
*“Gabando-se de sua virilidade”:
construções da masculinidade no médio império**

*Boasting about hardness: constructions
of Middle Kingdom masculinity*

Richard B. Parkinson **

“Por favor não me faça usar a palavra homossexual, a qual eu creio ser muito perigosa (para a qual reforça preconceitos) e absurda. Diga ‘Gay’ se quiser, mas isso seria uma palavra muito recente para ser usada nessa passagem.” (Marguerite Yourcenar apud Delcroix, 2002, p. 381, n. 1)

Interpretando a masculinidade

No passado, a comunidade acadêmica muitas vezes negou, em silêncio, que a sexualidade era um objeto apropriado para estudo. Dentro da egiptologia, estudos mais recentes se concentraram, por uma boa razão, na sexualidade feminina e no gênero, o que pode criar, por vezes, sem intenção, a ideia de que a masculinidade é um dado monolítico, em oposição a uma feminilidade natural construída, contestada e, é claro, discutível. A masculinidade em outras culturas recebeu pesquisas inspiradoras, tais como o tema tratado por Bruce Smith sobre a literatura elizabetana (1994, 2000)

* O texto original *Boasting about hardness: constructions of Middle Kingdom masculinity* está na coletânea organizada por Carolyn Graves-Brown: *Sex and Gender in Ancient Egypt*. “Don your wig for a joyful hour.” Swansea, Classical Press of Wales, 2008. (N.T.). Tradução de Thais Rocha da Silva.

** Richard Parkinson é curador do *British Museum* desde 1991, no Departamento de Egito Antigo e Sudão. É professor em Oxford, e sua principal área de pesquisa é a literatura egípcia. No Museu Britânico, é também responsável pela manutenção e publicação de papiros em hieróglifos e hierático e supervisor do material epigráfico, além de curador das pinturas da tumba de Nebamun. (N.T.).

ou a análise de Michael Rocke sobre a cultura masculina na Florença do Renascimento (1996). Tais estudos estão ainda muito centrados em questões relativas ao *homoerotismo* e a *homossexualidade* e, como observou David Halpering, a história da sexualidade exemplifica questões fundamentais de identidade e diferença na historiografia. (2002, p. 105-106). Ver também Voss e Schmidt (2000). Visões sobre a sexualidade no passado foram e ainda são modos dinâmicos de construções modernas de identidade, particularmente no caso da Grécia clássica. Entretanto, até há pouco tempo, comparativamente, essas visões raramente foram direcionadas ao Egito, apesar do fato de que talvez, o primeiro registro de conversa homoerótica na história humana seja a que ocorreu entre dois homens, numa narrativa do médio império (“Como são belas suas nádegas” – *O Conto de Horus e Seth* 2,1). Da mesma forma, trabalhos de artes visuais com temas egípcios contêm poucos elementos homoeróticos, apesar do tratamento orientalizante da cultura egípcia como erótica e efeminada e de um precedente romano notável nas representações egípcianizantes do Adriano de Antínoo.¹ Os principais exemplos nas artes visuais e na literatura moderna são secundários e incluem uma gama enorme de representações de Akhenaton, sendo “parcialmente” homossexual. (MONTSERRAT, 2000, p. 33-34, 168-182).

Quaisquer visões da sexualidade no passado “são, nem inevitáveis, nem politicamente inocentes” (BRAVMANN 1997, p. 47-67), e algumas avaliações positivas da sexualidade antiga podem ocasionalmente pôr em risco e subestimar a alteridade do passado. (HALPERING, 1990; 2002). Como Michael Rocke observa,

projetar simplesmente as concepções ocidentais de homossexualidade – as quais são formadas pela noção de uma minoria distinta e permanentemente desviada – nas relações entre o mesmo sexo no passado ou em outras sociedades inevitavelmente tendem a deturpar sua especificidade histórica e cultural. (1996, p. 87).

Tomo aqui algumas das representações da masculinidade no médio império e pretendo discutir as interpretações controversas sobre a tumba de Niankhkhnum e Khnumhotep do antigo império, a fim de explorar as implicações de tais representações. Considero igualmente o quanto o modo como os homens eram retratados pode ser considerado erótico, também a maneira pela qual alguns poemas do médio império sugerem que as

representações de masculinidade eram construtos culturais, vistos muito provavelmente pelos antigos atores como potencialmente fluidos, instáveis e contingentes. Sugiro que esses contingentes podem oferecer o potencial para um olhar *queer*, tomando-o *queer* como “qualquer coisa que esteja em desacordo com o normal, o legítimo, o dominante”. (HALPERING, 1995, p. 62). *Queer* pode designar leituras úteis que “procuram examinar as forças críticas e teóricas... que privilegiam o normativo sobre o transgressivo” (MARTIN; PIGGFORD, 1997, p.10) e até leituras “a contrapelo”. Como comenta Scott Bravmann,

como uma ferramenta heurística o “queer” auxiliou a focar a atenção em como versões culturalmente sancionadas do que é normal e natural foram construídas e sustentadas, revelando-as para serem ficções culturais habilitadas apenas através de sua relação dependente com o anormal e o não-natural os quais aquelas ficções constroem. (1997, p. 20).

Tais leituras podem ser parte de uma busca por uma história subalterna, incluindo “histórias de mulheres, crianças, pobres, por exemplo – histórias cuja existência poderia contestar a história que o estado hegemônico contaria de si mesmo”.²

No início da produção acadêmica moderna, a visão corrente da sexualidade no Egito antigo foi construída através de um processo seletivo de obscurecimento das fontes. As representações religiosas das ereções das divindades itifálicas, por exemplo, foram muitas vezes alvo de mutilações cristãs nos monumentos antigos,³ e esse processo foi repetido por pesquisadores modernos, como com a publicação do relevo do templo apresentando Senusret I diante do Min itifálico de Coptos, em que uma etiqueta foi cuidadosamente colocada sobre o falo do deus (figura 1).⁴ Na publicação de antigos textos das elites, essa tendência é particularmente maior nos casos de desejo pelo mesmo sexo. Referências a atividades sexuais entre homens eram muitas vezes omitidas, corrigidas ou reinterpretadas, como nas discussões iniciais da máxima 32 das *Máximas de Ptah-Hotep*, listada em Kammerzil e Toro Rueda (2003, p. 64-69);⁵ ou eram traduzidos para o latim, como no Conto de Horus e Seth (P. UCL 32.158 recto: *Griffith*, 1898, p. 4) ou eram publicados apenas em edições luxuosas que “pretendiam agradar aos interesses do restrito grupo de intelectuais, não estando ao alcance do homem comum”, como destacou o editor Emery

Walker sobre a edição de A. H. Gardner da Contenda de Horus e Seth, do novo império. (HORTON, 2003, p. 35). Além disso, aspectos potencialmente eróticos da arte egípcia e de alguns textos talvez tenham sido muitas vezes subestimados. No médio império, o desejo pelo mesmo sexo entre homens foi um tema relativamente proeminente e explícito no *corpus* literário ficcional. (PARKINSON, 1995). Algumas evidências textuais sugerem que outras categorizações de pessoas existiram baseadas na atividade sexual, com termos atestados como *nkkw*, “homem fodido”⁶ ou *hmꜥw*, “o que dá as costas”,⁷ embora esses, provavelmente, não tenham um significado essencial de orientação erótica.⁸ As atitudes sociais da realeza do período para com esses indivíduos continuam apenas conjecturas, porém as abordagens literárias parecem ter um tom um pouco mais negativo e dão a entender que o desejo pelo mesmo sexo foi considerado do mesmo modo que o desejo adúltero.⁹

Figura 1 – Uma ereção obscura: publicação de Petrie de um relevo de Coptos



Fonte: Petrie Museum of Egyptian Archaeology, UCL.

A recepção moderna da tumba de Niankhhknum e Khnumhotep, da V dinastia em Saqara, exemplifica como interpretações da sexualidade antiga são contingentes e formadas dentro de contextos modernos, evidenciando a complexidade de avaliar antigas elaborações culturais de masculinidade e desejo pelo mesmo sexo. Como discutido em outra parte deste volume,¹⁰ a relação entre os dois homens substitui a relação habitual, central na iconografia, entre o proprietário da tumba e sua esposa na mastaba. Os dois homens são mostrados se beijando, abraçados e sentados juntos, por exemplo, em Moussa e Altenmüller. (1977, p. 50, 68-69, 72-73, 90-91). Eles mantêm as distinções convencionais de gênero, diferenciadas na compleição física, na cor, no traje e na atitude, e são mostrados com esposas e filhos. (MOUSSA; ALTENMÜLLER, 1977, p. 25-44). Quando a tumba foi descoberta em 1964, entretanto, os estudiosos parecem ter ficado demasiadamente inquietos por essas representações incomuns, o que foi então chamado de “afeto excessivo” (BAINES 1985, p. 480), mas, no fim de 1970, o túmulo foi apresentado como padrão de referência egípcia como pertencente a um casal do mesmo sexo, (WESTENDORF, 1976, 1273; PARKINSON 1995, p.62, n. 44).

A leitura desse monumento como a celebração de um casal masculino atraiu muitas sensibilidades modernas e esclarecidas, e a tumba foi apropriada como uma “imagem positiva” em muitas histórias da sexualidade, como na capa do anticonstrucionista *The myth of the modern homosexual: queer history and the search for cultural unity* (1997), escrito por Rictor Norton, onde é apresentado como prova da existência universal de casais do mesmo sexo. Esses exemplos históricos têm um papel importante na criação de uma autoconsciência sexual moderna e da identidade social e, ao argumentar que os direitos humanos deveriam ser ampliados a indivíduos gays em sociedades onde a *homossexualidade* é considerada uma “doença americana ou européia, em Whitaker (2006). Uma vez que os dados para uma história subalterna podem ter implicações políticas e sociais para o presente, as avaliações de tais provas devem ser rigorosamente discutidas, a fim de evitar que a comunidade acadêmica dispense quaisquer análises como meras “alegações especiais” ou “revolta de cunho político” (DOWSON, 2006, p. 97); caso contrário, as análises podem, involuntariamente, encorajar a comunidade a rejeitar todas as evidências de um passado subalterno como imaterial e não comprovado. Devido à natureza própria da comunidade acadêmica, ela inevitavelmente opera dentro de quadros institucionais que são, muitas vezes, normativos.

No entanto, parece que as expectativas da sociedade egípcia eram, em geral, heteronormativas, e que o casamento era a norma cultural sancionada oficialmente. Há evidências esparsas nas fontes (entre as elites) de indivíduos não casados, e até a rara ausência de mulheres nos elementos necessários para a representação nas tumbas, nem sempre indicam que o homem não era casado. (ROTH, 1999, p. 37-45; SWINTON, 2003). Havia, aparentemente, uma pressão social e cultural para se casar e ter filhos: em um texto demótico muito posterior ao período ptolomaico, um homem de Elefantina, prestes a escolher uma esposa, se queixa: “Dizem-me todos os homens que (estão em) Elefantina (e) Syene ‘Não há mulher (na sua) casa’” (P. 13.538 Berlin I. 20-3; PORTEN, 1996, p. 322). O casamento não impede, naturalmente, a possibilidade de manter relações sexuais com pessoa do mesmo sexo, antes ou durante o casamento, por exemplo, em Rocke (1996), mas uma formulação significativamente semelhante ocorre nos versos de abertura do *Conto de Neferkare e Sasetet*, no fim médio império, onde se apresenta uma explicação implícita – ou pelo menos uma introdução – para a relação sexual clandestina entre o rei e os seus generais não casados.¹¹ Relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo eram claramente possíveis, mas aparentemente foram consideradas aberrações sociais e potencialmente escandalosas – opostas à regra de ter “uma mulher em casa”.

A iconografia incomum de uma cena de intimidade entre o sexo masculino, numa tumba do antigo império, pode ser contextualizada nesses parâmetros sociais, interpretando-a como se os dois homens fossem gêmeos, como uma relação inusitada. (BAINES, 1985, p. 463-470). Essa leitura heteronormativa ganha plausibilidade com a existência de um par simétrico semelhante de monumentos funerários pertencentes a dois homens do fim da XVIII dinastia, Hot e Suty, que também podem ter sido gêmeos.¹² Embora não haja registros do parentesco de Niankhkhnum e Khnumhotep, a semelhança de seus nomes de nascimento pode sugerir também uma relação genética próxima.

Na egiptologia, as análises sobre essa mastaba pertencendo a um casal do sexo masculino, têm por vezes sido descartadas sem a devida consideração e compreendidas como naturalmente equivocadas. Como aponta Thomas Dowson, isso em parte reflete a visão das disciplinas muitas vezes limitadas à realidade social e em seu viés heterossexista (2000, 2006, p. 96-99 apud GRAVES-BROWN, 2008). Essa crítica é válida, contudo, mas não resolve a questão da interpretação ou de comprovar que a leitura heteronormativa está incorreta. A “interpretação do casal” também pode ser considerada

como uma análise parcial, e gostaria de acrescentar dois breves comentários ao debate em curso. Em primeiro lugar, algumas representações de Niankhkhnnum e Khnumhotep são, muitas vezes, utilizadas como “imagens positivas” para retomar a cultura *gay* moderna e seus estereótipos. O cabelo cortado bem curto dos dois homens e a aparente presença de bigodes em algumas fotografias dos relevos estão em conformidade com o “clone”/estilo hipermasculino de alguns homens gays da década de 70 (séc. XX), como em Levine (1998, p. 55-65). Além disso, os dois homens também têm o título de “manicure real”. Tal título personifica a proximidade cerimonial e o prestígio para com o rei e foi muito possivelmente um cargo cerimonial (BAINES, 1996), porém uma leitura superficial desse título está em concordância com um estereótipo negativo do século XX do homem gay como um cabeleireiro extrovertido (HOWLES, 1993, p. 330-331). Assim, as “leituras positivas” do túmulo podem incorporar atitudes modernas como as leituras heteronormativas. Além disso, tais leituras podem ser vistas como estereótipos de si mesmo e, portanto, potencialmente autorrepressivas:¹³ os estudos subalternos, como todos os estudos acadêmicos, inevitavelmente, podem ser um ato de uma repetição impensada.¹⁴

Em segundo lugar, a “leitura do casal” também é anacrônica e potencialmente restritiva nas suas suposições sobre as relações sociais. O vocabulário iconográfico de Niankhkhnnum e Khnumhotep espelha o utilizado para retratar relacionamentos conjugais entre um homem e uma mulher, e Greg Reeder argumentou, portanto, que os homens eram de fato um casal (2000, p. 207 apud GRAVES-BROWN, 2008). Todavia, para comprovar que esses gestos são exclusivamente conjugais, aplica-se uma ideia moderna de família como a união essencialmente romântica/sexual de duas pessoas, em oposição a um grupo social maior, onde outras relações não sexuais podem ter outros precedentes iconográficos. O abraço íntimo, em especial, não é sinal exclusivo nem específico de desejo sexual, e até mesmo a paixão expressa na intimidade do sexo masculino não precisa ser necessariamente sexual como se lê em Halperin (2002, p. 11 7-21): dois homens se abraçando pode parecer um gesto sexual a um inglês ou acadêmico norte-americano nas ruas de sua cidade natal, mas não parece o mesmo, por exemplo, em uma rua do Cairo. A linha divisória entre *homossocialismo* – um termo útil do trabalho Eve Sedgwick (por exemplo, 1985, p. 1-5, 1990) – e “homossexualidade” é instável e complexa em qualquer cultura e pode ser difícil de determinar tanto para os que pertencem a ela como para

os de fora. (SMITH, 1994; ORGEL, 1996, p. 31-52; GOLDBERG, 2003, p. 222-228). A mesma ambiguidade sobre como interpretar o tipo de relacionamento de intimidade masculina mostrado na representação da mastaba é encontrado, por exemplo, no século XIX, em fotografias que mostram homens posando afetuosamente com um amigo. (DEITCHER, 2001). Tais exemplos mostram como todas as leituras das fontes são, em última análise, contingentes e formadas dentro de nossas estruturas sociais e culturais modernas, quer do ponto de vista *heterossexual* ou *homossexual*. A identidade homossexual – em oposição ao desejo pelo mesmo sexo – e a dicotomia entre homo e heterossexualidade são “relativamente recentes e desenvolvidas pela sua especificidade cultural”. (HALPERIN, 2002, p. 3).¹⁵ Apesar das formulações ideológicas em torno do gênero, da sexualidade e dos relacionamentos em qualquer sociedade, o desejo humano é polimorfo e tende a ignorar tais limites, de modo que amizade, afeto, desejo e amor são, muitas vezes, partes de um fluxo contínuo, construído de modo variável, mesmo dentro de uma única cultura. Qualquer análise sobre o modo como a representação do desejo foi compreendida, seja no período em que foi criada ou em períodos posteriores, requer uma avaliação do que era possível naquele contexto, bem como a consciência de que os significados de tais representações variam tanto dentro dos grupos como ao longo do tempo.

No médio império, o tema dos homens abraçados aparece na iconografia da realeza em que o rei abraça o deus na capela de Senusret I em Karnak e na sua “Capela Branca”. (LACAU; CHEVRIER, 1956; GABOLDE, 1998, 2000; HIRSCH, 2004, p. 42-49). Na maioria das cenas dessa capela, o deus representado abraçado ao rei é itifálico (por exemplo, 1956, p. 29, 39, figura 2). Tais cenas são, portanto, *homoeróticas* em potencial, já que templos eram lugares de acesso restrito, em que o espectador era, antes de tudo, um membro da elite do sexo masculino. (HARE, 1999, p. 137-148). Como no caso da mastaba de Niankhkhnum e Khnumhotep, essas cenas trazem à tona a possibilidade de que a intimidade sexual masculina esteja sendo exibida. Todavia, apesar de existir na Capela Branca uma “explícita celebração fálica entre homens” (HARE, 1999, p. 148), a mesma área do templo evidencia, posteriormente, a interdição das atividades sexuais entre o mesmo sexo na lista de proibições locais (PARKINSON, 1995, p. 61-62; DEPAUW, 2003, p. 54-55) sugerindo que a iconografia tenha uma conotação demasiado sexualizada. Mesmo ao interpretar algo aparentemente tão universal e evidente como uma ereção, o contexto cultural é fundamental e, na maioria dos contextos egípcios, um falo ereto não é apenas a manifestação

da excitação sexual e do desejo, mas “um nexo de associações, exemplos, suportes e extensões” do poder masculino na sociedade. (HARE, 1999, p. 111). É um “significante polivalente” com sobretons de ressurreição, criação e fertilidade (MESKELL; JOYCE, 2003, p. 103) e, comumente, aparece sozinho, sem outra genitália ou interação sexual. Na mitologia, o ato sexual que criou o cosmos era o de um orgasmo solitário do sexo masculino (HARE, 1999, p. 111-124; MESKELL; JOYCE, 2003, p. 103-105), como se para a sexualidade masculina não fosse necessário nenhum outro objeto para se definir. Muitos estudiosos poderiam argumentar que, em muitas culturas antigas, os homens “tinham atração por ambos os sexos”¹⁶ e não se apresentava como homo ou heterossexuais, mas apenas do sexo masculino e sexual. (POLLONI, 1999).

Figura 2 – Faraó Senuret I abraçando um deus itifálico no pilar da Capela Branca



Fonte: Parkinson (1995).

Outras fontes visuais e textuais apresentam uma preocupação com a masculinidade. Nos túmulos dos monarcas no início do médio império, como os de Beni-Hassan e Qubet el-Hawa, apresentam nas paredes cenas de lutadores¹⁷ com corpos masculinos seminus (DECKER; HERB, 1994, p. 536-556, 548-555, 305-307). Essas imagens combativas podem incorporar o *ethos* de um período dilacerado pela guerra, mas podem também refletir um *ethos* mais abrangente de uma masculinidade agressiva. Em outros lugares, essa masculinidade tem um aspecto precisamente sexual. O nomarca do primeiro período intermediário Ankhtifi proclama em sua tumba: “Eu sou homem (*tꜥꜥ*) inigualável em um contexto militarizado.” A ortografia de “homem” emprega um sinal indicando o falo penetrando uma vulva, em vez do determinativo habitual com o falo ereto, destacando as conexões entre os conceitos da dominação masculina e da atividade sexual. (MORENZ, 2005, p. 129-130, 132-134). As inscrições reais da XII dinastia também exaltam essa masculinidade: a estela de Semna de Senusret III celebra o fato de que “agressão é bravura” (l.8; Sethe 1928, 84 ll, p. 3-4) e apresenta um mundo para gerar herdeiros do sexo masculino, destemidos, com força muscular contra o inimigo que é considerado o “que dá as costas” (*hmꜥw*: l.8), cujas mulheres devem ser espoliadas.¹⁸ Aqui e em outros lugares a difamação real contra os inimigos adquire tons de um estupro masculino. (O’CONNOR, 2005, p. 450-452). Num texto literário posterior, *O Conto de Horus e Seth*, escrito em egípcio tardio, a penetração é descrita como “trabalho de homem” (*ꜥꜥt-ꜥꜥꜥꜥꜥꜥ*) (12.3); esse ato sexual é descrito mais com a presença de um homem do que com a de uma mulher, e esse episódio do conto mobiliza ideias em torno de uma masculinidade dominante, em oposição à juventude, fraqueza e passividade. (PARKINSON, 1995, p. 65-66). Atitudes similares com a atividade sexual foram documentadas também no contexto das vilas modernas no Egito por Richard Critchfield (1982, 17, p. 107) e são comuns em culturas onde o machismo é valorizado. Embora as análises frequentes de atividade sexual masculina na Grécia antiga, em termos de dominação/submissão e papéis ativo/passivo – antagônicas ao desejo específico de gênero – têm sido cada vez mais criticadas,¹⁹ e a atividade sexual masculina na cultura egípcia antiga parece ter sido concebida pelo menos em parte, em termos de dominância, penetração, agressão e na adoção de papéis apropriados para um gênero masculino, sua idade e *status* quase independentemente do objeto. Essa excessiva valorização da masculinidade é resumida numa lista de nomes do período ptolomaico (Ptolomeu IV) num templo em Edfu, onde o deus Min itifálico é descrito como “ostentando sua *nꜥꜥꜥ*”, isto é, sua ereção/dureza/vitória. (Nomo 5, ll 2-3: CAUVILLE;

DEVAUCHELLE, 1987, p. 338). O mesmo jogo de palavras ocorre num Livro de Sonhos do início do período ramessida, em que um sonho de ereção (*nht*) é um presságio ameaçador da vitória (*nht*) do inimigo do sonhador (P. Chester Beatty III *recto* 8.2, SZPAKOWSKA, 2003, p. 102). Todavia, no contexto desse ideal de comportamento masculino dominante, o desejo pelo mesmo sexo parece ter sido considerado muito mais problemático. (PARKINSON, 1995).

Dentro de uma cultura que celebra visivelmente a masculinidade em termos de potência masculina e de dominância, o que está exibido na Capela Branca sobre a sexualidade masculina, muito provavelmente, não era destinado a despertar o desejo sexual nos espectadores do sexo masculino ou qualquer preocupação explícita com o desejo pelo mesmo sexo. Revela como, no entanto, pode ter-se mantido algum potencial erótico. Apesar de Lynn Meskell ter argumentado que o culto ao falo egípcio estava “materializado no dia-a-dia” (MESKELL; JOYCE, 2003, p. 111), a maior parte das representações fálicas é notavelmente de contextos religiosos: ereções são encontradas, por exemplo, com determinados deuses em contextos religiosos e não em contextos da realeza ou da elite. (ROBINS, 2008). As únicas exceções são as representações indiscutivelmente satíricas ou humorísticas, como “Papiro Erótico” do período ramessida ou esboços em óstracos contemporâneos que podem ser vistos como paródias de convenções específicas do contexto religioso (OMLIN, 1971; MESKELL; JOYCE, 2003, p. 113-115; O’CONNOR, s.d.) no prelo. Embora tenha havido uma forte tradição do erotismo na representação de mulheres nuas (como as “figuras de fertilidade” (PINCH, 1993, p. 198-236), as representações dos mortais da elite masculina quase sempre mostram os órgãos genitais cobertos.²⁰ Como Jack Goody observa, em muitas culturas, o sexo pode ser representado em contextos religiosos “enquanto o resto da sociedade é pudico sobre a realidade”, e sexo “é praticamente inexistente nas representações públicas por motivos ligados à privacidade, intimidade e identidade”. (1997, p. 236). Assim, o decoro relativamente restrito do falo nas representações egípcias pode sugerir que o potencial sexual da representação de uma ereção não tenha sido totalmente neutralizado por sua natureza iconográfica ou por ser “apenas um símbolo”. (HARE, 1999, p. 148). Uma vez que as cenas da Capela Branca não eram, indubitavelmente, uma celebração homoerótica do falo, pois foram exibidas dentro do decoro da iconografia do templo, não eram necessariamente assexuados em sua completude.

Uma celebração semelhante de valores masculinos de virilidade pode ser vista na idealização visual do corpo masculino musculoso, na representação artística, que se assemelha à maneira como os reis e heróis são elogiados por seu “braço forte” ou por seus “músculos” em textos oficiais (*hpš*: BLUMENTHAL, 1970, p. 217-218 [f 2.10]). A pesquisa moderna pode, às vezes, subestimar o papel do desejo nas antigas representações. Por exemplo, na tumba do monarca Sarenput I em Qubbet l-Hawa, contemporânea da Capela Branca, a representação tradicional do proprietário do túmulo sentado na entrada exibe um jovem nu e musculoso (MÜLLER, 1940, p. 2, figura 3). Sarenput veste apenas um saio curto, sinal de prestígio, e sua relativa falta de roupa não é indicativo de fraqueza ou pobreza, como na descrição de um poema contemporâneo com trabalhadores *seminus* (As máximas de Khet; PARKINSON, 1997, p. 274-281). A exposição dos músculos do ombro, do braço e da perna são cuidadosamente detalhados, e essa representação ideal dos músculos tem um aspecto potencialmente erótico. Como observa Meskell, a arte egípcia oferece uma “triangulação física”, uma representação inicialmente canônica, ainda muito valorizada em diversas culturas. (MESKELL; JOYCE, 2003, p. 114). Observadores modernos tendem a ler estas representações de modo não erótico, porém, se fôssemos traduzir essa imagem em nossa própria cultura de convenções da representação fotográfica, o potencial erótico do físico retratado seria imediatamente óbvio. O corpo masculino é muito provavelmente representado de maneira atraente e erotizada em tais representações, e tal força muscular é uma inspiração implícita para o desejo sexual (de uma mulher) no fim trágico do *Conto dos Dois Irmãos* (3,4-6). Ver (PARKINSON, 1995, p. 63).

Figura 3 – O nomarca musculoso Sarenput I na entrada de sua tumba em Qubet l-Hawa



Fonte: Parkinson (2005).

Tais imagens funerárias compõem a representação que os homens tinham de si mesmos e, muitas vezes, eram destinadas a um público essencialmente masculino: do mesmo modo que na Capela Branca, podem representar um grau de admiração para pessoas do mesmo sexo. Tal como acontece com imagens religiosas de ereções, o contexto funerário e a natureza convencional das cenas do corpo masculino seminudo podem ter servido para

neutralizar o potencial de aspectos sexuais ou tê-los tornado dignos de serem exibidos, mas a pergunta geral permanece: será que exibir a beleza do sexo masculino para um público masculino envolve homoerotismo e algo sexual?²¹ Ou essas representações são uma forma de *homossocialismo*, narcisismo masculino ou a ostentação de um *status* masculino e de um machismo – simplesmente homens *gabando-se de suas qualidades uns com os outros*?²² Numa sociedade hierárquica, a competição entre os indivíduos poderia envolver não apenas o *status* oficial e a proximidade com o rei, mas também a masculinidade. Masculinidade poderia ser ostentada para evocar admiração, assim como é feito com os títulos oficiais, sem uma intenção necessária de reação sexual. A exibição de comportamentos masculinos em algumas culturas foi interpretada como um articulador mais amplo dos papéis sociais do que simplesmente o gênero: “A masculinidade mediterrânea é a recompensa dada ao homem que é o protetor eficaz da rede dos laços primordiais, o guardião dos envoltórios moral e material de sua sociedade.” (GILMORE, 1990, p. 48). No entanto, em muitas culturas, a sexualidade continua a ser um componente importante e sinal desse papel social (1990, p. 40-42), e a exibição da masculinidade pode ser vista de maneiras diferentes. Um elemento de ambiguidade permanece inerentemente possível.

A poética masculina no fim da XII dinastia

A literatura do médio império foi, sem dúvida, um campo de produção cultural que permitiu uma reflexão sobre questões de caráter ideológico. (PARKINSON, 2002, 2006). A masculinidade e a atividade sexual estão entre os tópicos submetidos a uma apresentação nuançada nesse tipo de discurso. Há um número relativamente elevado de casos de desejo pelo mesmo sexo na literatura do médio império, o que sugere que sexo entre homens era um tópico de interesse e/ou de inquietação. (PARKINSON, 1995). Esse interesse pode, por sua vez, sugerir que as diferenças entre ser impressionante a outros homens, por exemplo, e ser desejável a eles não eram inteiramente óbvias e fixas para o público original. Uma apresentação particularmente nuançada de valores masculinos pode ser rastreada nos poemas de uma única tumba-biblioteca no fim da XII dinastia, agora em Berlim, que contém cópias de *O Conto de Sinuhe*, *O Camponês Eloquente* e *O diálogo do homem com sua alma* (PARKINSON, 2004, p. 52-56), e no prelo.

Os três poemas dessa antiga coleção são todos centrados no sexo masculino. As relações significativas entre os personagens principais em *Sinuhe* são relações entre homens: Sinuhe e Senusret e entre Sinuhe e

Amunenshi. As personagens femininas constituem apenas a rainha, as filhas (implicitamente femininas) e a filha de Amunenshi que fornece herdeiros para Sinuhe. A esposa de Sinuhe significa apenas uma aliança em sua nova vida (B 78-9), e o papel principal da rainha é para garantir o seu renascimento simbólico na sociedade egípcia, agindo como seu “céu que está no palácio” (B 185) e representando a sua deusa protetora Hathor, a Senhora do Sicômoro.²³ Reescritas modernas do conto interpretaram a relação entre Sinuhe e a rainha em termos românticos, como na história de Naguib Mahfouz, de 1941 (2001, p. 47-56). No poema original, seu papel – a de padroeira divina de seu renascimento – tem implicações potencialmente eróticas, mas a letra que as princesas cantam na cena do reconhecimento demonstra que qualquer papel sexualizado que a rainha pode adotar como Hathor está presente apenas em relação ao rei, e as mulheres reais agem apenas como intermediárias na relação entre o rei e Sinuhe (B 263-79).²⁴ Esse papel dependente das mulheres se reflete na maneira como a rainha é apresentada no início do poema, em termos de seus relacionamentos com homens reais:

a Patrícia Senhora, a mais elogiada
a Rainha de Senusret em Khnemsut,
a Princesa de Amenemhat em Qanefru,
Nefru, a Senhora abençoada. (R 3-5).

Nem a rainha, nem a mulher de Sinuhe tem qualquer registro de fala ou qualquer envolvimento físico descrito com ele, e a carreira de Sinuhe e suas experiências continuam predominantemente uma preocupação masculina.

Do mesmo modo, a esposa em *O camponês eloquente* parece ter um nome estereotipado para esposa (*meret*, R 1.2), presente por razões narrativas, mas é silenciosamente abandonado após sua lógica momentânea não mais existir (B 78-9). A única entidade feminina significativa no poema é o conceito abstrato de *Maat*, e a principal relação social no poema é entre o camponês e o grande intendente. Da mesma forma, o Diálogo é uma conversa entre um homem e seu *alter ego* masculino, que é seu “parceiro e irmão”. (148-9). Nesse poema, as mulheres aparecem apenas nas parábolas como as irritantes fornecedoras de alimento (80-4), como aquelas mulheres que carregam as crianças para quem não se deve lamentar (76-8),²⁵ e nas letras

com descrições de calúnias sobre o adultério (98-9). O único texto nesse grupo de manuscritos em que há menção significativa de uma possível relação entre um homem com alguém do sexo feminino é o do *Conto do Pastor*. (PARKINSON, 2002, p. 300; SCHNEIDER, 2008). Esse fragmento do conto sobreviveu em parte de um rolo de papiro parcialmente apagado que parece ter sido reutilizado para criar um novo rolo, onde um escriba poderia ter sido uma cópia de *O Diálogo*; assim, nessa narrativa o encontro sexual com alguém do sexo feminino foi apagado, a fim de abrir espaço para um diálogo masculino interno. E, mesmo nessa narrativa, o feminino é rejeitado, uma vez que o pastor declara: “Eu nunca vou fazer o que ela disse” (6).²⁶

O universo literário do funcionário que possuía esses papíros parece ter sido bastante androcêntrico em sua produção e consumo culturais. No entanto, o foco androcêntrico do papiro não precisa ter sido determinado exclusivamente pela literatura disponível para o nosso oficial dessa época, uma vez que a poesia do médio império apresenta, como um todo, referências às mulheres como perigosas tentações (por exemplo, *As máximas de Ptah-Hotep*, v. 287 (PARKINSON, 2002, p. 95-96), bem como narrativas sobre mulheres seminuas observadas com deleite (*Contos da Corte de Qeóps*²⁷ 5.1-15), apesar de a proeminência das mulheres nesse último trabalho ser, em parte, uma questão de época e se deve também ao estilo e ao decoro. (PARKINSON, 2002, p. 144, 183-184). A seleção do proprietário do túmulo de um grupo tão machista/androcêntrico de poemas pode ter sido uma escolha consciente do assunto, do estilo e do registro, em vez de uma incorporação irrefletida do campo literário contemporâneo.

Uma leitura mais detalhada do *Conto de Sinuhe* pode sugerir que esse poema mobilize conscientemente o fato de que a masculinidade no médio império não era simplesmente inerente, estável ou monolítica. As qualidades físicas de Sinuhe são importantes para a narrativa que depende, por vezes, de seu papel como um homem com “músculos” (B 105) e que é capaz de dominar suas armas (B 99-142). No entanto, o enredo de Sinuhe define seus músculos enquanto ele está no exterior, contra o seu pânico inicial inadequado, fugindo do Egito no início do poema. Esse conflito entre os ideais de masculinidade e sua própria conduta como fugitivo está implícito em seu elogio fúnebre ao rei como um homem-*nht* dominador, ativo com seus músculos (*hpš*) (B 51-2) e.g. (BLUMENTHAL, 1970, p. 217-218) [F 2.10]; GALÁN, 1995, p. 30-32) que

*destrói o fugitivo;
não há fim para o homem que lhe mostra suas costas.
Ele é firme de coração no momento de forçar recuo.
Ele se vira novamente e mais uma vez, ele não mostra suas próprias
costas. (B 56-8).*

Na estela de Semna, o núbio que “mostra suas costas” (l.10) é um homem que “dá as costas” (*hmꜥw*) (l.8): Sinuhe fugiu do Egito, “deu as costas”, e de fato o termo utilizado demonstra um aspecto passivo e não masculino. (PARKINSON, 1995, p. 66-67). Por outro lado, a palavra *nꜥt* está relacionada à força física, dominância e sucesso, os quais são todos masculinos e são, em geral, implicitamente positivos em textos da XII dinastia (GALÁN, 1995, p. 10-40). A tradução tradicional de *nꜥt* como “força” ou “homem forte” talvez neutralize a conotação da palavra, e vou evitar traduzi-la na falta de um termo em inglês que contemple uma gama de significados que vai de “vencedor” a “ereção” como, por exemplo, em CT III, 262c-j. (GALÁN, 1995, p. 35).²⁸

Quando Sinuhe está em Retjenu, depois de ter aclamado o poder e a força do rei e de ter provado a sua própria força, obtém favores, gera filhos que se tornam homens *nꜥt* e, que cada um “subjugue sua tribo” (B 93), assim como o rei “subjuga terras” no louvor de Sinuhe para ele (B 50). Sinuhe também exerce sua “força vigorosa” (B 50) e é o seu talento que atrai Amunenshi que

*amou-me, conhecendo-me em valor (*kn*)
Ele colocou-me como o chefe dos seus filhos por ter visto a força de
meus braços. (*rd-ꜥwꜥꜥ*). (B 107-9).*

No momento em que ele se estabelece como um homem dominador e bem-sucedido, casado e com filhos, é ameaçado em Retjenu por outro homem *nꜥt*, que é um “campeão (*prꜥꜥ*) sem igual (*nn-snnfw:f*) (B 109-10); essa descrição ecoa no início do louvor de Sinuhe ao rei como um homem *nꜥt* (B 51), “um deus sem igual (*nn-snnfw:f*) (B 47) e “um campeão (l-a) sem comparação. (B 52). Esse duelo é apresentado como uma competição sobre quem é o homem dominante: as mulheres casadas²⁹ discutem sobre a luta e veem o desafio de modo a saber quem é o mais *nꜥt*,

questionando “pode outro homem (Sinuhe) ser *nht* o suficiente, de modo a lutar com ele (o desafiador)?” (B 133-4) cf. (CANNUYER, 1985). Sinuhe proclama sua posição imaginando-se como um touro que tenta derrubar o rival. (B 118-20). Essa imagem está impregnada da ideia de se ganhar uma posição dominante e o direito de se tornar íntimo – aspectos também evocados no uso dessas imagens em textos contemporâneos da iconografia funerária, incluindo cenas da tumba de Sarenput I. (GALÁN, 1994a) (fig. 4). Utilizando seu arco e flecha, Sinuhe é vitorioso e é abraçado por Amunenshi. (B 142-4). Entretanto, o poema continua a demonstrar que Sinuhe não é de fato bem-sucedido nessa vitória de virilidade (*nht*) sobre seu rival *nht*, já que isso não lhe permitiu atingir uma vida plena: sua vitória, ao contrário, provoca uma crise em sua vida, fazendo com que perceba sua necessidade de voltar para o Egito (B 156 ff.), e ele se descreve como repentinamente fraco fisicamente. (B 168-71).

As estrofes seguintes do poema continuam com o tema da masculinidade através da decrepitude física de Sinuhe. Numa carta régia, Senusret resume o envelhecimento físico de Sinuhe nos versos que mencionam a sua perda de virilidade como ele o aconselha:

retorne ao Egito!

E você verá a Residência onde cresceu,

beije a terra no Grande Portão,

e junte-se aos Amigos

*Por hoje você já começou a ficar velho, tendo perdido *b33wt*,*

e tenha em mente o dia do sepultamento,

a passagem para a bem-aventurança. (B 188-91).

A palavra *b33wt* (com o falo como determinativo) não aparece em outra forma³⁰ e não era, aparentemente reconhecida pelo escriba do período ramessida do Óstraco de Ashmolean, ou já havia sido alterada na versão do poema que ele estava copiando. Nesse manuscrito tardio, a palavra *b33wt* é substituída por *bnnwt*, é derivada do verbo *bnn* “gerar, ser potente, ereto” (vso 13) (BARNES, 1952, 19). A ausência de um sufixo pode sugerir que *b33wt* é um substantivo abstrato e não simplesmente uma frase para designar “sua ereção”; pode haver um trocadilho com a palavra *b3* “alma” (MEYER-DIETRICH 2006, p. 334), e talvez tenha sido escolhido como um termo

conotativo, adequado para tal passagem da retórica da realeza. A menção à perda de potência/virilidade não existente nas passagens anteriores, e a descrição de seu estado decrépito são mais extensas (B 168-71), bem como a dos sinais de envelhecimento paralelos contemporâneos nas *Máximas de Ptah-Hotep*. (v. 8-27). É pouco provável que o rei mencione a perda da virilidade, nesse contexto, pois Sinuhe não tem mais capacidade para gerar um herdeiro que garanta o seu Funeral, uma vez que ele já tem gerado crianças do sexo masculino (embora estrangeiras). Aqui, como na iconografia religiosa, a recuperação da potência parece estar associada a ideias ligadas à ressurreição e vida renovada, e a sua perda age como momento *mori*.

Figura 4 – Sarenput I assistindo uma luta de touros na fachada de sua tumba em Qubet I-Hawa



Fonte: Parkinson (2005).

Tais passagens mostram até que ponto a masculinidade é uma preocupação no conto, a fim de criar uma identidade social e individual, como em muitas sociedades onde a virilidade envolve “primeiramente engravidar a mulher de alguém, em segundo lugar, prover os dependentes e, em terceiro, proteger a família”. (GILMORE, 1990, p. 48; em geral, p. 30-55). Esses direitos sociais coletivos também ocorrem sem qualificação nas autorrepresentações idealizadas dos oficiais do médio império. Em termos

gerais, entretanto, Sinuhe tem seu enredo escrito fora das formas idealizadas do texto: sua narrativa enfraquece a expectativa do gênero da biografia, e mesmo o elogio do rei é introduzido num contexto irônico. (PARKINSON, 2002, p. 156-157). Embora Sinuhe obtenha sucesso em Retjenu por seus músculos e habilidade, engravide sua esposa, disponha seus dependentes e estabeleça suas famílias, esse sucesso masculino é imediatamente minado pelo fato de que tais atividades são realizadas no exterior, ainda que narradas em conformidade com os ideais egípcios. Depois da vitória física, Sinuhe descreve a decrepitude física que sofreu no exterior em termos que revelam a aflição física e psicológica que o levaram a deixar o Egito originalmente (B 168-71) e, como diz o rei, estar fora de seu país fez com que ele mudasse completamente (B 190). Nessa vida, o sucesso final não é apenas sobre as regras de como ser másculo e viril, mais do que isso, ironicamente, Sinuhe perde sua virilidade durante a sua “vitória” no exterior e é só então que ele pode voltar para o Egito e retomar sua verdadeira identidade. É quase como se o poeta sugerisse que ser um verdadeiro homem egípcio é mais do que apenas ser homem.

A apresentação do rei no poema revela uma ambivalência semelhante sobre masculinidade. No elogio que Sinuhe pronuncia, Sensusret inicia como

um homem *nht*, ativo com seus músculos (*hprj*),
um campeão (*pr-ḡ*) sem igual,

mas ele então é apresentado a alguém que “conquista através do amor” (B 66); esse amor não é apenas a extensão do domínio sexual fálico já que “ele é o senhor da benevolência, grande em doçura”. (B 65). O desenvolvimento do elogio da agressão à bondade é incorporado no poema como um todo: Sensusret primeiro se apresenta como uma figura militar liderando uma expedição (R 11-16), e passa de um atacante em potencial de fugitivos (B 56-7) para alguém que recebe um fugitivo com humor e graça, e que “se dirige a ele alegremente (*hnmw*)”. (B 254). (BLUMENTHAL, 1970, p. 320 [G 4.25]). O rei aqui descarta seu medo agressivo a pedido de um grupo de mulheres cuja lírica erótica o incita a colocar de lado os armamentos fálicos³¹ que garantiram as vitórias físicas anteriores no poema: “*Afrouxe seu chifre (ḥb: arco?), atire sua flecha*”.³² (B 274).

No clímax da narrativa, as imagens da penetração agressiva transformam-se em olhares penetrantes (B 278-9).³³ Na cena do reconhecimento, como

em outros textos literários (ver, por exemplo, PARKINSON, 2002, p. 267), a agressão e a graça são apresentadas como dois modos antagônicos do comportamento real e masculino. Embora esses dois modos de masculinidade sejam justapostos sem problemas na figura do rei, o ideal de dominação masculina é apresentado de forma problemática através do caráter e das ações de Sinuhe. Ao mesmo tempo que o poema celebra o poder e a força do rei e seu povo como um todo, ele também pode ser lido de modo a oferecer outras visões da masculinidade e de humanidade, simultaneamente.

Da mesma forma, *O camponês eloquente* valoriza a docilidade (*sf*),³⁴ a paciência e a fala verdadeira acima de outros valores como a agressão pela força, exemplificada na narrativa pelo denominado apropriadamente *Nemtinakht*.^{35, 36} Tal agressividade e a força física masculina implícita são denunciadas pelo segundo pedido do camponês ao alto intendente

*Você é nht, poderoso,
Seu braço é ativo (c:k-pr), seu coração egoísta, e a doçura lhe
atravessou! (B 147-8).*

Nesse poema, os esportes heroicos e carregados de erotismo são a pesca e a caça de aves nos pântanos de maneira elegante (KAMRIN, 1999, p. 105-115) e são transformados na metáfora “velejando pelos domínios da justiça”. (B1 85-93). Essa qualidade está associada ao comportamento masculino não agressivo para as camadas inferiores da sociedade; todos esses são caracterizados como efeminados, mesmo se tratando de crianças órfãs ou de mulheres desamparadas. (B 1 93-5). Com o avanço do poema, as mesmas perseguições masculinas elegantes se repetem com menos associações positivas, num elogio ambíguo do grande intendente, onde eles sugerem o uso indevido de força brutal e de privilégios:

*Veja, vós sois um caçador que apazigua o vosso desejo,
que estende a mão e faz o que ele quer,
que lança arpões em hipopótamos e touros selvagens,
captura peixes e prepara armadilhas para aves. (B 1 236-9).*

Para o camponês, ser *nht* não é uma virtude apropriada para um oficial da elite rica, mas deveria ser apenas o último recurso para quem está desesperado:

Um senhor do pão deve ser misericordioso (sf), (considerando que) nht não pertence aos necessitados;

O roubo serve apenas àquele que nada possui. (B1 152-3).

A leitura desses poemas sugere que houve mais de uma única forma para definir a masculinidade e a força masculina na elite social do médio império. Pode-se supor que essa apresentação variada e nuançada era específica para os círculos sociais em que esses poemas foram compostos e transmitidos, talvez refletindo, por exemplo, um dos *ethos* dos escribas centralizados na corte real, em oposição a um *ethos* militar dos aplicadores das leis locais. No entanto, a variedade de atitudes nos poemas se deve, possivelmente, à cultura autorreflexiva da elite como um todo e para incorporar as falhas percebidas no modo como a masculinidade foi construída na cultura do período.

Perspectivas queer

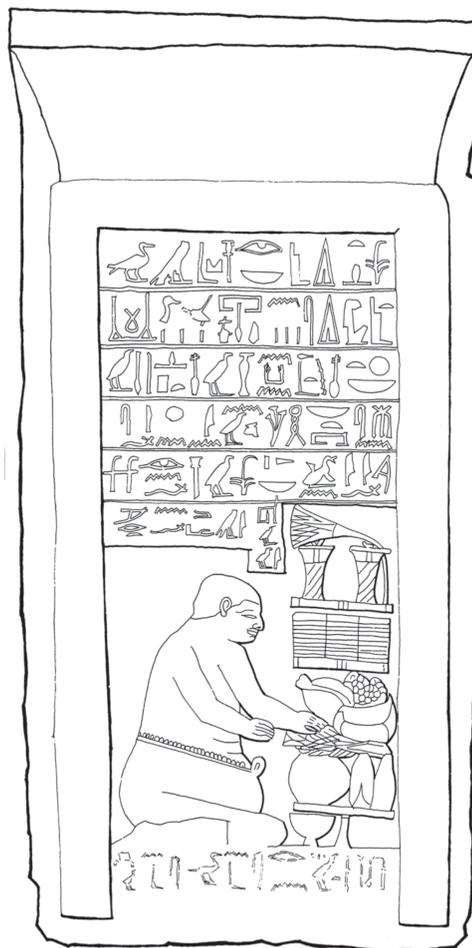
Masculinidade é, certamente, um objeto de atenção e apresentação glamorosa de celebração na cultura da elite do médio império, e cuja audiência foi, com grandes possibilidades, predominantemente do sexo masculino. A masculinidade é normalmente apresentada em termos de virilidade, força, dominação, incluindo outros homens e, às vezes, em termos sexuais. Dentro desse quadro de masculinidade, os textos e a arte apresentam exemplos de intimidade masculina afetiva e de sociabilidade ao mesmo tempo, e textos poéticos ocasionalmente mobilizam a existência de desejo pelo mesmo sexo e das relações sexuais. Nesse contexto cultural particular, considero que é provável que as representações dos oficiais da elite com abraços e ereções discutidas aqui não foram destinados para serem vistos como (homo)eróticas, e que os protagonistas literários desejando uns aos outros não foram feitos para serem imagens positivas do desejo pelo mesmo sexo. No entanto, o tratamento das nuanças de masculinidade em Sinuhe sugere um ideal de consciência da masculinidade como algo instável e contestável, assim como o fato de que o desejo pelo mesmo sexo parece ter sido um tópico de interesse literário.³⁷ Dada a existência bem-documentada, nessa cultura, da

possibilidade de desejo e das relações com o mesmo sexo, tais variações nas representações da masculinidade poderiam facilmente ter oferecido um espaço para perspectivas para os que optaram por adotar o que poderíamos chamar agora de um olhar *queer* ou uma leitura *queer* (SINFIELD, 1994). Os observadores modernos não são, necessariamente, as primeiras pessoas a lerem os artefatos de modo a oferecer imagens desse desejo. No fim do mundo cristão e da cultura mediterrânea, os registros do *Office of the Night*, na Florença renascentista, demonstram como uma cultura de sociabilidade masculina/homossocialismo poderia incluir elementos sexuais, apesar de serem oficialmente condenadas e não formarem um senso/sentido essencial de uma diferença sexual. (ROCKE, 1996). O Conto de Neferkare e Saseten mostra que os escritores e leitores do médio império poderiam encarar a possibilidade de próprio amor homossocial entre o rei e um membro da corte, tal como é advogado através dos textos de lealdade do médio império (DOXEY, 1988, p. 131-142, 149-151; ASSMANN, 2003, p. 135-142) e articulado com Sinuhe, poderia se tornar uma relação sexual. Se tais relações *homossociais* entre o rei e seus generais poderiam ser reconcebidas em termos sexuais num trabalho de ficção, não poderia um olhar sexual ter sido por acaso direcionado a Sinuhe nos braços de Amunenshi ou aos abraços itifálicos sobre os pilares da Capela Branca? Essas representações mantêm um aspecto sexual e permanecem potencialmente ambíguas para pessoas que eram inclinadas a visualizá-las de tal forma.

Não há evidências de um exemplo histórico desse tipo de visão, mas é de se esperar já que a procura por alguém e o desejo, por natureza, não deixam muitos vestígios arqueológicos, também compreendemos pouco o modo como a cultura da elite do médio império acomodava aspectos divergentes e não normativos da vida. (PARKINSON, 2006). Podemos apenas especular sobre a realidade social que foi experimentada pelos indivíduos. O harpista gordo, Neferhotep, filho de Henu de meados da XIII dinastia, por exemplo, foi celebrado em Abidos em uma estela de pequeno porte que não menciona família ou filhos, mas que foi encomendada pelo “seu amigo a quem ele amava” o carregador de tijolos Nebsumenu.³⁸ Fig. 5. Não podemos recuperar sua subjetividade sexual, mas especular se Nebsumenu era um amigo ou um “amigo eufemístico” para utilizar as palavras de Harvey Fierstein (1984, p. 59). Do mesmo modo, não há como saber se o proprietário do papiro de Berlim escolheu um conjunto de textos androcêntricos para ser depositado em sua tumba pelo fato de existir uma cultura androcêntrica no fim da XII dinastia, ou por motivações pessoais.

Como um dos comentários em seus poemas, “o que está no coração é incognoscível”. (*O camponês eloquente* (B1 285, 305)). No entanto, se estamos tentando modelar as perspectivas originais dos atores, e reconhecer que a experiência antiga era mais ampla – e *queer* – do que aquela que está diretamente documentada nas fontes sobreviventes da elite, devemos reconhecer que essas alternativas do mesmo sexo são uma possibilidade histórica, embora, talvez, estatisticamente menos provável. Heterossexualidade não é uma obrigação histórica.

Figura 5 – Estela do harpista Neferhotep



Fonte: Parkinson (2005).

Qualquer homem do médio império que sentisse desejo sexual por outro homem poderia conhecer várias passagens literárias que poderiam dar aos seus desejos uma forma de reconhecimento para além das normas sociais de intimidade masculina. Embora nenhuma dessas obras literárias forneça imagens positivas, mesmo um retrato de um desejo pelo mesmo sexo com um desfecho infeliz, pode ter um efeito benéfico na realização da autoidentidade, como demonstraram as reações ao filme baseado na história de Annie Proulx, *Brokeback Mountain*, de 2005.³⁹

A história do estudo da sexualidade mostra que, como indivíduos modernos, por vezes achamos que é difícil avaliar o grau em que os indivíduos antigos eram diferentes ou semelhantes a nós mesmos. Da mesma forma, podemos, às vezes, subestimar a variedade e a diversidade no passado. Artefatos e sociedades antigas, muitas vezes, podem apresentar uma aparência normativa inerente e monolítica, e a audiência moderna pode assumir que as obras sobreviventes tinham apenas uma única, intencional e invariável recepção de seu público no passado. A busca de uma história subalterna não precisa insistir sobre interpretações que colocam como essencialmente distintas “bichas” e outras minorias, numa posição central e normativa como membros aceitos de uma cultura de elite (como acontece com algumas leituras da mastaba de Niankhkhnum e Khnumhotep). Apesar de tais interpretações positivas fornecerem imagens também positivas e politicamente benéficas para a sociedade contemporânea, elas também correm o risco de, simplesmente, criarem um outro tipo de história binária normativa. Em vez disso, talvez possamos tentar ler as entrelinhas sobre as diversas formas e nuances em que a masculinidade foi apresentada; assim podemos considerar a natureza contingente de todas as culturas, inclusive a nossa, e, ao fazê-lo, começar a explorar as leituras e histórias que são múltiplas e não monolíticas.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são para Carolyn Graves-Brown, Goodridge Wendy, Stuart Williams, Schneider e Thomas por organizarem e presidirem essa hospitaleira conferência e, em particular, a Thomas Dowson, David O'Connor e Greg Reeder por estimularem discussões amigáveis. Uma versão desse documento foi apresentada no Museu Britânico em 18/5/2006 como parte da série de palestras sobre “Sexualidade no Mundo Antigo” durante uma exposição temporária sobre a *Warren Cup*. O artigo publicado mantém o seu caráter de uma apresentação oral, e, por isso, mantive as referências ao mínimo; mantém as mesmas orientações teóricas como em Parkinson (1995). Meus agradecimentos também vão a Simon Martin pelos conselhos sobre questões maias e a Margaret Maitland por verificar alguns itens da bibliografia, mas o maior de todos é para Tim Reid por ter se casado comigo alguns dias depois da conferência. Textos literários são citados a seguir as convenções em Parkinson (2002).

Agradeço a Cíntia Prates Facuri pelas generosas observações na tradução, ao Prof. Dr. Antonio Brancaglione Júnior pela correção e adequação dos termos egípcios ao português. Ao Prof. Dr. Richard Parkinson por autorizar a tradução do texto e a publicação de suas imagens, bem como à Dra. Debbie Challis, do *Petrie Museum*. Quaisquer erros no texto são de minha inteira responsabilidade. (N.T.).

Notas

¹ Referências gerais sobre o Egito na arte ocidental: Humbert (1989), Seipel et al. (1994). Uma possível pintura homoerótica é de um jovem egípcio J.-L. D. Bouvier, agora em Grenoble. (Seipel et al., 1994, p. 263) (n. 181). Uma representação da omparerde de gênero egípcia ocorreu no século XX, no filme *Stargate* (MESKELL, 1998, p. 66-75; DOWSON, 2008).

² Kastan (1999, p. 30), sobre os estudos subalternos, Loomba (1998, p. 231-245).

³ Ver, em geral, Frankfurter (1998, p. 265-284); para a visão árabe medieval de representações do falo (o-Daly, 2003, p. 51).

⁴ UCL 14786: (PETRIE, 1896, pl. 9[b]; COLLOMBERT; VOLOKHINE, 2005, p. 47-48. Um exemplo institucional dessa tendência era o “Secretum” no Museu Britânico, no qual imagens fálicas e sexuais de várias culturas foram armazenadas juntas, distante dos olhos do público; no século XX esses itens retornaram aos seus respectivos departamentos.

⁵ Uma canção amorosa de um escriba do período ramessida da biblioteca de Qenherkhepshef (P. Chester Beatty I. 2.5-9), aparentemente, envolve homens, e a interpretação dos egiptólogos incorporara expectativas homossexuais sobre o assunto. (GILLAM, 2000); entretanto, o texto permanece complicado. Ver Mathieu (1996, p. 27-28. Ver também Sweeney (2003).

⁶ No original em inglês *fucked man*. (N.T.).

⁷ Em egípcio, esse termo pode designar também “covarde”. (N.T.).

⁸ Comparar com Halpering (2002, p. 67).

⁹ Ao mesmo tempo que há fontes que cruzam as fronteiras de gênero (DEPAUW, 2003), fatores como efeminação não

necessariamente condizem com a ideia de desejo pelo mesmo sexo ou com *homossexualidade* moderna.

¹⁰ O artigo original é de Thomas Dowson: *A queering sex and gender in Ancient Egypt*, na mesma coletânea organizada por Carolyn Graves-Brown: *Sex and gender in Ancient Egypt*. “Don your wig for a joyful hour.” (Swansea, Classical Press of Wales, 2008. P. 27-46). (N.T.)

¹¹ *ḥw-ḥn-ḥnw-st-ḥmt m [...]*; T OIC 3-4 (POSENER, 1957; PARKINSON, 1995, p. 71-74). Para datação do conto, compare com Grajetzki (2005, p. 58-59).

¹² Uma leitura literal da descrição do nascimento de dois homens na estela EA 826 do Museu Britânico sugere que eles eram gêmeos (BAINES, 1985; BAINES; MCNAMARA, 2007); interpretações alternativas dessa passagem metafórica (SCHUBERT, 2001) me parecem mais um exagero do que uma leitura mais plausível “na contramão”.

¹³ Comparar com Goldberg (2003, p. 578) com as mesmas abordagens para Shakespeare.

¹⁴ Loomba (1998, p. 243-244), cf. Halpering (2002, p. 3); omparer com Yourcenar (1991, p. 453). Como observa Stephen Orgel, “por mais que nos comprometamos a pensar o passado, nenhuma perspectiva histórica pode apagar a história que formou a nossa sensibilidade” (2002, p. 128); como David Halpering comenta, “não podemos entender nossas próprias experiências sobre a sexualidade que não são universais”. (2002, p. 63).

¹⁵ Isso foi habilitado por uma “transformação moderna no significado de família, distante de uma instituição materialmente produtiva para o de uma

unidade afetiva, o que trouxe consigo mudanças no significado das relações sexuais”. (BRAVMANN, 1997, p. 6-7).

¹⁶ No original: “men were ambisexual”. (N.T.).

¹⁷ No original: *fighters and wrestlers*, referindo-se também a um tipo de luta corporal semelhante à luta romana. (N.T.).

¹⁸ Por exemplo Parkinson (1995, p. 66); na correlação entre violência e masculinidade, ver Bourdieu (2001, p. 49-53).

¹⁹ Para uma abordagem contrária à da falocracia, ver Davidson (1997, p. 159-182, 199).

²⁰ “Enquanto os homens e crianças do sexo masculino não pertencentes à elite podiam mostrar um pênis flácido, o pênis do homem da elite foi mantido frequentemente longe da vista.” (ROBINS, 2008, p. 215).

²¹ Um dilema semelhante ocorre na cultura maia: comparar Joyce (2003, p. 119-127) com Houston (2006, p. 51-56, 207-218).

²² Novamente o autor utiliza a expressão *boasting about hardness*. A tradução do termo egípcio *nXt* pode significar dureza, virilidade, força física. Assim, a ideia de *hardness* é mais próxima do original egípcio, com significados mais amplos e ambíguos do que em português. (N.T.).

²³ Ver Morenz (1997, p. 17). A presença da rainha no poema pode ter excluído outras mulheres: um oficial do “harém” Djari omitiu todas as representações de mulheres e esposas de sua tumba (TT 366), e as mulheres da realeza às quais ele serviu, aparentemente, as tomou como substitutas para sua esposa na iconografia do seu renascimento. (ROTH, 1999, p. 45).

²⁴ Como Gardiner observou, a canção é executada pelas crianças reais (1916, p. 100) e não pela rainha; comparar com Westendorf (1997, p. 293-296). Os cantores invocam Hathor na terceira pessoa, e a canção

identifica a rainha com a deusa, como no verso: “Ave a vós como para (*m*) Senhora do Todo”. (B 274).

²⁵ Na parábola sobre a família de um pequeno homem comido por crocodilos, o narrador se refere a ela como “sua esposa” (73), ao mesmo tempo que o “pequeno homem” refere-se a ela como “quem carrega crianças”. (78).

²⁶ Mesmo esse incidente pode ser interpretado como uma centralização em torno da masculinidade; assemelha-se, em outras culturas, a contos onde um homem é preso por sedutoras demoníacas, revertendo o seu próprio papel social masculino independente. (GILMORE, 1990, p. 50-51).

²⁷ Esse título é uma invenção *a posteriori*. O papiro original não tem início e é conhecido também como *Os contos do Papiro Westcar*, que se passam na corte de Qeóps. (N.T.).

²⁸ A interpretação mais próxima pode ser “homem viril” (*hard man*).

²⁹ *hmwt-t*: (Fischer-Elfert, 1989, p. 24-26, n. 11). Talvez especificamente, “mulheres casadas”, como mencionado, a fim de sugerir que mesmo as mulheres de Retjenu que tinham maridos sentiam pena dele.

³⁰ No Texto dos Caixões, feitiço 382: “Meu pai é *b33w*” (CTV, 44f.), mas num contexto obscuro.

³¹ Os armamentos fálcos aqui descritos possuem uma característica mais bélica do que sexual. (N.T.).

³² No ritual, as flechas podem ter um aspecto mitológico. Ver Derchain (1970, p. 80-81); e Westendorf (1977, p. 302), mas, no contexto mais amplo do poema, também retomam imagens anteriores de agressão. No entanto está ainda para ser traduzido. Conforme Davies (1975, p. 49-50), reflete a passagem militarista de B 54 e,

indiretamente, a imagem de touros com chifres. (B 118-25).

³³ O vocabulário dos dois temas é similar “atirar com o olhar (*gmhw*)” ocorre em Ptah-Hotep v. 124.

³⁴ O termo *sf* pode significar, em egípcio, também *gentileza*, *misericórdia*. O autor traduziu para o inglês *mercy*, mas o contexto da narrativa, em português, indica um comportamento dócil, gentil do personagem com aqueles que o insultaram. (N.T.).

³⁵ Ele é o filho de um senhor chamado Isty (B I 19-20): *Nemtinakht* é uma espécie de auxiliar de Isry com um bastão de madeira *jsr* (B I 33), (FISHER, 1977, p. 158-160). Esse jogo de palavras identifica-o com a ferramenta de agressão.

³⁶ Em inglês, o autor utiliza a mesma palavra *staff* para designar o bastão e também para

“auxiliar”, mantendo o jogo de palavras do egípcio original, o que não ocorre em português. *Nakht* = *nht*, daí o jogo de palavras no nome *Nemtinakht*. (N.T.).

³⁷ Isso pode refletir mais um ethos masculino da literatura da época, comparada com a do egípcio tardio no período ramessida ou uma transformação mais geral na ideia de masculinidade.

³⁸ Estela de Leiden V. 5; e.g. (PARKINSON, 1991, p. 114-116; MORENZ, 1996, p. 75-77), ele também representado na estela de seu benfeitor (*patron*), Leiden V. 68. Esses monumentos são datados por Marcel Marée sobre o reinado de Sobekhotep III (comentário pessoal do autor. (2004).

³⁹ “Share your story”. Disponível em: <<http://brokebackmountainmovie.com>>.

Referências

- ASSMANN, J. The Mind of Egypt History and meaning in the time of the Pharaohs. trans. A. Jenkins. Cambridge; Massachusetts and London. 2003 [1996].
- BAINES, J. Egyptian twins. *Orientalia*, n. 54, p. 461-82, 1985.
- _____. Clipping nails and channelling aspirations. *Oxford Magazine*, n. 136, p. 6-7, 1996.
- BAINES, J.; McNAMARA, L. The twin stelae of Suty and Hor. In: HAWASS, Z.; RICHARDS, J. E. (Ed.). *The archaeology and art of ancient egypt: studies in honor of David O'Connor*. Cairo, i. 63-79, 2007.
- BARNES, J. W. B. *The ashmolean ostrakon of Sinuhe*. London, 1952.
- BLUMENTHAL, E. Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: *Die Phraseologie*, ASAW, v. 61, n. 1, 1970.
- BOURDIEU, P. *Masculine domination*, trans. R. Nice. Stanford, 2001 [1998].
- BRAVMANN, S. *Queer fictions of the past: history, culture and difference*. Cambridge, 1997.
- CANNUYER, C. Note à propos de Sinouhé B 133-4. *Göttinger Miszellen*, n. 88, p. 11-13, 1985.
- CAUVILLE, S.; DEVAUCHELLE, D. (Ed.). Le temple d'Edfou I.3. *MIFAO*, n.10, p. 1, 1987
- COLLOMBERT, P.; VOLOKHINE, Y. De aegypticis rebus doctorum verecundaa ou "let's talk about sex!". *Egypte, Afrique et Orient*, n. 40, p. 45-56, 2005.
- CRITCHFIELD, R. *Shahhat: an Egyptian*. Cairo, 1982 [1978].
- DAVIDSON, N. *Courtesan; and fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London, 1997.
- DAVIES, W. V. Readings in the story of Sinuhe and other Egyptian texts. *Journal of Egyptian Archaeology*, n. 61, p. 45-53, 1997.
- DECKER, W.; HERB, M. *Bildatlas zum sport im Alten Ägypten Corpus der bildlichen quellen zu leibesübungen, spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*, HdO I. 14. Leiden, 1994.
- DEITCHER, D. *Dear Friends: american photographs of men together; 1840-1918*, New York, 2001.
- DELCROIX, M. *Marguerite yourcenar: portrait d'une voix: Vingt-trois entretiens (1952-1987)*. Paris, 2002.
- DEPAUW, M. Notes on transgressing gender boundaries in ancient Egypt. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, v. 1, n. 30, p. 49-59, 2003.
- DERCHAIN, P. La reception de Sinouhé i la cout de Sésosris I. *Revue d'Egyptologie*, n. 22, p. 79-83, 1970.
- DOWSON, T. A. Why queer archaeology? An introduction. In: DOWSON, T. A. (Ed.) *Queer Archaeologies*, p. 161-165, 2000.
- _____. Archaeologists, feminists and queers: sexual politics in the construction of the past. In: GELLER, P. L.; STOEKERT, M. K. (Ed.). *Feminist anthropology: past, present, and future*. p. 89-102, 2006.
- DOWSON, T. A. (Ed.). *Queer archaeologies = World Archaeology*, 32.2, 2000.

- DOXEY, D. *Egyptian non-royal epithets in the middle kingdom: a social and historical analysis*. PdÄ 12, 1998.
- EL-DALY, O. Ancient Egypt in medieval Arabic writings. In: UCKO, P.; CHAMPION, T. *The Wisdom of Egypt changing visions through the ages* (Encounters with Ancient Egypt. London). p. 39-63, 2003
- FIERSTEIN, H. *Torch song frilogy*. London, 1984.
- FISCHER, H.G. Some iconographic and literary comparisons. In: ASSMANN, J. et al. (Ed.). *Fragen an die altägyptische literatur: studien zum gedenken an Eberhard Otto*. Wiesbaden, 1977. p. 155-170.
- FISCHER-ELFERT, H.-W. Der ehebrecherische Sohn (P. Deir el-Medina 27, estela UC 14.430 und P. Butler verso). *Göttinger Miszellen*, n. 112, p. 23-6, 1989.
- FRANKFURTER, D. *Religion in roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton, 1998.
- GABOLDE, L. Le "Grand Chateau d'Amon" de Sésostris Ie. à Karnak: la décoration du temple d'Amon-Re au Moyen Empire. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, n.s. 17. Paris, 1998.
- _____. Karnak sous le règne de Sésostris Ie. *Egypte, Afrique et Orient*, n. 16. p.13-24, 2000.
- GAIMSTER, D. Sex and sensibility at the British Museum. *History Today* 50. issue 9, p.10-15, 2000.
- GALÁN, J. Bullfight scenes in ancient Egyptian tombs. *Journal of Egyptian Archaeology*, n. 80, p.81-96, 1994.
- _____. *Victory and Border: terminology relating to Egyptian imperialism in the XVIIIth Dynasty*, HÄB 40, 1995.
- GARDINER, A. H. *Notes on the story of Sinuhe*. Paris, 1916.
- GILLAM, R. A. The Mehy papers: text and lifestyle in translation. *Chronique d'Égypte*, v. 75, n. 149, p. 207-216, 2000.
- GILMORE, D. D. *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. New Haven and London, 1990.
- GOLDBERG, J. *Shakespeare's Hand*. Minneapolis and London, 2003.
- GOODY, J. *Representations and contradictions: Ambivalence towards images, theatre, fiction, relics and sexuality*. Oxford, 1997
- GRAJETZKI, W. Zu einigen Titeln in literarischen Werken des Mittleren. *Chronique d'Égypte*, v. 80, n. 159-60, p. 36-65, 2005.
- GRIFFITH, F. L.L. *Hieratic papyri from Kahun and Gurob*. London, 1898.
- HALPERIN, D. M. *One hundred years of homosexuality*. New York, 1990
- _____. *Saint Foucault: towards a gay hagiography*. New York, 1995
- _____. *How to do the history of homosexuality*. Chicago and London, 2002.
- HARE, T. *ReMembering Osiris: number, gender and the word in Ancient Egyptian representational system*. Stanford, 1999.
- HIRSCH, E. N. *Kultpolitik and tempelbauprogramme der XII dynastie: untersuchungen zu den Göttertempeln im alten Ägypten*. Achet Schriften zur Ägyptologie A3. Berlin, 2004.
- HORTON, C. *Alfred Chester Beatty: from miner to bibliophile*. Dublin, 2003.
- HOUSTON, S. et al. *The memory of bones: body, being and experience among the classic Maya*. Austin, 2006.
- HOWLES, K. *Broadcasting it: an encyclopedia of homosexuality on film*,

- radio and TV in the UK (1923-1993). London, 1993.
- HUMBERT, J. -M. *L'Égyptomanie dans l'art occidental*. Paris, 1989.
- JOYCE, R.A. A Precolumbian gaze: male sexuality among the ancient Maya. In: SCHMIDT and Voss, p. 263-83, 2000.
- KAMMERZELL, F.; TORO RUEDA, M. I. Nicht der homosexuelle ist pervers: Die Zweihunddreissigste Maxime der Lehre des Ptahhotep. *Lingua Aegyptia*, n. 11, p. 63-78, 2003.
- KAMRIN, J. *The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan: studies in Egyptology*. London and New York, 1999.
- KASTAN, D. S. *Shakespeare after theory*. New York and London, 1999.
- LACAU, P.; CHEVRIER, H. *Une chapelle de Sésotris Ie à Karnak*. Cairo, 1999.
- LEVINE, M. P. (Ed. M.S. Kimmel). *Gay macho: the life and death of the homosexual clone*. New York and London, 1998.
- LOOMBA, A. *Colonialism/postcolonialism: the new critical idiom*. London and New York, 1998.
- MAHFOUZ, N. *Voices from the other World Ancient Egyptian tales*. trans. R. Stock. Cairo, 2002.
- MARTIN, R. K.; PIGGFORD, G. *Queer Forster*. Chicago and London, 1997.
- MATHIEU, B. *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne: recherches sur un genre littéraire*, 1996.
- MESKELL, L. Consuming bodies: cultural fantasies of ancient Egypt. *Body and Society*, v. 4, n. 1, p. 63-76, 1998.
- MESKELL, L.; JOYCE, R. A. *Embodied lives: figuring ancient Maya and Egyptian experience*. London and New York, 2003.
- MEYER-DIETRICH, E. *Senebi und selbst: Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauesengard des Mittleren Reiches*. OBO 216, 2006.
- MONTSERRAT, D. *Akhenaten: history, fantasy and Ancient Egypt*. London, 2000.
- MORENZ, L. *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, ÄAT 29, 1996.
- _____. "Ein hathorisches Kultlied und ein königlicher Archetyp des Alten Reiches – Sinuhe B 270f. und eine Stele der Späten XI. Dynastie (Louvre C 15)". *Die Welt des Orients*, n. 28, p. 7-17, 1997.
- _____. Ein Text zwischen Ritual(ität) und Mythos: Die Inszenierung des Anchtifi von Hefat als super-helden. In: DÜCKER, B.; ROEDER, H. *Text und ritual: kulturwissenschaftliche essays und analysen von sesostris bis dada*. Hermeia: Crossing Boundaries in Literary and Cultural Studies 8. Heidelberg, p. 123-147, 2005.
- MOUSSA, A.; ALTENMÜLLER, H. *Das Gral der Nianchmun und Chnumhotep*, AV 21, 1977.
- MÜLLER, H.W. Die felsengräber der Fürsten von Elephantine aus der Zeit des Mittleren Reiches. *AF* 9, 1940.
- NORTON, R. *The myth of the modern homosexual: queer /history and the search for cultural unity*. London, 1997.
- O'CONNOR, D. The eastern high gate: sexualized architecture at Medinet Habu?, In: JANOSI, P. (Ed.). *Structure and significance thoughts: on ancient Egyptian architecture*, Denkschriften der Gesamtakademie 33 = Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen

- Archäologischen Institutes 25. Vienna, 421-36, 2005.
- _____. Forthcoming "Satire or parody? The interaction of the pictorial and the literary in Turin Papyrus 55001".
- OMLIN, J. A. *Der papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen zeichnungen und inschriften, catalogo del museo Egizio di Torino I: monumenti e testi* III. Turin, 1971.
- ORGEL, S. Impersonations: the performance of gender in Shakespeare? England. Cambridge. 2002 *The Authentic Shakespeare and Other Problems in the Early Modern Stage*. London and New York, 1996.
- PARKINSON, R. B. *Voices from ancient Egypt: an anthology of Middle Kingdom writings*.
- _____. Homosexual desire and Middle Kingdom literature. *Journal of Egyptian Archaeology*, n. 81, p.57-76, 1995.
- _____. *The title of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*. Oxford, 1997.
- _____. *Poetry and culture in Middle Kingdom Egypt: a dark rule to perfetion, athlone publications in Egyptology and ancient near eastern studies*. London and New York, 2002.
- _____. *The history of a poem: Middle Kingdom literary manuscripts and their reception*. In: BURKARD, G. et al. (Ed.). *Kon-texte: akten des symposiums, spurensuche: altägypten im spiegel seiner Texte*, München 2. bis 4. Mai 2003. ÄAT 60, 004. p. 51-63.
- _____. *No one is free from enemies: voicing opposition in literary discourse*. In: FELBER, H. (Ed.) *Feinde und ausfühler: konzepte von gegnerschaft in ägyptischer Texten besonders des Mittleren Reichen*. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 78.5. Leipzig, 2006. p. 11-31.
- _____. *In press: among other histories: reading Ancient Egyptian poetry*. Oxford.
- PETRIE, W. M. F. *Koptos*, BSAE 73. London, 1896.
- PINCH, G. *Votive offerings to hathor*. Oxford, 1993.
- POLLONI, J. The Warren Cup: homoerotic love and symposial rhetoric in silver. *Art Bulletin*, March, p. 21-52, 1999.
- PORTEN, B. (Ed.). *The elephantine papyri in english: three millennia of cross-cultural continuity and change*, Leiden. New York and Cologne, 1996.
- POSENER, G. Le conte de Néferkhare et du général Siséné (Recherches littéraires, VI). *Revue d'Égyptologie*, n. 11, p. 119-37, 1957.
- REEDER, G. Same-sex desire, conjugal constructs, and the tomb of niankhkhnum and khnumhotep. In: DOWSON, T. A. (Ed.). *Queer arbaeologies*, 2000. p. 193-208.
- ROBINS, G. Male bodies and the construction of masculinity in New Kingdom Egyptian art. In: S. D'AURIA, S. (Ed.). *Servant of mut: studies in honor of Richard A. Fazzini*. PdÄ 28. Leiden, 2008. p. 208-215.
- ROCKE, M. *Forbidden friendships: homosexuality and male culture in Renaissance Florence, studies in the history of male sexuality*. New York and Oxford, 1996.
- ROTH, A.M. The absent spouse: patterns and taboos in Egyptian tomb decoration. *Journal of the American Research Centre in Egypt*, n. 36, p. 37-53, 1999.

- SCHMIDT, R. A.; VOSS, B. L. (Ed.). *Archaeologies of sexuality*. London and New York, 2000.
- SCHNEIDER, T. Contextualising the tale of the Herdsmani. In: SCHNEIDER, T.; SZPAKOWSKA, K. (Ed.). *Egyptian stories: a british egyptological tribute in honour of Alan B. Lloyd on the occasion of his retirement*. AOAT 347, Münster, 2008. 309- 19.
- SEDGWICK, E. *Between men: english literature and male homosexual desire*. New York, 1985.
- SEIPEL, W. et al. *Ägyptomanie: ägypten in den europäischen Kunst 1730-1930*. Exhibition catalogue. Milan, 1994.
- Sethe. K. *Ägypten Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des Mittleren Reiches*. Leipzig, 1928 [1924].
- SHUBERT, S. B. Double entendre in the stela of Suty and Hor. In: KNOPPERS, G.; HIRSCH, A. (Ed.). *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean world: studies in honour of Donald B. Redford* PdÄ 20. Leiden, 2004. p. 143-65.
- SINFIELD, A. *Cultural politics: queer reading*. London, 1994.
- SMITH, B. R. *Homosexual desire in Shakespeare's England: a cultural poetics*. Chicago and London, 1994 [1991].
- _____. *Shakespeare and masculinity*. Oxford Shakespeare Topics. Oxford, 2000.
- SWEENEY, D. Gender and language in the Ramesside love songs. *Bulletin of the Egyptological Seminar*, n. 16, p. 27-50, 2003.
- SWINTON, J. The depiction of wives of tomb owners in the later Old Kingdom. *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology*, n. 14, p. 95-109, 2003.
- SZPAKOWSKA, K. *Behind closed eyes: dreams and nightmares in ancient Egypt*. Swansea, 2003.
- VOSS, B. L.; SCHMIDT, R. A. *Archaeologies of sexuality: an introduction*. In: _____. *Archaeologies of sexuality*. 2000. p. 1-32.
- WESTENDORF, W. Homosexualität. In: HELCK, W. et al. *Lexikon der Ägyptologie II*. Wiesbaden, 1976. p. 1272-1273.
- _____. *Noch einmal: die "Wiedergeburt" des heimgekehrten Sinuhe*. Studien der altägyptischen Kultur 5, p. 293-304, 1977.
- WHITACKER, B. *Unspeakable love: gay and lesbian life in the Middle East*. London, 2006.
- YOURCENAR, M. *Emails et memoires*. Paris, 1991.