn van deze ongewone gebeurtenis.

Nadat hij de genezing op deze manier heeft bereikt eiste hij een dubbele betaling, omdat hij begon met een ongezonde vrouw, en haar veranderde in een gezonde jonge man.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Plinius, *Naturalis Historia*, 7.36.

¹⁹⁵ Zie noot 119

¹⁹⁶ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 31.11.

Ook hier komt een aspect terug wat we al eerder hebben gezien: de man wordt duidelijk gezien als beter dan de vrouw. Het maakt in dit geval niet uit of deze man is geboren als vrouw: hij is nu een man en dat is de hoofdgedachte in deze redentatie. Het feit dat hij een geslachtsverandering heeft ondergaan lijkt hier van ondergeschikt belang te zijn. Callo besluit alle vrouwelijke onderdelen uit haar leven te verwijderen en vooraan als man door het leven te gaan. Ook veranderd zij haar naam door een enkele letter toe te voegen naar Callon. Het loopt echter niet helemaal goed af voor Callo(n): ‘Het wordt door sommigen beweerd dat zij, voordat ze in een man veranderde, priesteres van Demeter was, en omdat zij dingen heeft gezien die niet door mannen gezien mochten worden wordt zij veroordeeld voor goddeloosheid.’¹⁹⁸ Deze veroordeling is echter niet omdat hij als gevaar wordt gezien door haar geslachtsverandering, maar alleen omdat hij dingen heeft gezien toen hij nog vrouw was, die niet voor mannenogen geschikt werden geacht. De godin Demeter is ook al eerder te sprake gekomen¹⁹⁹ als godin waaraan geofferd moest worden na de openbaring van een individu met een intersekse-conditie. Haar voorkomen in deze tekst lijkt vooral bedoelt om te benadrukken dat Callo echt veranderd is naar een man. Ook in deze tekst wordt er niet negatief geschreven over de geslachtverandering op zich: hoewel een deel van de bevolking geschokt is over de verandering, mag Callo voortaan wel als man oor het leven, zonder verdere consequenties voor de verandering (op het probleem als priesteres van Demeter na). Ook is het opvallend dat er nadruk wordt gelegd op de verandering van zwakke vrouw naar gezonde jonge man. Dit geeft nogmaals het verschil tussen man en vrouw aan.

Een aantal fragmenten van Phlegon van Tralles mogen ook niet ontbreken in deze opsomming van ‘nieuws’- en sensatieberichten. Al deze fragmenten hebben met elkaar gemeen dat deze gaan over plotselinge geslachtsveranderingen, van vrouw naar man. In het eerste fragment gebeurt het volgende: ‘Een jonge maagd genaamd Philotis, wiens familie uit Smyrna komt, was op huwbare leeftijd en door haar ouders uitgehuwelijkt aan een man toen er mannelijke genitaliën verschenen en zij veranderde in een man.’²⁰⁰ Dit bericht lijkt, net als alle vorige berichten, eerder een soort informatieve bron dat een oordeel. Het is interessant genoeg om opgeschreven te worden, maar er wordt verder niks mee gedaan. Ook bij de volgende bron is dit het geval:

Er was een andere *androgynos*, deze keer in Epidauros. Een kind van een arme familie werd eerst Sympherousa genoemd, maar na de verandering naar man Sympheron. Hij werkte als tuinman.²⁰¹

Deze persoon krijgt de benoeming *androgynos*, maar hoe en wanneer deze verandering van vrouw naar man plaats vond is niet bekend. Echter geeft dit wel duidelijk weer dat deze persoon geen

¹⁹⁷ Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, 31.11.

¹⁹⁸ Ibidem, 31.11.

¹⁹⁹ Zie hoofdstuk 2, Bekende rituelen.

²⁰⁰ Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 7.

²⁰¹ Ibidem, 8.

bedreiging vormde voor de Romeinse samenleving: hij mocht immers rustig zijn leven leiden en was werkzaam als tuinman. Ten slotte het laatste fragment in de categorie ‘nieuws’ en sensatie:

[...] Er was een vrouw genaamd Aitete, die van geslacht en naam veranderde, zelfs toen zij al samenwoonde met haar man. Nadat ze een man was geworden, werd Aitete Atetos genoemd. [...] Ik heb deze persoon zelf gezien.²⁰²

Ook hier is er geen sprake van een ritueel of verbanning die plaats moest vinden. De verandering van vrouw naar man lijkt hier slechts een curiositeit te zijn. Opvallend aan al deze fragmenten van geslachtsverandering is de persoon die verandert: zonder uitzondering is het de vrouw die naar een man verandert. Meestal vindt deze verandering plaats net voor of net na het huwelijk van deze vrouwen. Een verklaring die hiervoor gegeven kan worden is de volgende: zoals in het hoofdstuk over *prodigia* al naar voren is gekomen, was de geboorte van een individu met intersekse-conditie een publiekelijke aangelegenheid. Wanneer de familie er voor kiest deze ‘andere’ geboorte niet publiekelijk te maken, is het mogelijk dat dit kind als ‘normaal’ door het leven kan gaan, maar dit houdt echter op wanneer zo’n meisje moet gaan trouwen. Het lijkt erop alsof een plotselinge verandering minder als slecht voorteken – of zelfs helemaal niet als voorteken – werd gezien als een geboorte van bijvoorbeeld een *androgynos*.

Kunst en satire

Naast deze informatieve berichten, verschenen deze tweeslachtigen ook in verschillende kunstvoorwerpen – zoals beelden en fresco’s – en werden ze gebruikt in verschillende satires. De mythologische figuur Hermaphroditus is een veel voorkomend figuur in de Romeinse schilder- en beeldhouwkunst, en ook diverse andere *hermaphroditos* zijn afgebeeld. Ajoonian zegt hierover het volgende: ‘It is likely that all Hermaphrodite images, Greek or Roman, on some level – wheter employed as votives or set up in garden, domestic setting, bath, or gymnasium – were perceived as guardians.’²⁰³ Opvallend aan deze afbeeldingen is dat tweeslachtige figuur vaak op een sexueel-erotische manier werd afgebeeld. Garland verklaard hierover het volgende: ‘Though [the sensual-erotic appeal] may be due in part to the existence of the cult of het intersexual deity Hermaphroditos, I suspect that their prevalence mainly stems from a prurient interest in intersexuals for their own sake.’²⁰⁴ Het idee dat iemand zowel man als vrouw kon zijn lijkt een grote aantrekkingskracht gehad te hebben op de Romeinse samenleving. Deze aantrekkingskracht is ook terug te zien in de Romeinse kunst die in dit deel van het onderzoek besproken zullen worden.

Het bekendste kunstwerk van deze tweeslachtige god is wel *De slapende Hermaphroditos* (figuur 2 en 3). Van deze liggende uitvoering van Hermaphroditus bestaan zes complete beelden, een fragment en drie varianten. De variant die hieronder is afgebeeld komt oorspronkelijk uit Rome en is

²⁰² Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 9.

²⁰³ Ajoonian, ‘The Only Happy Couple’, 230.

²⁰⁴ Garland, *The Eye of the Beholder*, 119.

gevonden in de baden van Diocletianus in 1608, en is voor lange tijd in bezit van de Borghese familie geweest. Het is nu echter in bezit van het Louvre in Parijs.²⁰⁵ Het origineel is waarschijnlijk afkomstig uit de tweede eeuw voor Christus, en zou naar Grieks voorbeeld zijn gemaakt, alleen het bed is later toegevoegd door Bernini.²⁰⁶ Zelf Plinius zou naar dit beeld verwijzen: ‘Polykles maakte een *Hermaphroditum nobilem*.’²⁰⁷ Hoewel Plinius niet expliciet zegt dat het hier om *De slapende Hermaphroditus* gaat, is dit volgens Ajootian wel de meest aanneembare verklaring.²⁰⁸

De slapende Hermaphroditus is een zeer opvallende verschijning: de toeschouwer, die het beeld vanaf de achterkant nadert, krijgt eerst een blik op een prachtig gevormd, op het eerste gezicht vrouwelijk, lichaam. De rug en de billen zijn gespierd, maar vrouwelijk, en ook haar hoofd ligt iets de kant van de toeschouwer toe gedraaid (figuur 2). Echter, wanneer de toeschouwer zich naar de voorkant verplaatst ziet men niet alleen de te verwachten vrouwelijke borsten, maar ook mannelijke genitaliën (figuur 3). Deze verandering van een vrouwelijk beeld naar de intersekse Hermaphroditus kan op twee manieren geïnterpreteerd worden. Een manier is, zoals Garland zegt, als een ‘clever surprise joke’ die bedoeld was om te prikkelen en amusement te bieden. Echter lijkt het hem aannemelijker dat deze illusie niet alleen als grap bedoeld is, maar om men na te laten denken over de menselijk lusten: de toeschouwer raakt opgewonden van de vrouwelijke vormen, maar wordt dan aan de andere kant door de mannelijke geslachtskenmerken geprovoceerd in zijn seksuele oriëntatie. ‘[It] henceforth functions as a metaphor for the viewer’s own unease in the presence of such an overtly erotic work of art.’²⁰⁹



Figuur 2. *De slapende Hermaphroditus. Achteraanzicht. Louvre*

²⁰⁵ <http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/sleeping-hermaphroditos>

²⁰⁶ Ajootian, ‘Hermaphroditos’, 276.

²⁰⁷ Plinius, *Naturalis Historia*, 34.80.

²⁰⁸ Ajootian, ‘Hermaphroditos’, 276.

²⁰⁹ Garland, *The Eye of the Beholder*, 120.



Figuur 3. *De slapende Hermaphroditus. Vooraanzicht. Louvre*

Een minder bekende liggende Hermaphroditus is afgebeeld in figuur 4. Dit marmeren beeld komt uit de tweede eeuw na Christus en is gevonden in de buurt van Rome.



Figuur 4. *Liggende Hermaphroditus. Privébezi.*

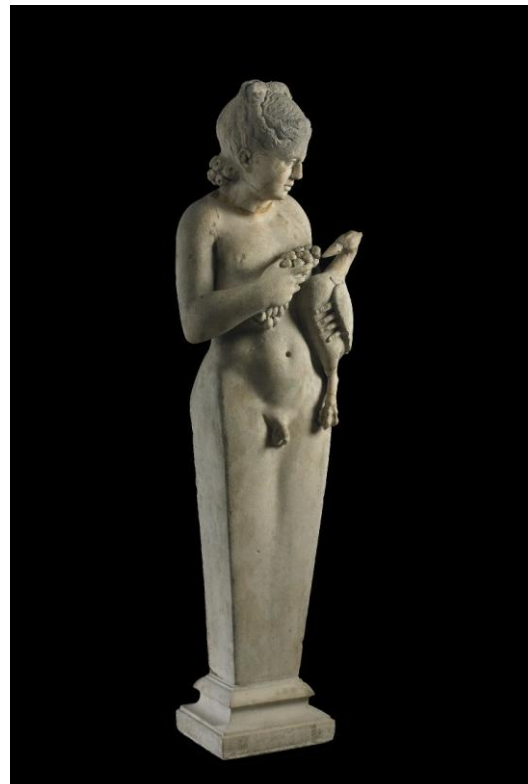
De liggende houding van de figuur is niet een die standaard was. Vaker werd Hermaphroditus afgebeeld met een opgetrokken jurk, waardoor een vaak erecte fallus wordt getoond (figuur 5). Ook deze pose, hoewel minder subtiel dan de liggende, is ook bedoeld om de toeschouwer te desoriënteren.²¹⁰ De combinatie van de vrouwelijke kledingdracht en haarstijl, samen met de erecte penis, maken deze beelden naast vermakelijk ook opwindend. Een ander opvallend werk van een *hermaphroditus* is te zien in figuur 6. Deze jonge persoon met een intersekse-conditie – de borsten zijn nog niet volledig ontwikkeld maar al wel zichtbaar – voert hier druiven aan een eend. Dit beeld,

²¹⁰ Garland, *The Eye of the Beholder*, 120; Ajootian, ‘Hermaphroditos’, 271.

gedateerd rond de tweede eeuw na Christus, zou volgens Garland vooral opwindend bedoeld zijn: '[...] a composition which sheds considerable light upon the sexual response to early adolescence.'²¹¹



Figuur 5. *Statue d'un hermaphrodite. Louvre.*



Figuur 6. *Hermaphroditus met vogel. British Museum.*

Hermaphroditus wordt niet alleen op zichzelf afgebeeld. Een veel voorkomende compositie is Hermaphroditus met de Satyr, of met de god Pan.²¹² Van deze compositie zijn in ieder geval zeventwintig exemplaren gevonden (figuur 7). De Satyr, die probeert Hermaphroditus te omhelzen, lijkt bijna op Salmacis die in de bron dezelfde god probeert te verleiden. Deze gedwongen omhelzing heeft bijna een erotische insteek, en kan wederom bedoeld zijn om de toeschouwers te prikkelen. Deze afbeelding is ook gevonden in verschillende fresco's in Pompeii en Herculaneum (figuur 8 en 9).

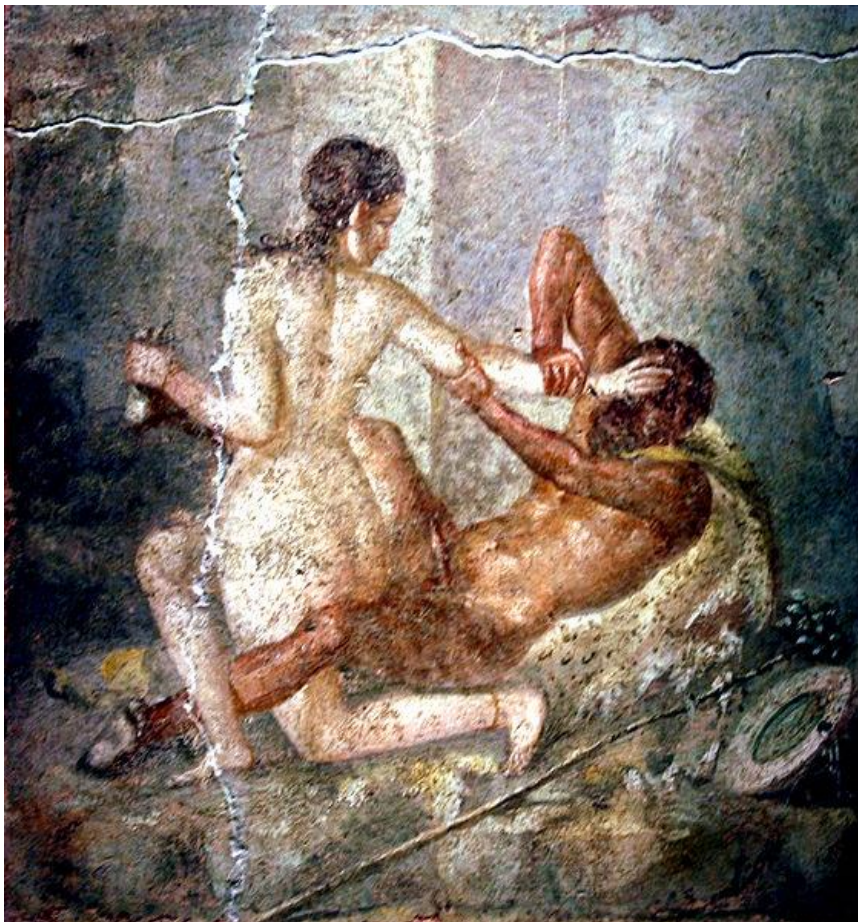
Kunst waarin Hermaphroditus, of andere intersekse-condities afgebeeld worden, lijken allen bedoeld te zijn om te toeschouwer te prikkelen, en hebben bijna allen een erotische achtergrond. Uiteraard zijn er nog vele andere voorbeelden van beeldhouwwerken, fresco's en andere kunstvoorwerpen waarin de mythische figuur Hermaphroditus is afgebeeld. Voor een volledig overzicht, zie de beschrijving van A. Ajootian in de *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*.

²¹¹ Garland, *The Eye of the Beholder*, 120.

²¹² Ajootian, 'Hermaphroditos', 278.



Figuur 7. *Hermaphroditus en Satyr. Privébezit.*



Figuur 8. *Hermaphroditus in gevecht met een Satyr. Pompeii.*



Figuur 9. Pan en Hermaphroditus. Pompeii.

Een andere vorm van vermaak, die wellicht als kunst gezien kan worden, zijn de Romeinse satires. Enkele auteurs, waaronder Terentius, hebben in hun werk geschreven over individuen met intersekse-condities. In dit deel zal alleen de *Eunuchus* van Terentius besproken worden, omdat deze een duidelijk waardeoordeel geeft over een *eunuchus*. Terentius, een Romeinse toneelschrijver, leefde in de eerste eeuw voor Christus, was geboren in Noordelijk Afrika, en naar Rome gebracht als slaaf. Hij werd door zijn meester geschoold en vrijgelaten. Van de zes stukken die zijn overgebleven is *Eunuchus* er een van. Terentius' *Eunuchus* was zijn meest succesvolle toneelstuk in zijn eigen tijd. Het zou zelfs twee keer per dag gespeeld worden.²¹³ Het stuk, dat draait om familiecomplotten en misverstanden, verteld over de affaires van twee jonge broers. Phaedria, de oudere broer, wordt verliefd op de courtesane Thais. Na een lading complotten, wijst Thais Phaedria af. In een laatste wanhoopsdaad, schenkt Phaedria twee slaven aan Thais: een Ethiopisch meisje en een *eunuchus*.

Toen je tegen me zei dat je een slavenmeisje uit Ethiopië wilde, liet ik niet alles achter om er een voor je te vinden? Daar bovenop zei je dat je een *eunuchum* wilde, omdat alleen vorstelijke vrouwen deze hebben. Ik heb er een gevonden.²¹⁴

Barsby verklaard deze zoektocht naar een *eunuchus* als volgt: 'Eunuchs were employed at the courts of the Persian kings and also by Alexander the Great. In the context of the play the eunuch is an exotic and extravagant gift.'²¹⁵ Deze *eunuchus* heeft in deze context een bepaalde waarde: de koningen

²¹³ J. Barsby, *Terence, The Women of Andros. The Self-Tormentor. The Eunuch* (Cambridge, 2001), 307.

²¹⁴ Terence, *Eunuchus*, 164-169 (vertaling door J. Barsby, Loeb Classical Library. Nederlandse vertaling door auteur).

²¹⁵ Barsby, *Terence*, 331, aldaar zie noot 15.

hadden en hebben deze ook, het is exotisch, en daarmee gewild in de Romeinse samenleving. Echter is het niet duidelijk of het in dit geval om een gecasteerde *eunuchus* gaat, of om een die op deze manier is geboren en dus leidt aan een intersekse-conditie. Ondanks deze twijfel, wordt dit stuk toch besproken binnen dit onderzoek, omdat dit wel een beeld geeft hoe men over deze personen dacht. In dit geval is de *eunuchus* vooral een eigenaardigheid. Er hangt geen negatieve connotatie aan, maar wordt ook niet gezien als een ‘normaal’ persoon. Deze figuur wordt bijna behandeld als een mooi object geïmporteerd uit Perzië, en is hier een statussymbool.

Vanaf hier worden de misverstanden ineens ingewikkelder. Phaedria’s broer, Chaerea, keert terug van zijn militaire service en wordt opslag verliefd op het slavenmeisje uit Ethiopië. Hierop volgt het volgende gesprek tussen Chaerea (Chae) en de slaaf van de familie, Parmeno (Par).

Chae: Oh die gelukkige *eunuchum*, in dat huis gekomen als een cadeau. Par: Hoe bedoel je? Chae: Dat moet je nog vragen? Hij heeft zijn prachtige medeslaaf de hele tijd in huis, om naar te kijken en mee te praten. Hij leeft met haar in hetzelfde huis, hij eet soms met haar, en van tijd tot tijd slaapt hij naast haar. Par: Maar wat nou als jij de gelukkige wordt? Chae: Op welke manier? Geef me antwoord.²¹⁶

Op dit moment opperd Parmeno dat Chaerea als *eunuchus* het huis binnen moet gaan. Parmeno zegt hierop het volgende: ‘Je zou kunnen genieten van dezelfde voordelen welke je net zegt dat hij heeft – met haar eten, met haar leven, haar aanraken, met haar spelen, naast haar slapen. Geen van de vrouwen zou je herkennen of weten wie je bent. Daarnaast, jij bent zo mooi en knap, je zou makkelijk door kunnen voor *eunucho*.’²¹⁷ Dit laatste statement is interessant: *eunuchi* werden, als we uitgaan van dit fragment, kennelijk gezien als knap en met een jong uiterlijk. Parmeno, in het complot van Chaerea, biedt de *eunuchus* – Chaerea dus – aan bij het huis. Ook hier wordt het knappe uiterlijk van de *eunuchus* benadrukt, zowel door de gever als de ontvanger.

Het laatste wat van dit stuk besproken wordt is het hoogtepunt van Chaerea’s verkleedpartij. In dit gesprek tussen Phaedria (Pha) en Pythias (Pyth), de slaaf van Thais, blijkt wat Chaerea heeft gedaan:

Pyth: Oh, jij bent het Phaedria! [...] Ga naar waar je hoort en neem je charmante cadeaus met je mee. Phea: Waar heb je het over? Pyth: Dat is een goede vraag! Die *eunuchum* die je ons gaf, wat een moeilijkheden heeft hij veroorzaakt! Hij heeft het meisje verkracht die mijn meesteres als cadeau had gekregen.²¹⁸

²¹⁶ Terentius, *Eunuchus*, 365-370.

²¹⁷ Ibidem, 371-375.

²¹⁸ Ibidem, 651-653.

Kennelijk is dit geen gedrag die van *eunuchi* wordt verwacht. Deze *eunuchus*, hoewel wordt aangegeven wordt dat dit een mooi persoon was, wordt bijna gezien als een gebruiksproduct.

(Zelf-)representatie

Naast verhalen over personen met een intersekse-conditie, is er een man die zijn conditie in zijn voordeel heeft weten te gebruiken. Aan het einde van de eerste eeuw na Christus werd in Arles, Zuid-Frankrijk een kind – genaamd Favorinus – met een onduidelijk geslacht geboren. Dit kind, geboren met een fallus, maar zonder testikels – feitelijk is hij geboren als *eunuchus* –, werd niet gezien als *prodigia*, maar opgevoed als jongen. Geboren in een welgestelde familie genoot Favorinus waarschijnlijk tweetalige opleiding: zowel Grieks als Latijn, hoewel zijn uiteindelijke focus vooral op het Grieks zal liggen.²¹⁹ Deze opvoeding lijkt op geen enkele wijze op die van andere individuen met een intersekse-conditie. Waar deze voorheen nog werden verwijderd uit de samenleving, direct naar zee werden gebracht, of slechts werden gezien als iets wonderbaarlijks, weer Favorinus zich op te werken naar Rome. ‘He went abroad, studied philosophy for a while with Dio Chrysostom, preformed as a public lecturer in the major cities of Greece and Asia, establishing himself on terms of intellectual and social intimacy with Plutarch and Herodes Atticus, and settled eventually in Rome.’²²⁰ Hij lijkt zelfs standbeelden in Korinthe en Athene gehad te hebben.²²¹ Dit staat in sterk contrast met de *androgyni* en anderen die slachtoffer waren van de *prodigia*, maar past wel in de lijn die is ingezet: deze individuen werden steeds minder als voortekenen gezien, en deze andere geslachten lijken in de loop van de eerste eeuw na Christus een steeds minder grote rol te spelen binnen de Romeinse samenleving.

Van de beroemde Favorinus zelf is slechts een tekst bewaard gebleven die, naar waarschijnlijkheid, door hem is geschreven. Er zijn wel enkele teksten bewaard gebleven die over hem gaan. Het eerste fragment over Favorinus is te vinden in *Vita Sophistarum* van Flavius Philostratus. Philostratus was een sofist, die leefde aan het einde van de tweede, begin van de derde eeuw na Christus. In de *Vita Sophistarum* maakt hij een opsomming van verschillende sofisten, en noteert daarbij al hun kwaliteiten. Het is semi-biografisch en geschreven in het begin van de derde eeuw na Christus. Direct na Dio Chrysostom beschrijft hij Favorinus, en hij geeft de meest complete beschrijving van deze *eunuchus*:

Favorinus, net als Dio, was een filosoof wiens verbale kwaliteiten hem tot een sofist maakte. Hij is een Galliër uit het westen, uit de stad Arles aan de rivier de Rhône. Hij is geboren met twee geslachten, zowel man als vrouw, zoals ook zijn uiterlijk duidelijk maakte: zijn gezicht bleef baardloos, zelfs op latere leeftijd. Zijn stem onthult dezelfde

²¹⁹ M.W. Gleason, *Making Man. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (New Jersey, 1995), 3-4.

²²⁰ Ibidem, 5.

²²¹ Ibidem, 8; Een van de standbeelden is, na een onenigheid met de keizer, door de lokale bevolking verwijderd, Philostratus, *Vita Sophistarum*, 490 (Vertaling door W.C. Wright, Loeb Classical Library).

ambigüiteit, het was doordringend, schel, en hoog, zoals men ook bij *eunuchi* ziet. Maar toch was zijn lust voor gemeenschap zo hoog, dat hij zelfs werd beschuldigd van overspel door een consul.²²²

Philostratus beschrijft zijn uiterlijke kenmerken als zeer vrouwelijk, en noemt hem zelfs van beide geslachten. Duidelijk is dat Favorinus leed aan een intersekse-conditie, en dat dit, als we Philostratus mogen geloven, zeer duidelijk zichtbaar en herkenbaar was. Ondanks deze conditie werd Favorinus benoemd tot hoge priester, was hij de leerling van Dio Chrysostom, en was hij bevriend met Herodes, die hij zag als leraar en vader.²²³ Daarnaast was hij als sofist en filosoof zeer succesvol in Rome:

Toen hij zijn redevoeringen gaf in Rome, was de interesse in hem universeel, zelfs zo dat de mensen in het publiek die de Griekse taal niet begrepen plezier beleefde in wat hij gaf; hij fascineerde hen met de tonen van zijn stem, zijn expressieve blik en het ritme van zijn spreken.²²⁴

Naast Philostratus, die zijn tekst een eeuw na de dood van Favorinus schrijft, heeft ook een tijdsgenoot geschreven over deze man. Antonius Polemo, een sofist en gelaatkundige, schrijft in zijn werk over gelaatkundige voorbeelden over Favorinus:

Hij was wellustig en losbandig voorbij alle grenzen [...] hij had een knolvormige wenkbrauw, slappe wangen, een grote mond, een slungelige nek, dikke kuiten, en dikke voeten. Zijn stem was zoals die van een vrouw, en zijn lichaam was ongewoon zacht. [...] Hij verzorgde zijn overvloedige haar goed, smeerde smeerseltjes op zijn huid en hield van alles dat het verlangen naar coïtus en lust opwekte. [...] Hij ging naar verschillende steden en marktplaatsen, zocht toeschouwers bij elkaar om zijn zondes te tonen en toe te geven aan zijn seksuele losbandigheid. Daarnaast was hij een charlatan in de zwarte magie.²²⁵

Hoewel Polemo Favorinus niet expliciet benoemd, lijkt het toch om hem te gaan: Polemo noemt deze persoon een *eunuchus* van het land van de Kelten en geboren zonder testikels, waardoor het overduidelijk is dat hij Favorinus bedoelt.²²⁶ Polemo's beschrijving is direct een stuk minder positief dan de tekst van Philostratus, en dit beeld, geschreven door een tijdsgenoot van Favorinus, geeft aan dat individuen met een intersekse-conditie misschien nog niet volledig geaccepteerd waren binnen de Romeinse samenleving. Dit is opvallend, omdat in Terentius' *Eunuchus* deze personen werden

²²² Philostratus, *Vita Sophistarum*, 489 (Nederlandse vertaling door auteur).

²²³ Ibidem, 490.

²²⁴ Ibidem, 491.

²²⁵ Polemo, *De Physiognomia*, 160-64 (vertaling door M.W. Gleason).

²²⁶ Ibidem, 160.

beschreven als knap en jong.²²⁷ Echter moet deze beschrijving wel met een korreltje zout genomen worden. Zo beschrijft Philostratus de concurrentie tussen Polemo en Favorinus: ‘De strijd die ontstond tussen Polemo en Favorinus begon in Iona, [...] en werd bitterder in Rome.’²²⁸ Polemo zijn beschrijving van Favorinus is dus niet helemaal onbevooroordeeld, en gezien de populariteit – en beroemde vrienden – van Favorinus, kan geconcludeerd worden dat in ieder geval deze *eunuchus* van welgestelde afkomst het hoog kon schoppen in de Romeinse samenleving.

Deelconclusie

Individueen met intersekse-condities en de mythologische figuur Hermaphroditus worden door de Romeinse samenleving gebruikt voor vermaak, in de vorm van kunst – waar deze vaak een bijna erotische lading krijgt – maar ook in satire. Ook in verschillende fragmenten, waar de aanwezigheid van een *androgyni* eerder wordt beschouwd als curiositeit. Dit in tegenstelling tot wat eerder bij de *prodigia* de norm was. Ook blijkt de norm veranderd met Favorinus die, ondanks zijn dubieuze geslacht, een hoge status weet te bereiken binnen de Romeinse samenleving.

²²⁷ Zie noot 218

²²⁸ Philostratus, *Vita Sophistarum*, 490.

Conclusie

Intersekse-condities. Zelfs in de moderne tijd spreekt deze aandoening tot de verbeelding. Zoals in hoofdstuk één te spraken is gekomen, is ook tegenwoordig het hebben van een onduidelijk geslacht – dus niet duidelijk mannelijk óf vrouwelijk – bijna een taboe. Hoewel deze condities, in alle verschillende varianten, steeds beter bespreekbaar worden, speelt geslacht nog steeds een enorme rol binnen de huidige, westerse samenleving. De vraag ‘is het een jongen of een meisje’ en de bijbehorende blauwe en roze kleuren zal niemand onbekend in de oren klinken.

In de Romeinse samenleving is het onderscheid tussen man en vrouw in het dagelijks leven groter dan het onderscheid dat tegenwoordig de norm is. Dit werd al duidelijk bij het vaststellen van de Romeinse terminologie: vele vrouwelijke woorden blijken ook gebruikt te worden voor zwakke of onmannelijke mannen, zoals *androgyni* en *semimarem*. Deze woorden, die dus ook voor vrouwen gebruikt worden hebben een zeer negatieve connotatie. Het hebben van een intersekse-conditie heeft alleen al door de naamgeving een negatieve bijmaak. Maar, hoe reflecteren deze negatieve gedachten op individuen met deze condities in de Romeinse samenleving?

In het tweede hoofdstuk voeren het negatieve gedachten de boventoon. Personen met een intersekse-conditie werden vaak gezien als *prodigia*, of voortekenen van de goden. Om deze reden werden tweeslachtige personen vaak direct uit de samenleving verwijderd. Hoewel dit meestal doormiddel van het wegbrengen naar zee – wat het individu niet overleefde – hebben we ook een uitzondering gezien. Het verbranden van *androgyni* lijkt toch ook voor te komen, hoewel dit normaal niet werd gebruikt voor mensen. Echter is het ook opgevallen dat niet alle personen met intersekse-conditie direct bij de geboorte werden weggevoerd: een aantal *prodigia* vertellen over *semimarem* die zelfs al de huwelijke leeftijd hadden bereikt, en daarna pas werden aangegeven aan het Senaat. Hiervoor kunnen verschillende verklaringen gegeven worden: het is waarschijnlijk dat deze personen altijd al een intersekse-conditie hadden, maar dit nooit door de familie is gemeld bij het Senaat. De familie kan de geboorte van dit tweeslachtige kind geheim houden. De negatieve connotatie is, in ieder geval voor de familie van het kind, niet zo groot zijn als gedacht. De bruidegom, die verwacht dat hij een vrouw trouwt, kan dit uiteraard na het huwelijk alsnog melden. Daarnaast worden de individuen met een intersekse-conditie vaak gebruikt als zondebok. Het later melden van een tweeslachtige op latere leeftijd kan te verklaren zijn door de vraag naar een zondebok, ten tijde van onrust in het gebied.

Het is opvallend dat er meer *prodigia* met *androgyni* en *semimarem* zijn op de momenten dat er oorlog of onrust heerst. Zoals is besproken komen deze voortekenen vooral voor in de twee eeuwen voor Christus. Na de Bondgenotenoorlog komen deze *prodigia* slechts sporadisch voor. In deze periode werden deze personen met individuen met intersekse-condities als negatief gezien, maar vooral omdat deze als zondebok werden gezien. Doormiddel van gestandaardiseerde rituelen, werden deze zondebokken uit de Romeinse samenleving verwijderd.

Dit negatieve beeld lijkt echter te veranderen, mede door de cultus van Hermaphroditus, de tweeslachtige god, geboren uit Hermes en Aphrodite. Hoewel Hermaphroditus door sommigen werd

gezien als tweeslachtig geboren, noemt Ovidius hem een zoon, die na de betreding van Salmacis' bron veranderd in tweeslachtig. Hoewel Hermaphroditus zelf niet als negatief wordt gezien in deze mythe, is wel duidelijk geworden dat de verandering van man naar *semimarem* niet positief is: Hermaphroditus wenst deze kracht van verandering toe aan de bron nadat hij niet meer terug veranderd kan worden in een man, wat bijna een soort wraakactie is. Het hebben van deze conditie is, ondanks de cultus van Hermaphroditus, niet positief, hoewel het ook niet zo negatief is als gezien in het hoofdstuk over *prodigia*.

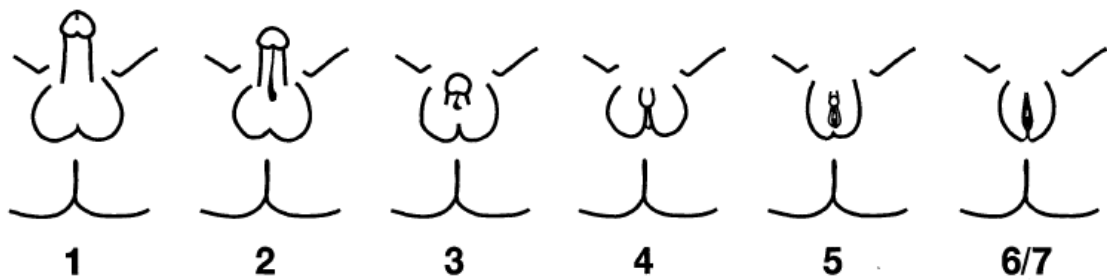
Het is opgevallen dat dit beeld van gevaarlijke voortekenen wel veranderd na de eeuwwisseling. Garland zegt hierover het volgende: 'In the Roman world images of the god abound precisely during the period when his real-life counterparts were being ritually drowned at sea.'²²⁹ Echter hebben we gezien dat er in de eerste eeuw na Christus geen beschrijvingen meer zijn van verwijderingen uit de samenleving. Dit betekent uiteraard niet dat dit niet meer plaatsvond, maar het is opvallend dat hier geen fragmenten van zijn. Er zijn wel fragmenten waarin *androgyni* in voorkomen, maar dit zijn slechts notities of mededelingen waarin deze personen bijna als curiositeit worden gezien. Daarnaast is ook duidelijk geworden dat Hermaphroditus, of andere personen met intersekse-condities werden gezien als entertainment – zoals Plinius de Oude zo mooi heeft beschreven –, en werden afgebeeld in beeldhouwwerken en fresco's. Zo negatief zijn deze personen dus niet in de eerste eeuw na Christus.

De Romeinse samenleving ging, zoals is duidelijk geworden, op verschillende manieren om met individuen met een intersekse-conditie. Echter lijkt deze omgang afhankelijk te zijn van verschillende factoren, waarvan de grootste onrust in het Romeinse territorium is. De ambiguïteit die de tweeslachtige medemens omringt lijkt vooral afhankelijk van tijd te zijn. Hoe men tegen hen aankeek veranderd naarmate de rust in de Romeinse samenleving terugkeerde. Hoewel dit niet meer negatief lijkt te zijn, heeft *androgynos* bij geen enkel fragment een positieve interpretatie, en ook de kunst lijkt meer spannend en prikkelend te zijn.

Intersekse-condities zijn niet alleen tegenwoordig een gevoelig onderwerp. Ook in de Romeinse samenleving kijkt men op verschillende manieren naar deze aandoening. Terug naar het debat: in de inleiding werd duidelijk dat Laes intersekse niet als aandoening zag, terwijl Neubert en Cloerkens dit wel deden. Vanuit dit onderzoek valt te concluderen dat het hebben van een intersekse-conditie in ieder geval voor Christus werd gezien als aandoening, maar, vooral omdat deze personen als makkelijk te herkennen zondebok te maken waren. Echter valt op dat na de eeuwwisseling intersekse-condities een minder grote rol speelde in de Romeinse samenleving. Hoewel ze wel werden gezien als 'anders', hoefde dit geen beperking te zijn om te functioneren in de samenleving.

²²⁹ Garland, *The Eye of the Beholder*, 102.

Appendix 1



Figuur 10. Schematische weergave van de classificaties van AOS, naar voorbeeld van Quigley en French. De gradaties zijn genummerd van 1 tot 7, in volgorde van verminderde vermannelijking (waarbij 1 volledig mannelijk uiterlijk heeft, en 7 een volledig vrouwelijk uiterlijk).

In figuur 10 zijn alle 7 gradaties van het Androgeen Ongevoeligheid Syndroom schematisch weergegeven. Er zijn uiteraard altijd combinaties van de bovenstaande gradaties mogelijk. De verschillende gradaties houden het volgende in:²³⁰

Androgeen ongevoeligheid gradatie 1 (Partieel AOS met mannelijke kenmerken)

Individen met een normale androgeen respons in de baarmoeder, mannelijke uiterlijke geslachtskenmerken, maar met verminderde vruchtbaarheid.

Androgeen ongevoeligheid gradatie 2 (Partieel AOS met mannelijke kenmerken)

Individen met mannelijke uiterlijke geslachtskenmerken, maar waarbij door milde androgeen ongevoeligheid geen volledige vermannelijking heeft plaatsgevonden. Dit uit zich door bijvoorbeeld hypospadias – afwijking waarbij de plasbuis niet uitmondt in de top van de penis.

Androgeen ongevoeligheid gradatie 3 (Partieel AOS met ambigue kenmerken)

Deze gradatie kent individuen met een overwegend mannelijk uiterlijk, maar door ernstig verminderde vermannelijking voor de geboorte hebben deze personen perineal hypospadias – waarbij de plasbuis eindigt aan het begin van de penis – en een kleine penis. Een kind met androgeen ongevoeligheid gradatie 3 is te zien in afbeelding 11.

Androgeen ongevoeligheid gradatie 4 (Partieel AOS met ambigue kenmerken)

Individen met ambigue uiterlijke geslachtskenmerken, en ernstig verminderde vermannelijking, waarbij een fallische structuur wat een tussenvorm is tussen een clitoris en een penis. In figuur 12 is een kind met androgeen ongevoeligheid gradatie 4 te zien.

Androgeen ongevoeligheid gradatie 5 (Partieel AOS met vrouwelijke kenmerken)

Individen met vrouwelijke uiterlijke geslachtskenmerken door minimale foetale androgeen

²³⁰ C.A. Quigley, A. De Bellis, K.B. Marschke, M.K. El-Awady, E.M. Wilson en F.S. French, 'Androgen Receptor Defects: Historical, Clinical, and Molecular Perspectives', *Endocrine Review*, 16.3 (1995), 271-321, aldaar; 280 tot 282.

gevoeligheid, maar vaak wel met een iets vergrootte clitoris, en licht vergroeide binnenste schaamlippen.

Androgeen ongevoeligheid gradatie 6 (Partieel AOS met vrouwelijke kenmerken)

Individueen met normale, vrouwelijke geslachtskenmerken door volledige foetale androgeen ongevoeligheid, maar waarbij in de pubertijd lichte androgeen gevoeligheid optreedt, met groei van hormoongevoelig haar als gevolg.

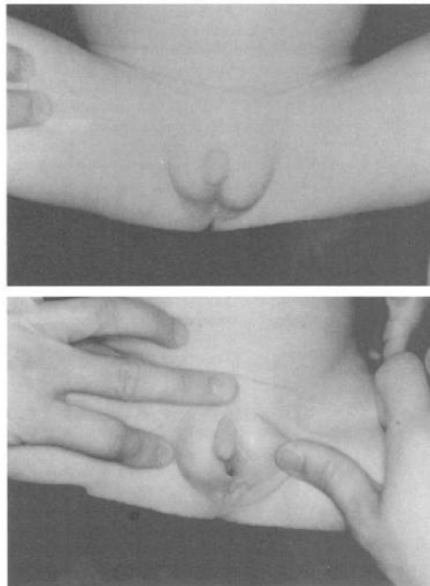
Androgeen ongevoeligheid gradatie 7 (Compleet AOS)

Deze groep behelst individuen met normale, vrouwelijke geslachtskenmerken, waarbij in de pubertijd geen haargroei plaatsvindt. Bij prepuberale individuen is het verschil tussen gradaties 6 en 7 niet zichtbaar.

Borstvorming kan bij alle gradaties van androgeen ongevoeligheid voorkomen, variërend van minimaal, tot volledig volgroeide borsten. De mate van borstgroei is vaak afhankelijk van de gradatie, maar dit is geen vast gegeven.



Figuur 11. Kind met androgeen ongevoeligheid gradatie 3. Afbeelding uit Quigley en French



Figuur 12. Kind met androgeen ongevoeligheid syndroom gradatie 4. Afbeelding uit Quigley en French

Bibliografie

Moderne auteurs

- Adkins L., *Dictionary of Roman Religion* (New York, 1996)
- Ajootian, A., 'Hermaphroditos', in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 5.1 (Zürich, 1990), 268-285
– 'The Only Happy Couple: Hermaphroditos and Gender' in: A.O. Koloski-Ostrow en C.L. Lyons (ed.), *Naked Truths. Women, sexuality, and gender in classical art and archaeology* (Londen, 1997), 220-242
- Anderson, W.S., *Ovid's Metamorphoses Books 1-5, Edited, with Introduction and Commentary* (Oklahoma, 1997)
- Barsby, J., *Terence, The Women of Andros. The Self-Tormentor. The Eunuch* (Cambridge, 2001)
- Beard, M., *Pompeii* (Londen, 2009)
- Brown, N.O., *Hermes the Thief, the evolution of a myth* (Wisconsin, 1947)
- Brunell Krauss, F., *An Interpretation of the Omens, Portents, and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus, and Suetonius* (Philidelphia, 1930)
- Cawadias, A.P., *Hermphroditos: the Human Intersex* (Londen, 1946)
- Clay, D., 'A Gymnasium Inventory from the Athenian Agora', *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 46.3 (1977) 259-267
- Crouch, R.A., 'Betwixt and Between: The Past and Future of Intersexuality' in: A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethnics* (Hagerstown, 1999), 29-49
- Delcourt, M., *Hermaphrodite. Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity. Translated from the French by J. Nicholson* (Londen, 1961)
- Dreger, A.D., *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex* (Londen, 1998)
– 'A History of Intersex: From the Age of Gonads to the Age of Consent', in A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethnics* (Hagerstown, 1999), 5-22
- Driels, H., *Sibyllinische Blätter* (Berlijn, 1890)
- Fausting-Sterling, A., *Sexing the Body: Gender politics and the Construction of sexuality* (New York, 2000)
- Foster, B.O., *Livy, History of Rome. Books 1-2* (Harvard, 1919)
- Garland, R., *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Greaco-Roman World* (Londen, 2010)
- Glare, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 1982)
- Gleason, M.W., *Making Man. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (New Jersey, 1995)

- Groveman, S.A., 'The Hanukka Bush: Ethical Implications in the Clinical Management of Intersex' in: A.D. Dreger, *Intersex in the Age of Ethnics* (Hagerstown, 1999), 23-28
- Hansen, W., *Phlegon of Tralles' Book of Marvels* (Exeter, 1996)
- Laes, C., *Beperkt? Gehandicapten in het Romeinse Rijk* (Leuven, 2014)
- Lopez-Pedraza, R., *Hermes and his Children*, (Einsiedeln, 2012)
- MacBain, B., *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome* (Brussel, 1982)
- Neubert, D. en G. Cloerkes, *Behinderung und Behinderte in verschiedenen Kulturen. Eine vergleichende Analyse ethnologischer Studien* (Heidelberg, 1987)
- Pinksteren, H., *Woordenboek Latijn/Nederlands* (Amsterdam, 2014)
- Quigley, C.A., A. De Bellis, K.B. Marschke, M.K. El-Awady, E.M. Wilson en F.S. French, 'Androgen Receptor Defects: Historical, Clinical, and Molecular Perspectives', *Endocrine Review*, 16.3 (1995), 271-321
- Rackham, H., *Pliny, Natural History. Books 1-2* (Cambridge, 1938)
- Rasmussen, S.W., *Public Portents in Republican Rome* (Rome, 2003)
- Robinson, M., 'Salmacis and Hermaphroditus: When Two Become One: (Ovid, Met. 4.285-388)', *The Classical Quarterly* 49.1 (1999) 212-223
- Satterfield, S., 'Notes on Phlegon's Hermaphrodite Oracle and the Publication of Oracles in Rome' in: *Rheinisches Museum für Philologie* 154 (2011), 117-124
- Smith, W. en T.D. Hall, *Smith's English-Latin Dictionary* (Illinois, 2000)
- Spaeth, B.S., *The Roman Goddess Ceres* (Austin, 1996)
- Warde Fowler, W., 'The Number Twenty-Seven in Roman Ritual', *Classical Review* 16 (1902), 211-212

Antieke auteurs

Augustinus, *De Civitate Dei contra Paganos*

Ausonius, *Epigramata de diversis rebus*

Cicero, *De Divinatione*

Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*

Festus

Gellius, *Noctes Atticae*

Julius Obsequens, *Ab Anno Urbis Conditae DV Prodigiorum Liber*

Livius, *Ad Urbe Condita*

Martialis, *Epigrammata*

Ovidius, *Metamorphoseon*

Philostratus, *Vita Sophistarum*

Phlegon van Tralles, *Wonderbaarlijke Verschijnselen*, 6.

Plato, *Symposium*

Plinius, *Naturalis Historia*

Polemo, *De Physiognomia*

Statius, *Silvae*

Strabo, *Geografie*

Terence, *Eunuchus*

Tacitus, *Annales*

Terentius, *Eunuchus*

Theophrastus, *Karakters*

Vitruvius, *De Architectura*