

Práticas mortuárias no Egito e na Núbia sob o reino Novo Egípcio: avaliando o emaranhamento cultural na África antiga¹

Mortuary practices in Egypt and Nubia during the New Egyptian kingdom: discussing the cultural entanglement in ancient Africa

Rennan de Souza Lemos²
Fábio Amorim Vieira³

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo debater a aplicabilidade do conceito de emaranhamento cultural tendo por base a análise de enterramentos na Baixa Núbia (parte do atual Sudão) durante o Reino Novo egípcio (c. 1550-1070 a. C.). Para tanto, discutiremos as práticas mortuárias de diversos setores das populações dessas regiões, explorando seus variados aspectos. Partiremos de um debate teórico, seguindo para uma apresentação breve das práticas mortuárias da época, no Egito e na Núbia, posteriormente focando no exemplo dos enterramentos na região de Debeira na Baixa Núbia, com fins de testar a aplicabilidade do conceito de emaranhamento segundo a cultura material.

ABSTRACT: This paper aims to discuss the use of the concept of cultural entanglement in the archaeology of ancient Africa from the analysis on the cemeteries of Lower Nubia (part of modern Sudan) during the New Egyptian Kingdom (c 1550-1370 BC). We will discuss mortuary practices of several sectors of the population from these regions, exploring its multiples aspects. We start with a theoretical discussion, establishing a brief description of mortuary practices both in Egypt and Nubia of that age, furthermore focusing on the examples of tombs and burials at Debeira in Low Nubia, in order to test the applicability of the concept of cultural entanglement from the material culture.

1 Os autores são gratos a Thiago Mota, pelo convite. Agradecemos também ao Prof. Dr. Antonio Brancaglion Jr. (Museu Nacional, UFRJ), pela leitura e avaliação, a Fábio Frizzo (UFF), pelas críticas, que muito contribuíram para iluminar alguns aspectos da discussão aqui apresentada, e ao Prof. Barry Kemp (University of Cambridge), por ter discutido com um dos autores este tema e pelas indicações.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueologia funerária. Emaranhamento cultural. Egito. Núbia.
KEYWORDS: Funerary Archaeology. Cultural Entanglement. Egypt; Nubia.

I. INTRODUÇÃO

Em 1965, o arqueólogo suíço Charles Bonnet, ao exprimir seu interesse pela antiguidade da região ao sul do Egito, no Sudão, teve que ouvir das pessoas em seu redor: “Você está desperdiçando o seu tempo. Não há nada no Sudão. Está tudo no Egito”⁴.

Por muito tempo, herdando séculos de trilhas imperialistas e orientalistas, disciplinas como Arqueologia e História se viram imersas em discussões permeadas por valores, anseios e truísmos, que refletiam as condições sociais da ciência europeia ocidental (PRATT, 1999; SAID, 2007). Nas últimas décadas, entretanto, novas epistemologias floresceram, respaldadas em outras formas políticas e teóricas de pensar, emanadas por novos locais em contato com os saberes globais do ocidente (MIGNOLO, 2003), desafiando as amarras percebidas pela visão acadêmica ocidental corrente, eclodindo em perspectivas ditas *pós-coloniais*.

Em Arqueologia, a teoria pós-colonial trouxe importantes avanços para o pensamento e a prática dos arqueólogos, que passaram a enxergar importantes elementos na dinâmica cultural de contextos antes silenciados, seja pela dificuldade de identificação de vestígios no registro arqueológico, ou pela ineficiência, consciente ou não, em retirar da cultura material informações sobre grupos historicamente subalternizados, como, por exemplo, grupos africanos cativos (SYMANSKI e SOUZA, 2007).

Como uma vertente do *pós-processualismo*⁵, na medida em que enfatiza a pluralidade de expressões humanas em contextos coloniais de forma menos científica, a Arqueologia Pós-colonial se associa cada vez mais às vertentes do pensamento crítico (WILKIE and BARTOY, 2000). Dessa forma, a Arqueologia se torna um instrumento de emancipação de grupos subalternos, dando voz e ação às pessoas que interagem no processo de construção de significados e interpretação do registro arqueológico (GOS-

2 Mestrando em Arqueologia pelo Museu Nacional/UFRJ. Pesquisador do Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional e integrante do Neferhotep Project – Missão Arqueológica Internacional em Luxor, Egito. E-mail: lemosrennan@ufrj.br.

3 Mestrando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é pesquisador associado do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEAB/UDESC. E-mail: fabioamorimvieira@gmail.com.

4 Tradução nossa das entrevistas de Charles Bonnet aos periódicos The Telegraph e National Geographic. <<http://www.telegraph.co.uk/expat/expatnews/7359709/Former-Swiss-wine-grower-uncovers-Sudans-ancient-roots.html>> e <<http://ngm.nationalgeographic.com/print/2008/02/black-pharaohs/robert-draper-text>>.

5 Corrente teórica que surgiu a partir dos anos 1980 em Arqueologia como crítica à ortodoxia processual. Engloba uma série de posturas interpretativas, como o neo-marxismo, o estruturalismo, o feminismo, a fenomenologia etc. (SHANKS, 2009).

DEN, 2012; HODDER, 2008; PYBURN, 2007; LIMA, 2013; SHACKLE, 2011).

O pós-colonialismo em Arqueologia, assim, lida fortemente com o descompasso entre a igualdade e a pluralidade, entre a unidade global e as especificidades locais que, muitas vezes, permanecem isoladas e silenciadas. Com viés fortemente político, os arqueólogos pós-coloniais enfatizaram bastante essas vozes dissonantes regionais (GOSDEN, 2001). No caso do Egito antigo e de sua expansão imperial durante o Reino Novo na Ásia e na Núbia (parte do atual Sudão), o caso é um pouco diferente. A Egiptologia frequentemente se mantém distante dos avanços e contribuições da Arqueologia Pós-colonial⁶. Cabe ainda ressaltar que, no caso da Egiptologia, essa distância que ainda fortemente se mantém em relação às contribuições da teoria pós-colonial se dá devido ao passado imperialista que marcou a disciplina – da mesma forma que a Antropologia (VAN DOMMELEN, 2006) –, com a exploração desenfreada de sítios e monumentos cujos registros hoje são vistos nas vitrines dos museus europeus. Ainda hoje, a prática arqueológica no Egito apresenta claros ranços orientalistas, por mais que se possa encontrar hoje em dia egípcios tomando a frente da interpretação e proteção do patrimônio arqueológico (HANNA 2013; IKRAM and HANNA, 2013).

No que tange aos estudos dos contatos entre o Egito faraônico e os povos estrangeiros, mais precisamente em relação aos seus vizinhos ao sul, no continente africano, novos quadros de análise se fazem absolutamente importantes posto que ainda predomina o uso do conceito de egípcianização na literatura especializada recente (FISHER et al., 2012; DE SOUZA, 2012; FRIZZO, 2010). Emergente em escritos de Egiptologia do começo do século XX, o termo apareceu no sentido de explicar a diminuição “repentina” de cultura material nativa na Núbia do Reino Novo (VAN PELT, 2013, p. 524). Daí em diante, foi amplamente utilizado como ferramenta conceitual pelos egiptólogos e aplicado a diferentes contextos expansionistas egípcios. O conceito de egípcianização parte de um pressuposto egípcocêntrico que valoriza a cultura egípcia em detrimento das demais, consideradas bárbaras, não civilizadas. Nessa perspectiva, claramente ligada ao passado orientalista e eurocêntrico da disciplina, o Egito seria o responsável por levar o progresso, a história e a cultura aos outros povos africanos (VAN PELT, 2013; VIEIRA, 2013).

Mesmo que com o tempo o sentido do conceito de egípcianização

⁶ Como exceções a essa regra, podemos citar os trabalhos de W. Paul van Pelt (2013) e Neil Spencer (2014) e, no Brasil, os de Marcia Severina Vasques (2014), Pedro Luiz von Seehausen (2014) e Fábio Amorim Vieira (2014), mesmo que esses não lidem diretamente com as categorias de hibridização e emaranhamento. Nesse sentido, a crescente Egiptologia brasileira se mostra novamente capaz de oferecer grandes contribuições à Egiptologia mundial, na medida em que vem trazendo essas e outras contribuições teóricas ao debate. Aí reside o grande potencial de nossa Egiptologia (LEMOS, 2014a).

tenha se tornado mais maleável, incorporando noções de resistência por parte dos núbios na adoção de costumes egípcios, ou tenha englobado alguma percepção de representações e costumes núbios (e estrangeiros no geral) no seio da sociedade egípcia (VIEIRA, 2014), os problemas continuam grandes, mascarando realidades e limitando possibilidades interpretativas. W. P. van Pelt, baseando-se em Webster (2001), diz:

o modelo se recusa a examinar a diversidade e a aculturação em níveis variados nos grupos culturais (p. ex., em termos de classe social, gênero e idade), e não permite que se dê conta do fenômeno da transculturação, a partir da qual a cultura material egípcianizada poderia ser retrabalhada em um novo quadro local (VAN PELT, 2013, p. 531).

Com base no que van Pelt chama de “aculturação em níveis variados”, podemos perceber afinidades com o que Stockhammer percebe como níveis de emaranhamento, ao propor outra delimitação epistemológica para o fenômeno da hibridização, amplamente difundido pelo trabalho de Bhabha (1998), focando nas entidades éticas e no espaço liminar definido eticamente. Assim, a hibridização deixa de ser entendida estritamente como “modo de apropriação e resistência” (BHABHA, 1998, p. 174) e passa a ser entendida mais amplamente como processos gradativos de emaranhamento, identificáveis pela observação dos processos de apropriação, objetivização, incorporação e transformação, todos eles intrincados e ocorrendo simultaneamente (STOCKHAMMER, 2012a, p. 48). Tais níveis de emaranhamento entre duas categorias éticas, como duas culturas arqueológicas, acontecem devido ao potencial criativo dos espaços liminares, enfatizando a agência humana e recusando as conotações biológicas e políticas da teoria de Bhabha sobre hibridização (STOCKHAMMER, 2012a; 2013).

Dessa forma, em espaços de encontro, diversos processos de emaranhamento podem ocorrer porque

todo o potencial criativo dos espaços liminares são primeiramente investidos na criação de novas práticas conectadas a objetos. O contexto é criado, não o objeto. No momento do encontro, nós não acionamos uma mudança no objeto, mas o objeto nos muda. Simplesmente a sua presença material muda as percepções do espaço social e dos movimentos (STOCKHAMMER, 2012a, p. 50).

Isso indica uma virada prática da Arqueologia (VAN DOMMELEN, 2006, p. 119; STOCKHAMMER, 2012b), ou seja: a ênfase nas práticas sociais conectadas aos objetos e na criatividade humana que se materializa nas percepções da própria materialidade ou nos próprios objetos (STOCKHAMMER, 2012b, p. 32).

Com ênfase na prática social, abre-se um leque de possibilida-

des no sentido de enxergar as relações sociais e as práticas cotidianas das pessoas no passado tendo como base os objetos; de enxergar, em suma, a agência humana e a criatividade exercida pelos estímulos que vêm de fora. Isso leva à percepção de que o ser humano nunca é passivo em relação ao que lhe é imposto ou ao que simplesmente se apresenta como novo. Ele sempre pode manipular as estruturas que impõem limites e exercer, até certo ponto, sua vontade e criatividade, fazer escolhas [de acordo com os habitus de classe e as distinções sociais estabelecidas com base neles, segundo Bourdieu (2007)], e gerar, com isso, inovações que se expressam em novas práticas e/ou novos objetos.

Como se pode notar, o grande problema do emprego do termo egípcianização é negligenciar a diversidade social, seja em suas manifestações criativas que geram emaranhamentos relacionais e materiais em contextos de interação, seja nas distinções entre os grupos sociais em termos socioeconômicos.

Quanto a isto, é comum encontrar na literatura egiptológica certa noção monolítica de cultura, que desconsidera a maior parte iletrada da população em todas as épocas da história egípcia antiga. Isso pode ser de alguma forma justificado pela falta de registros relacionados aos mais pobres (BAINES and LACOVARA, 2002) e ao conhecido “problema da tumba”, isto é: “a preocupação com as tumbas monumentais de indivíduos da elite, à custa de acessar a extensão completa do comportamento mortuário em cemitérios egípcios” (RICHARDS, 2005, p. 49). Este quadro atualmente vem sendo gradativamente alterado, com maior atenção sendo prestada aos cemitérios da mal denominada “não elite”, seja pela análise de relatórios de escavação antigos (GOULDING, 2013) ou pela escavação propriamente dita de novos sítios, o que mostra o grande potencial da cultura material egípcia para o estudo dos grupos mais pobres (KEMP *et al.*, 2013; DABBS, ROSE and ZABECKI, 2014; LEMOS, 2014c), ainda que persista a dificuldade em perceber as distinções sociais do contexto. Isso faz, por exemplo, com que Grajetzki (2003: *passim*), muitas vezes, generalize costumes funerários adotados pela elite egípcia para todos os setores da sociedade, e que Goulding (2013, p. 35) afirme que as práticas funerárias da “não elite” refletem aquelas adotadas pela elite, numa pretensa hegemonia que ignora por completo a criatividade e a agência dos setores iletrados e pobres da sociedade na produção, utilização e consumo de objetos funerários (*cf.* MILLER, 1987). Esse tipo de abordagem é levada à Núbia, fazendo com que os pesquisadores deem pouca atenção aos fluxos de egípcianização, teoricamente atuando em contextos relacionados aos mais pobres (VAN PELT, 2013, p. 530).

Para que sejam minimizados esses problemas teóricos e práticos na abordagem do material arqueológico em áreas de contato cultural entre o Egito e a Núbia, é preciso que se fuja, segundo van Pelt, da camisa de

força da história egípcia na região (VAN PELT, 2013, p. 531). Isso já vem sendo feito e hoje em dia já se fala mais amplamente de uma Nubiologia, disciplina paralela à Egiptologia, e de se fazer uma história da Núbia fora da sombra da história do Egito (SMITH, 2014). Tipicamente, a maioria dos arqueólogos que escava no atual Sudão tem formação em Egiptologia, mas o quadro vem mudando também em campo, com cada vez mais profissionais vindo de áreas de formação diversas, o que contribui para que o foco recaia cada vez mais sobre as culturas nativas sudanesas em sua grande complexidade (WELSBY, 2004, p. 12). Autores como Smith (1998), que interpretaram as interações entre o Egito e a Núbia em termos de aculturação (no caso de Smith, não de forma simplista, entretanto; mas admitindo um jogo de interesses de elites que aceitavam “se aculturar” para obter benefícios), hoje em dia guinaram suas interpretações para a complexidade dos processos de apropriação, objetivização, incorporação e transformação, que levam a emaranhamentos relacionais, com respaldo na “fusão e reinterpretação de elementos egípcios e núbios”, que levam a uma sociedade mais heterogênea (SMITH, 2014, p. 3; SMITH and BUZON, 2014).

Levando em consideração todas essas questões, passemos agora à aplicação dos pressupostos teóricos pós-coloniais à cultura material funerária egípcia e núbia para testar a operacionalização do conceito de emaranhamento cultural e suas contribuições práticas ao estabelecimento de interpretações mais complexas. Antes disso, entretanto, tracemos um breve panorama das práticas mortuárias no Egito e na Núbia durante o Reino Novo para entendermos melhor esse contexto de interações.

2. PRÁTICAS MORTUÁRIAS NO EGITO E NA NÚBIA DURANTE O REINO NOVO: PANORAMA HISTÓRICO E CULTURA MATERIAL

O Reino Novo (c. 1550-1070 a. C.) foi uma época de abertura cultural, o que se iniciou desde a dominação dos hicsos, estrangeiros asiáticos que ocuparam o Delta do Nilo por aproximadamente 200 anos. Este processo foi aos poucos sendo intensificado no estabelecimento de trocas comerciais entre o Delta e o Alto Egito, e também a Núbia. Com a expulsão dos hicsos e o advento do Reino Novo sob a nascente XVIII dinastia faraônica, criou-se uma cultura mais aberta à diversidade étnica.

O cosmo egípcio não poderia mais ignorar a presença de estrangeiros e outras concepções e práticas culturais diferentes das suas. Isso foi intensificado com a cultura imperialista na Ásia e na Núbia. Documentos textuais como o Grande Hino ao Aton atestam que, apesar das diferenças étnicas e biológicas, o cosmo engloba uma grande pluralidade de povos⁷:

⁷No caso específico de Amarna, o Grande Hino ao Aton expressa a nova visão de mundo

Incontáveis são as coisas que tu fizeste, mesmo que sejam misteriosas às faces humanas, ó deus único, não havendo outro igual. Sozinho, tu criaste a terra de acordo com os teus desígnios: as pessoas, os animais pequenos e grandes, todas as coisas que estão na terra, que caminham sobre patas, que levantam voo com suas asas. Os países estrangeiros de Kharu (Síria-Palestina) e Kush (Núbia), a terra do Egito. Tu colocas cada homem em seu lugar, tu fazes o que lhes é necessário, cada um tendo a sua comida e seu tempo de vida. Seus idiomas diferem, assim como sua natureza. Suas peles são distintas, pois tu fizeste os estrangeiros diferentes. Tu fazes a inundação que vem do mundo inferior, e tu a trazes para onde queres, para fazer com que as pessoas vivam, já que as fizeste para si mesmo, senhor de tudo, enfadado com eles, senhor de todas as terras, que para elas se levanta, ó Aton do dia, cuja imponência é grande! (...) Quão eficazes são os teus planos, ó senhor da eternidade! Uma inundação no céu para os estrangeiros e todos os rebanhos que andam sobre patas; uma inundação que vem do mundo inferior para as Terras Lavradas (Egito), enquanto os teus raios nutrem todos os campos: quando tu brilhas eles vivem e florescem para ti (*apud* LEMOS, 2014b).

Esse contexto de crescente diversidade tornou possível uma série de mudanças estruturais na cultura egípcia faraônica, sendo as maiores delas a diversidade social e a emergência do indivíduo durante o período de Amarna (LEMOS, 2014b)⁸. A dominação da Núbia, por exemplo, trouxe reflexos para a cultura egípcia. Durante o Reino Novo, a Baixa Núbia foi vista pelos egiptólogos como uma extensão do Egito, que exercia na região domínio econômico e social. Culturalmente, entretanto, o contexto era bastante dinâmico, o que pode ser percebido na cultura material. Elementos egípcios eram ressignificados, adaptados a contextos diversos. Assim, surgiam novas características, mostrando a complexidade e o caráter próprio da cultura popular.

Essa dinâmica e essa complexidade não foram exploradas pela Egiptologia, que, desde os seus primórdios, se baseou em informações provenientes do seio da elite para inferir informações acerca das classes populares. Seja pelo caráter dos dados disponíveis, ou mesmo por depreciação da diversidade social – sempre dissipada quando encontrada pela Europa imperialista em outras regiões.

No que concerne às práticas funerárias dos egípcios antigos

trazida pelo faraó Akhenaton como uma alternativa à sociedade a cada vez mais crescente diversidade social e cultural no Egito durante o período de Amarna (LEMOS, 2014b).

8 Para um contraponto, ver: ASSMANN, 2003; CARDOSO, 2005.

durante a época de mudanças do Reino Novo, é comum considerar dois períodos distintos: do final do Segundo Período Intermediário até Ramsés II; e do reinado deste último até o fim do Reino Novo (GRAJETZKI, 2003). Enterramentos da XVIII dinastia incluem diversos objetos, inclusive de uso cotidiano [não se explica de forma razoável, entretanto, a fronteira entre o que é ritual e o que é de uso cotidiano; uma boa dose de teoria resolveria o problema (BELL, 1992)]. Isso faz com que sejam classificadas duas categorias distintas de objetos associados a enterramentos: objetos confeccionados exclusivamente para a tumba e objetos de uso cotidiano, associados à tumba (RICHARDS, 2005, p. 85). Segundo Grajetzki, a partir de Ramsés II, os objetos sepultados com as pessoas reduziram-se ao que era essencial ou a objetos produzidos especificamente para serem sepultados (novamente a fronteira entre ritual/cotidiano não é explicada). O problema é que essas mudanças são baseadas majoritariamente no que se conhece sobre os costumes e práticas funerárias da elite, o que levaria o pesquisador a fazer inferências sobre as classes populares, sem considerar seu espaço social (BOURDIEU, 2007) na sociedade e na cultura egípcias. Os dados disponíveis sobre as práticas funerárias das pessoas comuns são, no geral, escassos e o que se tem disponível são contextos isolados de várias regiões do Egito, o que não seria suficiente para estabelecer generalizações capazes de explicar os fenômenos sociais e culturais identificados (GRAJETZKI, 2003; KEMP *et al.*, 2013).

O problema da não documentação das camadas populares é recorrente na literatura egiptológica. Especificamente, quanto aos costumes funerários das camadas menos abastadas da população, poucos são os cemitérios completos a serem explorados – e a isto soma-se a falta de interesse da Egiptologia sobre o tema. Enquanto a arqueologia pós-processual e os estudos pós-coloniais há muito já vêm nos alertando para a agência e vocalidade das classes subalternas, a Egiptologia talvez tenha se mantido à sombra desse debate, havendo, no entanto, exceções (MESKELL, 1998).

Como dito anteriormente, essa visão egípcocêntrica foi transferida para as colônias egípcias, sendo a Baixa Núbia (região entre a primeira e a segunda catarata do rio Nilo, atualmente submersa pelas águas do Lago Nasser), por excelência, o espaço onde a egípcianização se desenvolveu em mais larga escala.

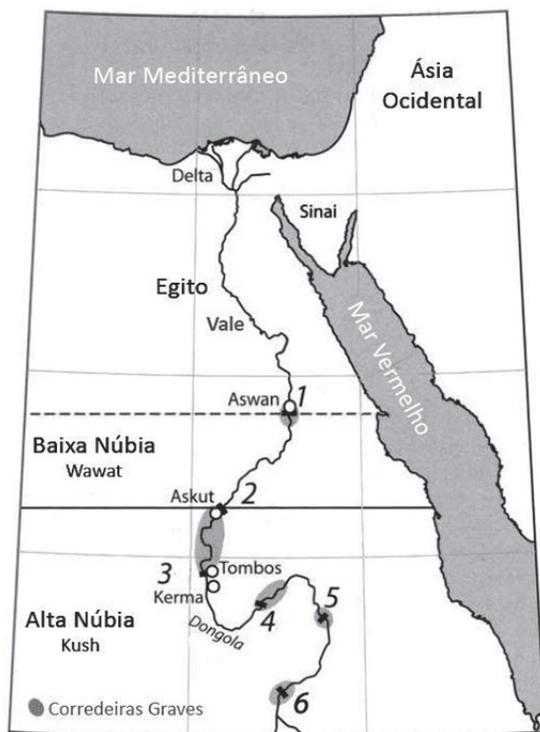
Muito do nosso conhecimento sobre as interações no nordeste da África advém de dados egípcios, como as cenas pintadas em Deir el-Bahri, registrando a expedição de Hatshepsut às terras de Punt, ou a tumba do vice-rei de Kush, Huy, sob o reinado de Tutankhamon, onde são vistas magníficas cenas que registram nobres núbios vindo ao Egito trazendo tributos ao faraó. Todos esses relatos egípcios sobre os povos africanos são representações intencionalmente construídas, conscientemente estereo-

tipadas, com fins políticos ou como estratégias na construção de fronteiras étnicas (BARTH, 2011; VAN PELT, 2013; VIEIRA, 2014).

Seguindo o conselho de van Pelt (2013) e outros, na tentativa de escapar das amarras egípcias, ao estudarmos as interações culturais entre o Egito e a Núbia, Figura 1, é interessante que façamos um exercício de percepção dessa história por parte dos núbios. Tal como aponta Fisher, Morkot (2000) faz um resumo disto:

durante o Reino Antigo, os reis foram à Baixa Núbia para erradicar pessoas; durante o Reino Médio, eles tentaram conquistá-las; durante o Reino Novo, tentaram absorvê-las à população egípcia enquanto se beneficiavam dos seus recursos (MORKOT *apud* FISHER, 2012, p. 33).

Figura 1: Mapa do rio Nilo cortando o Egito e a Núbia. Os números correspondem às cataratas. Adaptação do mapa presente em Smith (2003, p. 3).



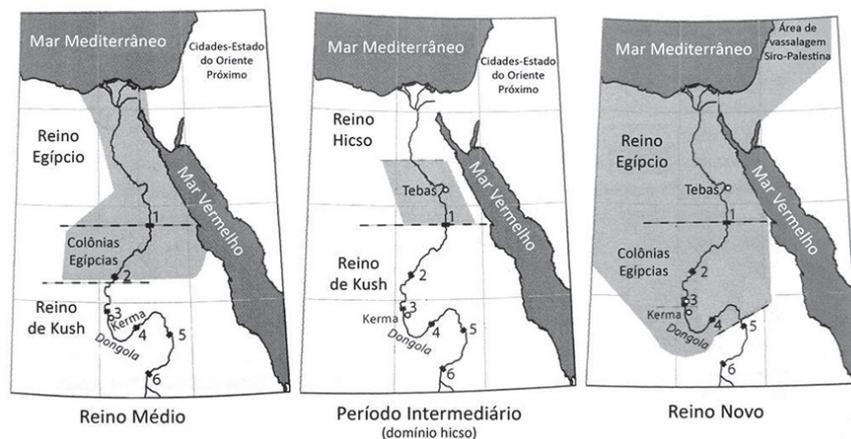
A expansão egípcia na Núbia começou na primeira dinastia, durante o Reino Antigo, quando os egípcios deram os primeiros passos no estabelecimento de assentamentos na região (Figura 2). A construção de

grandes monumentos como as pirâmides fez necessária uma ampla logística para realizar expedições para locais longínquos com o intuito de abrir pedreiras. No Reino Médio, essa experiência logística foi utilizada para o estabelecimento de vias e guarnições militares na região da Baixa Núbia (KEMP, 2006, p. 231). Essas instalações militares se desenvolveram ainda no curso do Reino Médio e, posteriormente, no Reino Novo, em grandes fortalezas, verdadeiros assentamentos que demandavam uma série de atividades administrativas (KEMP, 2006, p. 241).

No alvorecer do Reino Novo, após a perda de hegemonia sobre essas localidades, a Baixa Núbia foi novamente conquistada e, a partir de Tutmés III, a fronteira sul do Egito se estendeu até Kurgus, na Alta Núbia (WELSBY, 2004; FISHER, 2012; SÄVE-SÖDERBERGH, 1991). A partir da XVIII dinastia, identifica-se grande abundância de cerâmica egípcia na Baixa Núbia, com o quase desaparecimento de tradições locais anteriores de tipo Grupo-C e Pan-tumular. Combinando-se a isto, constata-se a adoção ampla de costumes funerários egípcios por toda a região: os corpos não são mais posicionados flexionados para a esquerda ou direita, mas sim estendidos e acompanhados de cerâmica egípcia e outros tipos de objetos tipicamente associados às práticas mortuárias e concepções egípcias. Isso levou à constatação, por parte dos egiptólogos, de uma quase total egipcionização da Baixa Núbia durante o Reino Novo (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 9-10), algo que o presente artigo questiona ao debruçar-se sobre a realidade dinâmica da região.

Figura 2: Mapa do controle político egípcio durante o Reino Médio (XI à XII dinastia), Período Intermediário de domínio hicsu, e Reino Novo.

As áreas acinzentadas correspondem ao poder egípcio em cada estágio. Adaptação do mapa presente em Smith (2003, p. 57).



3. AVALIANDO O EMARANHAMENTO CULTURAL NA BAIXA NÚBIA DURANTE O REINO NOVO: AS TUMBAS DOS PRÍNCIPES DE TEH-KHET E O CEMITÉRIO DE FADRUS, EM DEBEIRA

Um dos problemas gerais da egípcianização da Baixa Núbia é considerar o fenômeno como agindo avassaladoramente sobre aquela região e seus habitantes. Pelo contrário, alguns estudos mostraram como as elites locais utilizaram-se da cultura material e dos símbolos egípcios para conseguir benefícios junto ao império expansionista do Reino Novo (VAN PELT, 2013, p. 530). Mesmo que tenha havido, por parte do império, uma política evidente de dominação simbólica (BOURDIEU, 2012, p. 10-15), com a educação de jovens príncipes núbios em território egípcio, a cultura material funerária desses príncipes na Baixa Núbia se mostra mais complexa.

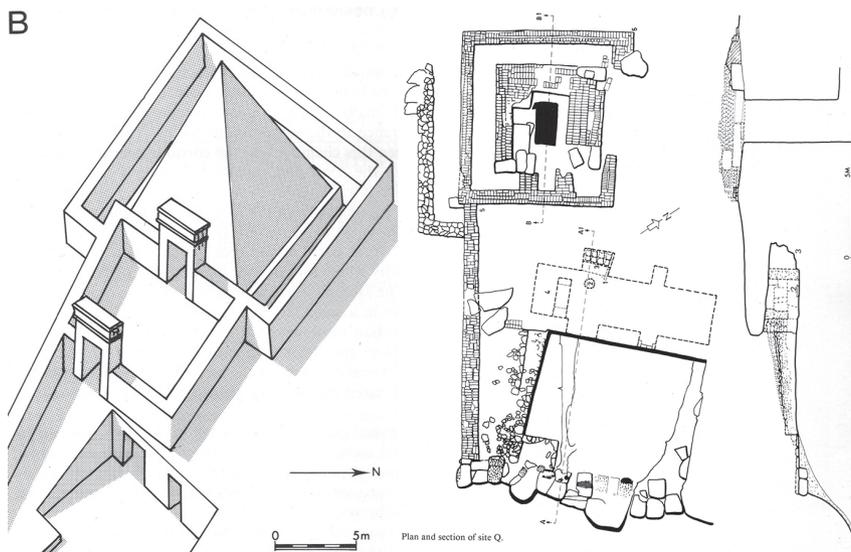
A administração egípcia na Baixa Núbia tinha por base a figura do vice-rei⁹ de Kush, título que, a partir de Tutmés IV, tornou-se “Filho Real de Kush” (FISHER, 2012, p. 25; CARDOSO, 2009, p. 4). A ele reportavam-se os príncipes da região. Os principados mais importantes administrativamente eram os de Kuban, Toshka e Debeira (FISHER, 2012, p. 25). Havia outros principados menores, que conhecemos pelas tumbas de seus governantes locais. Na região de Debeira, antigo principado de Teh-khet, foram encontradas as tumbas de alguns desses príncipes, como, por exemplo, as tumbas dos irmãos Djehutyhotep e Amenemhat. A tumba do primeiro apresenta pinturas que vão de acordo com o cânone egípcio e a de Amenemhat se assemelha às tumbas de Deir el-Medina do Reino Novo (Figura 3) (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 187; LACOVARA and KNOBLAUCH, 2012, p. 150). Outros registros podem ser empregados para ajudar no estudo dessas tumbas de Teh-khet, como, por exemplo, a estela B4 de Amenemhat, “o escriba, bravo líder de Wawat” (sS Hpr qn m wAwAt), a apresentar a típica cena de oferendas e inscrições que seguem fórmulas egípcias (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 194-195), em cujo início se pode ler:

uma oferenda que o rei faz a Horus, Senhor de Buhen, o Grande Deus, Senhor das Terras do Sul, e à Hathor, Senhora de Ibshek, Senhora do céu, e a todos os deuses e deusas que estão no sul. Que eles deem milhares de pães, cerveja, gado, aves, alabastro, roupas, incenso, unguento, oferendas, provisões (...) milhares de coisas boas e puras” (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 195-196).

O texto está de acordo com as milhares de inscrições conhecidas de estelas votivas de Tebas, Abydos, Amarna e outros sítios no Egito. O

⁹ Diante da reconquista egípcia a partir do Reino Novo, coube ao controle político do Egito sobre os territórios estrangeiros criar figuras de governo que comandassem politicamente essas regiões, sob o serviço faraônico (BRISAUD, 1978: 109; GIORDANI, 2010: 131).

Figura 3: reconstrução, plano e seção da tumba de Amenemhat , príncipe de Teh-khet (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 187; pl. 45)



título de Amenemhat, “escriva” (sS), está também de acordo com a cultura material encontrada em sua tumba: paletas de escriba em miniatura feitas de “marfim” e xisto, com inscrição do nome “Pa-itsy”, os títulos de “Príncipe de Teh-khet” e “escriva” (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 190). Foram encontrados também na tumba de Amenemhat três caixões (dois dos quais mumiformes), um deles contendo hieróglifos amarelos e a figura de Anúbis em fundo preto; máscaras funerárias, selos; vasos canopos (Figura 4). Em um dos caixões, pertencente ao enterramento D, na camada 3, encontrou-se um selo com o nome de Menkheperre (Tutmés III). Também foi recuperado um anel com o nome de Nebmaatre (Amenhotep III) (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 188). Para Lacovara e Knoblauch, a “concepção e a performance do ritual mortuário desempenhado na tumba eram puramente egípcio” (LACOVARA and KNOBLAUCH, 2012, p. 150).

Teoricamente, essa cultura material indica uma total assimilação dos costumes e crenças egípcios. Uma crítica que pode ser feita a esse tipo de interpretação é justamente o fato de ignorar o habitus, as disposições estruturais interiorizadas. Por mais que isso possa ser de fato minimizado com a educação de jovens príncipes núbios no Egito, de todo modo deve observar com cuidado esta questão¹⁰.

10 Essa crítica se estende igualmente às interpretações baseadas no emaranhamento cultural,

Figura 4: Fragmentos de caixões da tumba de Amenemhat (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 54)

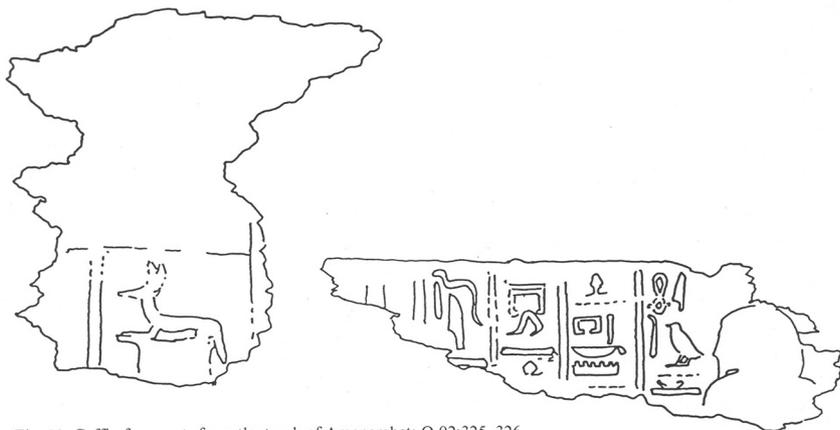


Fig. 11. Coffin fragments from the tomb of Amenemhat: Q 02:325–326.

W. P. van Pelt critica Barry Kemp por considerar a cena que representa príncipes núbios trazendo tributos para Tutankhamon na tumba de Huy em Tebas como uma representação de “integração cultural” (KEMP, 2006, p. 36). Levando a sério a operacionalização do conceito de emaranhamento, gerado pela criatividade das pessoas e potencializado em espaços liminares de interação cultural, van Pelt discorda e afirma que se trata, na verdade, de uma representação de “pessoas que desenvolveram uma identidade culturalmente emaranhada” (VAN PELT, 2013, p. 535), associando, como ele diz, identidade local e uma identidade relativa ao ambiente colonial. Mas mais do que isto: interpretando, através de seu *habitus* (núbio e da elite), novos estímulos culturais. Isso significa levar mais a sério o papel das estruturas sociais (via *habitus*), algo não desenvolvido em todo o seu potencial por Stockhammer (2012) e van Pelt (2013).

Enterramentos em cemitérios são considerados amplamente em Arqueologia como expressões de relações de poder e refletem, entre outras coisas, a organização dos vivos. Mas mais que isto, são parte integrante das relações sociais (CHAPMAN, 2003; PARKER PEARSON, 2000; LANERI, 2011). Considerar as tumbas dos príncipes de Teh-khet então como expressões dessas relações emaranhadas nas quais estavam inseridos, de um lado na própria Núbia, de outro, no Egito, permite-nos interpretar de forma mais densa essa cultura material, transcender o reducionismo de perspectivas de dominação e subordinação, presentes no conceito de egípcianização.

que enfatizam sobremaneira a agência e as escolhas individuais, esquecendo-se da ação estrutural nos corpos dos mesmos indivíduos e das relações de dependência entre humanos e coisas (HODDER, 2012).

Tratando-se do exemplo de Hekanefér, príncipe de Miam (VAN PELT, 2013, p. 537)¹¹, a simples constatação da modelagem da tumba em moldes egípcios já mostra a renegociação de estratégias para o pós-morte. Além disso, o fato de as elites núbias terem tomado para si vestimentas, adornos e outros objetos egípcios – identificáveis tanto nas representações de núbios no Egito, como no caso de Hekanefér na tumba de Huy, quanto na cultura material escavada, como os objetos encontrados na tumba de Amenemhat – não significa estritamente egípcianização ou “integração cultural”. Ao contrário, essa adoção de novos objetos reflete emaranhamentos relacionais, ponto de partida para o “novo”, a criativa incorporação de novos elementos ao *habitus*. Esses novos elementos, representados em objetos emaranhados, expressam novas práticas sociais e outros objetivos diferentes daqueles que podemos encontrar em contexto tipicamente egípcio, tal como as tumbas tebanas.

Nesse sentido, tendo o emaranhamento cultural como conceito chave, o exemplo que demos da tumba de Amenemhat e outros príncipes de Teh-khet nos sugere que não se deve falar de egípcianização, mas de negociações de identidades étnicas, de criatividade na apropriação e reinterpretção de objetos, gerando emaranhamentos que representam novas práticas sociais e incorporação de novos elementos às estruturas via *habitus*, variando igualmente no seio da própria sociedade, de acordo com distinções de classe.

A Baixa Núbia é uma das regiões do mundo mais bem documentadas arqueologicamente. Isto se deu largamente devido às campanhas de salvamento capitaneadas pela UNESCO quando da construção da grande barragem de Aswan. A grande maioria dos monumentos foi salva e transplantada para outras localidades – seja nas proximidades, no museu de Karthoum ou no Metropolitan Museum de Nova York. Arqueologicamente, muitos sítios foram escavados e bem documentados (SÄVE-SÖDERBERGH, 1984), entre os quais as tumbas dos príncipes de Teh-khet.

Esse contexto de escavações expõe o maior problema da Arqueologia da Baixa Núbia: diferentemente de outras regiões, os pesquisadores dispõem de um corpus fechado de dados que não mudará, visto que os sítios arqueológicos estão hoje em dia submersos pelas águas do Lago Nasser. Outro problema é que, mesmo que disponhamos de volume razoável de informações sobre a Baixa Núbia, temos que lidar com a escassez de dados em relatórios de escavação e informações não publicadas sobre alguns sítios. Além disso, há que se ter em mente que o registro arqueológico é incompleto, pois não dispomos dos assentamentos e não temos como fazer algumas inferências acerca de alguns tipos de objetos (VAN

¹¹ Este exemplo aparece amplamente na literatura especializada sobre estrangeiros no Egito do Reino Novo. Por exemplo em LACOVARA and KNOBLAUCH, 2012, p. 150-151.

PELT, 2013: 533-534), o que não representa uma exclusividade da Baixa Núbia: acontece o mesmo em quase todo o Egito, sendo a grande exceção Tell el-Amarna (LE MOS, 2014b).

A partir da dominação egípcia do Reino Novo, a grande questão a ser enfrentada envolve a sorte das populações nativas que ocupavam anteriormente a região. O que antes se viu como egipcianização completa, aculturação das populações Grupo-C e Pan-tumular, hoje começa a ser problematizado. Assim, torna-se muito importante a observação de detalhes antes ignorados no processo de construção de interpretações do registro arqueológico. A Arqueologia têm se conscientizado cada vez mais do equívoco em falar de uma total egipcianização da Baixa Núbia. Dessa maneira, faz-se crucial o olhar para a presença egípcia na região em termos gradativos, dando ênfase tanto à agência humana, quanto à agência dos objetos (VAN PELT, 2013, p. 541)¹².

Na Baixa Núbia, práticas indígenas parecem ter sobrevivido até pelo menos meados da XVIII dinastia. Somente no fim desta dinastia é que se observa quase total presença de artefatos egípcios em contextos funerários (EDWARDS, 2004, p. 107). Muitos cemitérios apresentam enterramentos bastante influenciados por costumes egípcios, adotados de várias formas. Entretanto, segundo Edwards,

algumas comparações mais generalizadas com o que foram consideradas normas 'egípcias' podem ser problemáticas, pois falham em ressaltar como as práticas mortuárias egípcias mudaram durante o Reino Novo, assim como as tendências em se estudar enterramentos de alto status no Egito (EDWARDS, 2004, p. 107).

O autor explicita novamente os problemas da generalização inadequada que não leva em conta os diversos setores da sociedade: o estudo das tumbas dos príncipes núbios não pode ser representativo da suposta egipcianização da Núbia, uma vez que estas tumbas, muito além de expressarem uma suposta egipcianização, sugerem emaranhamento. Edwards ainda vai além ao levantar a questão da diacronia e transformações culturais, que devem sempre ser levadas em conta na análise e identificação de níveis de emaranhamento cultural.

Na mesma região de Debeira, nas proximidades das tumbas dos antigos príncipes de Teh-khet, encontra-se o cemitério de Fadrus (Figura

12 Segundo W. Paul van Pelt (2013, p. 541), a adoção de objetos egípcios em contextos núbios não necessariamente requer a presença de humanos egípcios no local. Os objetos podem desempenhar papel ativo nos processos criativos gerados em contexto de emaranhamento cultural. Essa postura está de acordo com Stockhammer (2012a) no sentido de uma virada prática, sob influência de Bruno Latour e sua ANT (actor-network theory) (LATOUR, 2012).

5) (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 61; LACOVARA and KNOBLAUCH, 2012, p. 149; VAN PELT, 2013, p. 539; TÖRÖK, 2009, p. 274-280; EDWARDS, 2004, p. 107; SMITH, 2014, p. 3). Trata-se do maior cemitério do Reino Novo na Baixa Núbia, datado da XVIII dinastia até o reinado Amenhotep III. Os arqueólogos prepararam um grande e detalhado relatório de seus enterramentos e objetos (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991). Como forma de identificar a hierarquização social nos enterramentos, foi adotado como critério considerar a quantidade e a qualidade dos objetos associados. Assim, foram criados cinco perfis: 1) as tumbas mais pobres com o corpo colocado num fosso não tão profundo, sem objetos associados; 2) corpo depositado com alguns vasos de cerâmica associados; 3) corpo depositado em uma “tumba-fosso” rasa, com câmara e caixão de madeira; 4) corpo depositado em fosso raso com câmara lateral fechada por um muro de tijolos de barro, com muitos vasos de cerâmica associados; e 5) enterramentos mais abastados numa câmara fechada de tijolos com chão revestido de argila, podendo haver artefatos associados, como, por exemplo, máscaras estudacas, adagas e machados de bronze¹³ (GRAJETZKI, 2003, p. 74-76; SÄVE-SÖDERBERGH, 1991).

A interpretação corrente do cemitério de Fadrus pode ser resumida nas palavras de Lacovara e Knoblauch, que caracterizam o cemitério da seguinte forma:

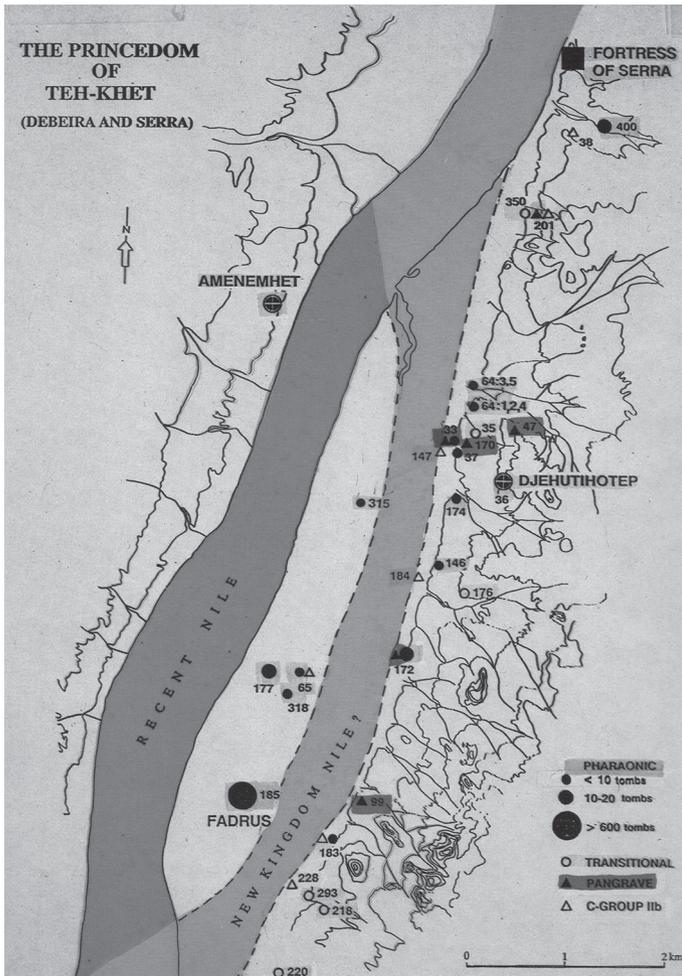
diferentemente de enterramentos anteriores na região, os corpos são uniformemente estendidos e contém quase exclusivamente cerâmica egípcia e vasilhas de pedra. Enterramentos agrupados, forma observada em enterramentos egípcios do Segundo Período Intermediário, também ocorrem, assim como características típicas da arquitetura tumular egípcia. De forma interessante, os enterramentos são pobres em bens funerários egípcios. Além disso, não há registros de culto mortuário egípcio. Isso poderia implicar que a ‘egipcianização’ do Grupo-C foi superficial, mas isto também pode ser simplesmente uma indicação do grau socioeconômico relativamente baixo dos que foram enterrados em Fadrus (LACOVARA and KONBLAUCH, 2012, p. 149).

Com respaldo nessa assertiva, podemos identificar alguns problemas. Não é verdade que os corpos nos enterramentos de Fadrus estivessem todos estendidos (Figura 6). Há maior complexidade no trato do corpo nes-

¹³ Sobre o simbolismo do machado, referenciando o trabalho Caneva (1990), Smith comenta sobre machados de pedra encontrados em Askut. Segundo ele, o machado era um forte símbolo de identidade núbia, especialmente nas regiões de Kerma (SMITH, 2003, p. 106). No entanto, esses machados núbios têm formatos mais arredondados, diferindo dos machados egípcios, em formato de T.

ses enterramentos, como se pode perceber pelo relatório dos escavadores (TROY, 1991). Lana Troy observa que 46 enterramentos de Fadrus foram classificados como “flexionados”. Essa classificação, na verdade, se refere a corpos encontrados com as pernas dobradas. Desses 46, 27 apresentavam 90 cm ou menos (TROY, 1991, p. 213).

Figura 5: Cemitério de Fadrus (SÁVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 61).



Prestar atenção a isto é importante, pois significa que, em Fadrus, podemos encontrar emaranhamentos. Talvez se possa classificar o próprio corpo estendido com pernas dobradas como uma forma de emaranhamento material, na medida em que podemos encontrar uma nova prática mate-

realizada na posição do próprio corpo, algo que não é egípcio nem núbio.

Figura 6: Enterramento 185/463 em Fadrus (SÄVE-SÖDERBERGH, 1991, p. 83).



Quanto aos objetos egípcios, podem ser reflexo de emaranhamentos relacionais, na medida em que são registros de usos e simbolismos núbios para objetos que vêm de fora. Isso caracteriza algo novo, porque não necessariamente um objeto egípcio, usado e concebido de uma forma específica, utilizado e concebido da mesma forma em outro contexto cultural. Trata-se, portanto, de inovação e exercício da criatividade em espaços liminares¹⁴.

De fato, em cemitérios egípcios da chamada “não elite”, a ausência de objetos tipicamente associados às concepções e práticas funerárias é notável, caso do Cemitério das Tumbas do Sul em Amarna (KEMP et al., 2013). Isso corrobora a interpretação de que a ausência dos mesmos elementos em Fadrus é reflexo do nível socioeconômico baixo das pessoas ali sepultadas. Porém, essa perspectiva se torna infundada quando se atenta para o fato de que a cultura egípcia não era um bloco monolítico e que existiam explícitas distinções entre os grupos sociais, o que se reflete na cultura material. Não se trata de entender, em moldes processualistas, a

¹⁴ Exclusivamente aqui estamos de acordo com a postura cética de Stockhammer no sentido de apreendermos as práticas sociais por trás dos objetos. Paul van Pelt (2013, p. 533-534) nota isto muito bem quando trata das limitações da cultura material núbia.

ausência de bens funerários como uma limitação econômica simplesmente, mas sim como expressão de outros tipos de anseios para o pós-morte, ou até mesmo de outras formas de assegurar o mesmo ideal post-mortem, através de rituais que dificilmente poderão ser apreendidos na ausência de textos e imagens. Enxergar a cultura material popular dessa forma delega às classes subalternas agência e criatividade, mesmo que não estejamos falando de contextos de interação cultural. Em espaços liminares, isso se potencializa ainda mais. Em Fadrus, portanto, não se deve falar em grau menor de egípcianização, mas sim de interpretações duplamente diferentes do que vem de fora: interpretações ao mesmo tempo núbias e populares.

4. CONCLUSÕES E APONTAMENTOS PARA O FUTURO

Face às escritas da história das relações entre o império egípcio e os povos da Núbia que persistem em uma egípcianização quase hegemônica, ansiamos neste artigo abrir este contexto de interações culturais e fronteiras étnicas na África antiga para novas suposições, admitindo a agência e a criatividade dos sujeitos históricos diante de processos de apropriação, objetivização, incorporação e transformação. Estes processos compõem intrincados níveis de emaranhamento que ocorrem simultaneamente, integrando-se às estruturas sociais e modificando o habitus dessas populações. Tanto as tumbas dos príncipes de Teh-khet quanto o cemitério de Fadrus são cenários onde se pode observar a composição desses fenômenos.

John Baines e Peter Lacovara afirmaram que “a preservação do corpo, do caixão, da tumba e do equipamento funerário era fundamental” na crença egípcia sobre o pós-morte (BAINES and LACOVARA, 2002, p. 11). A cultura material de Fadrus mostra, entretanto, que esse ideal na verdade deve ser relativizado, sendo talvez melhor falar de “ideais” sobre o pós-morte, em decorrência da variedade dos tipos de enterramento. Esses ideais variariam de acordo com as distinções (segundo o conceito de Bourdieu). As distinções podem ser percebidas no âmbito do próprio cemitério, considerado como unidade mínima de análise (RICHARDS, 2005), e na paisagem mais ampla de que faz parte (LE MOS, 2014b). No cemitério, poderão ser encontradas as distinções entre os diferentes estratos sociais no seio do que se chama constantemente de “não elite”, revelando diferenciação e diferentes gostos e estilos de vida – “ideais” – que variavam no seio das camadas populares e eram potencializados em contexto de interação cultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, Jan. *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003.
- BAINES, John and Peter Lacovara. Burial and the dead in ancient Egyptian society: respect, formalism, neglect. *Journal of Social*

- Archaeology*, 2, 5, p. 5-36, 2002.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, in Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart orgs. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*, São Paulo, Editora da Unesp, 2011.
- BELL, Catherine. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford, Oxford University Press, 1992
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.
- BONNET, Charles. *Kerma, Royaume de Nubie*. Genève, Université de Genève, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, Zouk, 2007.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2012.
- BRISSAUD, Jean-Marc. *A civilização núbica até a conquista árabe*. Rio de Janeiro, Otto Pierre Editores, 1978.
- CANEVA, I. (1990), “L’outillage en pierre”, in C. Bonnet, *Kerma, Royaume de Nubie*. Genève, Université de Genève, p. 121-132.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O pensamento egípcio na época raméssida. *Revista da UNIANDRADE*, 6, 1, p. 7-28, 2005.
- _____. Comparação de dois impérios nilóticos: o Egito na Núbia e a Núbia no Egito, in Francisco Carlos Teixeira da Silva, Ricardo Pereira Cabral e Sidnei J. Munhoz orgs., *Impérios na História*. São Paulo, Elsevier, p. 2-13, 2009.
- CHAPMAN, Robert. Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices. *Mortality*, 8, 3, p. 305-312, 2003.
- DABBS, Gretchen, Jerome C. Rose and Melissa Zabecki. The Bioarchaeology of Akhetaten: unexpected results from a capital city, in Salima Ikram, Jessica Kaiser and Roxie Walker eds. *Egyptian bioarchaeology*. Leiden, Sidestone Press, p. 31-40, 2014.
- DE SOUZA, Aaron. *Pots and pans: observations on the Pan-Grave culture in Egypt*. Postgraduate Thesis, Macquarie University, 2012.
- EDWARDS, David N. *The Nubian past: an archaeology of the Sudan*. London, Routledge, 2004.
- FISHER, Marjorie, The history of Nubia, in M. Fisher et al. eds., *Ancient Nubia: African kingdoms of the Nile*, Cairo, American University Press, p. 10-44, 2012.
- FISHER, Marjorie, Peter Lacovara, Salima Ikram and Sue D’Auria eds., *Ancient Nubia: African kingdoms of the Nile*. Cairo, American University in Cairo Press, 2012.
- FRIZZO, Fábio. *A Baixa Núbia como infraestrutura para a construção da potência hegemônica egípcia na XVIII dinastia*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense, 2010.
- GIORDANI, Mário C. *História da África: anterior aos descobrimentos*.

- Petrópolis, Vozes, 2010.
- GOSDEN, Chris. Postcolonial archaeology: issues of culture, identity, and knowledge, in Ian Hodder ed. *Archaeological Theory Today*. Cambridge, Polity, 241-261, 2001.
- _____. Post-colonial archaeology, in Ian Hodder ed. *Archaeological Theory Today*. 2nd Ed., Cambridge, Polity, p. 251-266, 2012.
- GOULDING, Eileen. *What did the poor take with them? An investigation into ancient Egyptian Eighteenth and Nineteenth dynasty grave assemblages of the non-elite from Qau, Badari, Matmar and Gurob*. London, Golden House Publications, 2013.
- GRAJETZKI, Wolfram. *Burial customs in ancient Egypt: life in death for rich and poor*. London, Duckworth, 2003.
- HANNA, Monica. What has happened to Egyptian heritage after the 2011 unfinished Revolution? *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies*, 1, 4, p. 371-375, 2013.
- HODDER, Ian. Multivocality and social archaeology, in Junko Habu, Clare Fawcett and John M. Matsunaga eds. *Evaluating multiple narratives*. New York, Spring, p. 196-200, 2008.
- _____. *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. New York, Willey and Sons, 2012.
- IKRAM, Salima and Monica Hanna. Looting and land grabbing: the current situation in Egypt. *Bulletin of the American Research Center in Egypt*, 202, p. 34-39, 2013.
- KEMP, Barry J. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. London, Routledge, 2006.
- KEMP, Barry J., Anna Stevens, Gretchen Dabbs, Melissa Zabecki and Jerome Rose. Life, death and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna. *Antiquity*, 87, p. 63-78, 2013.
- LACOVARA, Peter and Christian Knoblauch. Burial customs in ancient Nubia, in M. Fisher et al. eds. *Ancient Nubia: African kingdoms of the Nile*. Cairo, American University Press, p. 145-153, 2012.
- LANERI, Nicola. *Archeologia della morte*. Roma, Carocci editore, 2011.
- LATOURE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Bauru, EDUSC, 2012.
- LEMOS, Rennan de Souza. Introdução – panorama da Egiptologia no Brasil (1826-2014 e além), in R. S. Lemos ed. *O Egito antigo – novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro, Multifoco, p. 20-37, 2014a.
- _____. A paisagem de Amarna e sua diversidade, in R. S. Lemos ed. *O Egito antigo – novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro, Multifoco 158-216, 2014b.
- LEMOS, Rennan de Souza.. Amarna: pintando uma nova paisagem, in Antonio Brancaglion Jr. et al. orgs. *Semna – Estudos de Egiptologia*

- I. Rio de Janeiro, Seshat/Editora Klínë, p. 64-74, 2014c.
- LIMA, Tania Andrade. Arqueologia como ação sociopolítica: o caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX, *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 7, 1, p. 177-207, 2013.
- MESKELL, Lynn. *Archaeologies of social life: age, sex, class et cetera in ancient Egypt*. Oxford, Blackwell, 1998.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.
- MILLER, Daniel. *Material culture and mass consumption*. Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- MORKOT, Robert. *The black pharaohs: Egypt's Nubian rulers*. London, Rubicon Pres, 2000 s.
- PARKER PEARSON, Mike. *The archaeology of death and burial*. College Station, Texas A&M University Press, 2000.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, EDUSC, 1999.
- PYBURN, K. Ann. Uma questão nada simples. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 33, p. 25-25, 2007.
- RICHARDS, Janet. *Society and death in ancient Egypt: mortuary landscapes of the Middle Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny. The Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia 1961-1964. *Norwegian Archaeological Review*, 17, 1, p. 1-10, 1984.
- SÄVE-SÖDERBERGH, Torgny ed. *New Kingdom pharaonic sites: the finds and the sites*. 5:2, Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1991.
- SHACKEL, Paul. Pursuing heritage, engaging communities. *Historical Archaeology*, 45, 1, p. 1-9, 2011.
- SHANKS, Michael. Post-processual archaeology and after, in R. Alexander Bentley, Herbert D. G. Maschner and Christopher Chippindale eds. *Handbook of Archaeological Theories*. Plymouth, Altamira Press, p. 133-144, 2009.
- SMITH Stuart T. Editorial essay: Nubia, coming out of the shadow of Egypt. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 6, 1, p. 1-4, 2014.
- _____. Nubia and Egypt: interaction, acculturation and secondary state formation from the third to first millennium BC, in J. Cusick ed. *Studies in culture contact: interaction, culture change, and Archaeology*. Carbondale (IL), Southern Illinois University, p. 256-287, 1998.

- SMITH, Stuart T. *Wretched Kush: ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian empire*. London, Routledge, 2003.
- SMITH, Stuart T. and Michele Buzon. Colonial entanglements: “Egyptianization” in Egypt’s Nubian empire and the Nubian Dynasty, in Julie Anderson and Derek Welsby eds. *The Fourth Cataract and Beyond: Proceedings of the 2nd International Conference for Nubian Studies*. Leuven, Peeters, p. 431-442, 2014.
- SPENCER, Neil. Creating and re-shaping Egypt in Kush: responses at Amara West. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, 6, 1, p. 42-61, 2014.
- STOCKHAMMER, Philipp W. Conceptualizing cultural hybridization in Archaeology, in Philipp W. Stockhammer ed. *Conceptualizing cultural hybridization: a transdisciplinary approach*. Heilderberg, Springer, p. 43-58, 2012a.
- _____. Performing the practice turn in Archaeology. *Transcultural Studies*, 1, p. 7-42, 2012b.
- _____. From Hybridity to Entanglement, From Essentialism to Practice. *Cambridge Archaeological Journal*, 28, 1, p. 11-28, 2013.
- SYMANSKI, Luiz Carlos e Marcos André Torres de Souza. O registro arqueológico dos grupos escravos: questão de visibilidade e preservação. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico nacional*, 33, p. 215-242, 2007.
- TÖRÖK, László. *Between two worlds: the frontier region between ancient Nubia and Egypt – 3700 BC - 500 AD*. Leiden, Brill, 2009.
- TROY, Lana. The cemetery at Fadrus (nº 185), in Torgny Säve-Söderbergh ed., *New Kingdom pharaonic sites: the finds and the sites*. Uppsala: Almqvist and Wiksell, p. 212-293, 1991.
- VAN DOMELLEN. Colonial matters: material culture and postcolonial theory in colonial situations, in Christopher Tilley et al. eds. *Handbook of material culture*. London, Sage, p. 104-124, 2006.
- VAN PELT, Paul. Revising Egypto-Nubian Relations in New Kingdom Lower Nubia: From Egyptianization to Cultural Entanglement, *Cambridge Archaeological Journal*, 23, 3, p. 523-550, 2013.
- VASQUES, Marcia S. Identidade, gênero e poder no Egito romano, in Antonio Brancaglioni Jr. et al. orgs, *Semna – Estudos de Egiptologia I*, Rio de Janeiro, Seshat/Editora Klínê, p. 120-131, 2014.
- VIEIRA, Fábio Amorim. *Olhares acerca do Egito faraônico: escritos historiográficos e interações culturais sob o Novo Império egípcio*. Monografia, Universidade Estadual de Santa Catarina, 2013.
- _____. Distâncias egípcias, encontros núbios: interações culturais e fronteiras étnicas no Novo Império egípcio. *Plêthos*, 4, 1 p. 1-18, 2014.

- VON SEEHAUSEN, Pedro L. D.. *Considerações teóricas: Etnia, Romanização e emaranhamento cultural*. Inédito, 2014.
- WEBSTER, Jane. Creolizing the Roman provinces. *Journal of American Archaeology*, 105, p. 209-225, 2001.
- WELSBY, Derek, The archaeology and history of Sudan, in Derek Welsby and Julie Anderson eds. *Sudan: ancient treasures*. London, British Museum, p. 12-19, 2004.
- WENDRICH, Willeke. Egyptian archaeology: from text to context, in Willeke Wendrich ed. *Egyptian Archaeology*. London, Blackwell, p. 1-14, 2010.
- WILKIE, Laurie and Kavin Bartoy. A critical archaeology revisited. *Current Anthropology*, 41, 5, p. 747-777, 2000.

Recebido em: 20/08/2014

Aceito em: 15/09/2014