Recebido: 20 de março de 2025 | Aceito: 30 de outubro de 2025

OS GREGOS COMO O 'OUTRO': A INTERCULTURALIDADE PELA PERSPECTIVA EGÍPCIA – PARTE II: DISCURSOS

Carlos Carvalhar[1]

Resumo

Analisaremos a perspectiva sobre os gregos (no entendimento mais amplo do termo) apresentada no discurso egípcio, com ênfase na escrita hieroglífica. Além de apresentar trechos traduzidos, examinaremos conceitos fundamentais presentes nessas fontes textuais, como a entrega de tributos (*jn.w*), a fim de compreender como o contato intercultural entre Egito e Grécia foi registrado. Discutiremos textos do Reino Novo, incluindo a Lista do Egeu de Amenófis III, duas inscrições das tumbas tebanas, uma cerimônia de recebimento de impostos em Amarna e uma inscrição do período raméssida. Em seguida, abordaremos a Dinastia Saíta, analisando a Estela de Elefantina, a inscrição de Neshor e o Decreto de Saís de Nectanebo I. Por fim, examinaremos brevemente possíveis críticas à dinastia macedônica, conforme registradas na *Crônica Demótica*.

Palavras-chave

Egito; Grécia; interculturalidade; tributos; hospitalidade.

[1] Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: carloscarvalhar@gmail.com.

Abstract

This article will analyze the perspective on the Greeks (in a broad sense) presented in the Egyptian discourse, with an emphasis on hieroglyphic writing. In addition to presenting translated excerpts, we will examine key concepts found in these textual sources, such as the delivery of tributes (*jn.w*), in order to understand how the intercultural contact between Egypt and Greece was recorded. We will discuss texts from the New Kingdom, including the Aegean List of Amenhotep III, two inscriptions from Theban tombs, a tax collection ceremony in Amarna, and an inscription from the Ramesside period. Next, we will address the Saite Dynasty by analyzing the Elephantine Stela, the inscription of Neshor, and the Saïs Decree of Nectanebo I. Finally, we will briefly examine possible criticisms of the Macedonian dynasty as recorded in the *Demotic Chronicle*.

Keywords

Egypt; Greece; interculturality; tributes; hospitality.

Esse artigo visa apresentar e discutir alguns relatos escritos na língua egípcia que nos permitem identificar os gregos e as populações pré-helênicas do Egeu. Na primeira parte deste trabalho, publicado anteriormente nos Estudos de Egiptologia do Seshat-UFRJ (Carvalhar, 2025), discuti a etnicidade grega através de uma dicotomia entre território e cultura, uma vez que a noção de 'gregos' não forma um grupo tão coeso como se poderia pensar à primeira vista. Fiz isso para debater o problema da nomenclatura empregada em textos egípcios, que se torna perceptível quando os escribas do Egito registraram, por escrito, referências que indicavam alguma população relativa à Grécia. Além disso, apresentei algumas evidências de contato cultural entre a Grécia e o Egito, o qual já era atestado desde o tempo dos minoicos e micênicos. Como disse na primeira parte, reitero que estou interessado apenas em textos egípcios que falem sobre os gregos e seus antecessores, principalmente as fontes textuais anteriores à conquista de Alexandre e ao domínio ptolemaico, uma vez que, após o domínio macedônio, a situação de poder se inverte e os invasores comandam a escrita oficial. Logo, essa pesquisa esbarra em problemas de definição terminológica e também na pequena quantidade de evidências textuais relevantes encontradas, bem como no aspecto ainda incipiente de inclusão da língua egípcia nas ferramentas de humanidades digitais, o que dificulta a indexação e a busca por palavras-chaves em textos menos conhecidos. Note-se, portanto, que é de suma importância haver mais investimento em ferramentas essenciais de busca textual, como o *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (*TLA*), o *Demotic Palaeographical Database Project* (*DPDP*) e o *Ramses Online*, pois, infelizmente, todas elas contam com um *corpus* textual reduzido quando comparadas às bases típicas das Clássicas. Sem esses instrumentos de humanidades digitais, o processo é demorado, pois o pesquisador precisa vasculhar, à moda antiga, livros e livros, a grande maioria sem índice, procurando por palavras chaves e hieróglifos em milhares de páginas.

Este artigo remontará, a partir de inscrições funerárias e monumentais, bem como alguns papiros, a percepção que os egípcios tinham dos gregos (tomados em sentido largo), através da análise textual. Assim, mesmo com esparsas fontes, exploraremos a visão egípcia sobre os gregos, rastreando essas percepções interculturais a partir dos relatos dos próprios egípcios, os quais foram escritos para seu próprio consumo. A lista abaixo não é definitiva, pois selecionei as passagens que considerei mais relevantes, excluí aquelas cujo conteúdo não me pareceu significativo e, muito provavelmente, deixei passar outras tantas que poderiam ter valor. Com relação às citações das fontes egípcias, evitei fazer comentários gramaticais

e traduções muito presas à literacidade, mas sempre que possível acrescentei os hieróglifos da mesma forma em que aparecem dispostos nas obras de referência (com as quais cotejei a tradução quando possível), além de apresentar sempre a transliteração, mantendo assim a possibilidade de consulta à fonte original, porém visando a melhor compreensão em nosso idioma.

Uma evidência textual importante é encontrada em Kom el-Hetan e conhecida como a lista do Egeu. Trata-se da base de um colosso com topônimos escritos sob os pés do faraó, o que é compreendido como um suposto itinerário de viagem da parte do faraó Amenófis III (Dinastia XVIII), ou de seus emissários, pelo território da Grécia continental e insular durante a Idade do Bronze. Ali encontra-se sete topônimos minoicos: *kftjw* (Creta), *jm* (Amnisos), *byšt* (Festo), *ktny* (Cidônia), *knš* (Cnossos), *jmnš* (Amnisos, pela segunda vez e grafado de maneira distinta) e *rkt* (Licto) e sete topônimos micênicos: *tnj* (Tanaja), *mkj* (Micenas), *dḳjs* (Tebas), *mḏnj* (Messênia), *npry* (Náuplia), *ktr* (Citera) e *wjry* (Eleia); de acordo com Cline; Stannish, 2011. Cada topônimo está foneticamente escrito em hieróglifo e a maioria deles apresenta o determinativo de terra estrangeira (), sendo que todos estão envolvidos por uma espécie de cartucho que representa muralhas () e apresentam a figura de um estrangeiro prototípico com as mãos amarradas para trás (determinativo de inimigo em *ḫft.j*, ); fotografias em Cline; Stannish, 2011: 8-10. Essa iconografia textual representa a submissão de cativos derrotados e encontra-se sob os pés do faraó, demarcando assim um discurso ideológico codificado pela retórica visual: o poderoso rei egípcio alcança os confins do mundo, as terras do norte, e impõe seu vasto poder sobre esses longínquos povos dominados. No entanto, isso faz parte da propaganda da ideologia faraônica, pois não há registro algum de colonização ou dominação fatual em relação à populações do Egeu e tampouco podemos mensurar corretamente o grau de trocas e envolvimento social (ver Bleiberg, 1984: 159; Cline, 1990, *contra* Martin Bernal). Na verdade, essa simbologia é encontrada desde os primórdios do Egito, como nas paletas do Campo de Batalha e do Touro (Naqada III; Museu Britânico, EA20791; Museu do Louvre, E11255), perpetuando uma espécie de clichê retórico reproduzido em outras ocasiões, como na Lista Topográfica de Tutmés III em Karnak, mas que, especificamente em relação a topônimos do Egeu, é atestado *kftjw* na lista do pórtico do templo de Ramsés II em Abidos, bem como *ḥ³.w-nb.wt* na base da estátua de Nectanebo II (Museu do Louvre, E 11220). Trata-se, portanto, de uma convenção na representação interna da 'diplomacia' egípcia com os demais povos estrangeiros (Cline; Stannish, 2011: 11), repetindo-se em várias outras situações, sendo os Nove Arcos o ápice deste

simbolismo (ver Santos, 2012: 60; Vercoutter, 1947: 131). Nesta mesma lista do Egeu de Amenófis III, na parte superior de onde os topônimos citados acima se encontram, lemos um texto relatando essa interação:

> Todas as terras longínquas e de difícil acesso da Ásia, bem como todas as terras da Síria e da Núbia, estão aos pés desse bom deus. […] Os chefes de todas as terras estrangeiras, do sul e do norte, que não sabiam mais como vir ao Egito desde os tempos primordiais, chegam de joelhos, com seus tributos em suas costas, e reunidos em um só lugar, para que o sopro da vida lhes seja ofertado. [*tꜣ.w nb.w štꜣ.y n.w pḥ.w n.w Sṯt tꜣ.w nb.w Fnḫ.w Ḫnt-ḥn-nfr r-rd.wj nṯr pn nfr … wr.w ḫꜣs.wt nb.w rs.tjw mḥt.tjw ḫm.w jjt r Km.t ḏr rk nṯr jw ḥr pd.wj jry twt m bw wʿ r rdt n=sn ṯꜣw n ʿnḫ jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn*]; tradução minha, transliteração a partir de Cline; Stannish, 2011: 7; Edel; Görg, 2005: 161-166; foto inteira ou transcrição hieroglífica completa não encontrada.

Observe que, na compreensão egípcia, a região do mar Egeu está situada acima do Egito e próxima à Ásia (*pḥ.w* designa as terras pantanosas do extremo setentrional), pois Setjet (*Sṯt*) é considerada ao norte e a leste do Nilo, sendo comumente traduzida como Ásia, enquanto Fenekhu (*Fnḫ.w*) era uma localidade próxima à Síria, correlacionada a sírios e fenícios, sendo que *fnḫ* significa 'carpinteiro' e essa região exportava madeira pro Egito. Ao contrastar essas terras ao norte com uma localidade específica da Núbia (*Ḫnt-ḥn-nfr*, Khenthennefer), que ficava ao sul do Egito, o texto alude aos extremos das terras conhecidas, de norte a sul, o que daria a dimensão da grande extensão de poder do faraó (tratado no texto como um deus). Note que *štꜣ.y* (plural neoegípcio segundo Edel; Görg, 2005: 162) também pode ser traduzido como 'misteriosos' ou 'ocultos', apresentando uma duplicidade semântica também presente em *ḫm.w* ('ignorantes', podendo significar 'estrangeiros' ou 'inimigos'). O longínquo, consequentemente, se relaciona com o desconhecido, reforçando então o poderio da realeza egípcia, que chega aos confins do mundo pouco explorado. Essa vinda dos chefes do norte e do sul ao encontro do faraó serve para destacar o papel central do Egito nesse cosmos, não só porque são os estrangeiros que fazem essa longa e cansativa viagem com suas cargas até o rei egípcio, mas porque o norte e o sul representam o poder do faraó englobando a extensão do mundo inteiro conhecido, por meio de uma imagem textual análoga à expressão brasileira 'do Oiapoque ao Chuí' que estamos acostumados.

Esses tributos trazidos, *jn.w*, são alvo de discussão sobre o seu real significado. Acredita-se que não tenha sido propriamente um imposto, pois nem sempre era periódico (apesar de alguns acharem que ocorreria anualmente, no festival Sed), tampouco se adequaria a um conceito estrito

de troca comercial, pois pode ter sido específico para o consumo pessoal do rei; por isso, há quem prefira a tradução 'presentes', já que não havia uma real colonização para que esses povos estrangeiros fossem obrigados a pagar taxas, o que permite explorar a temática antropológica do dom e contra-dom de Marcel Mauss, mas sem haver um consenso a respeito (Bleiberg, 1984; Bomhard, 2012: 6-7; Liverani, 2001: 176-182; Matić, 2012: 239-243). Particularmente, optei por traduzir *jn.w* como "tributo", pois a lógica egípcia reforça um sentido de subjugação, mas isso não quer dizer que, na prática, havia uma sujeição dos povos do Egeu envolvidos nessa relação. Até mesmo porque uma das possibilidades seria compreender essa interação como um comércio, ou simples troca de bens materiais, mas seria melhor considerar que haveria, tacitamente, a lógica da reciprocidade que os gregos arcaicos e clássicos valorizavam muito, isto é, as regras de hospitalidade (ξενια).

Podemos detectar, em algumas fontes clássicas, que há uma tensão sobre as regras de hospitalidade entre egípcios e gregos, indicando que esses últimos esperavam ser bem recebidos como estrangeiros no Egito, mas que não só os egípcios não os tratavam bem, como também os expulsavam e até matavam, sendo que, no entanto, tais indicações se mesclam tanto com o relato mitológico da Guerra de Troia e a ida de Helena para o Egito, quanto em relação a Busíris, um faraó inexistente historicamente, mas que caracteriza a falta de hospitalidade egípcia e está presente nos mitos sobre Herácles. Se, por um lado, essas tensões se expressam por narrativas míticas e, por isso, tem uma característica a-histórica, por outro, podemos detectar uma atitude ressentida em relação aos egípcios, principalmente em atenienses do período clássico, como Eurípides, Isócrates e Platão, mas que perdurou de Homero a Estrabão (veja Isócrates, *Busíris* 7, 36; Platão, *Leis* XII 953d-e; Eurípides *Helena,* v. 155, 440, 1176, e fragmentos de *Busíris*, disponível em Ribeiro Jr., 2018; Estrabão, *Geografia* XVII 1.19; Homero, *Odisseia*, v. 481-485; e contraste com o *Livro da Vaca Celestial* 73, em que Rá diz a Thoth: "Eu também te permitirei que expulse os povos do Hau-Nebut [*jw=j gr r rḏj.t ꜥnꜥn=k ḫ³.w-nb.wt*]"; trad. minha a partir de transl. no *TLA*; ver em Simpson, 2003: 289-298).

O registro textual mais antigo que poderia indicar essa relação de hospitalidade encontra-se em linear-B, a escrita micênica, em que há a atestação de vocabulário relativo a esses rituais (ex.: *ke-se-nu-wo* → ξένος → 'estrangeiro', *do-ra* → δῶρα → 'presentes'), sendo que, em outra tabuinha (KN Db 1105-1446), há o vocábulo 'egípcio' (*a_3-ku-pi-ti-jo* → αἰγύπτιος) e uma contagem de itens (possíveis produtos comercializados ou doados). Contudo, afirmar com certeza que estariam compreendendo isso como

hospitalidade é ir além da materialidade. Presumir que tal prática ocorreria também entre minoicos é problemático, pois esbarra na escrita não decifrada deles e na possibilidade que sua organização social não seja tão próxima ao modelo grego. Entretanto, é interessante registrar a hipótese de que poderia ter havido uma divergência de interpretação cultural: por um lado, os egípcios estariam promovendo a ideologia faraônica de subjugação dos egeus para seu público interno, por outro, os povos do Egeu compreendendo que estariam criando vínculos diplomáticos de reciprocidade e que estariam em uma posição de igualdade (a partir de Liverani, 2001: 147, 179-182). Apesar dessa hipótese da hospitalidade ter alguns percalços, devido à falta de provas mais concretas, a alternativa de interpretar essa relação como algo meramente econômico pode esconder tal diplomacia de caráter ritualístico tão pertinente ao mundo grego posterior.

A expressão *t*ꜣw n ʿnḫ, "sopro da vida", poderia ser compreendida como o contra-dom dos tributos (*jn.w*), significando produtos e mantimentos que serviriam como a contrapartida diplomática que os egípcios doariam aos chefes estrangeiros. Contudo, essa imagem é pertinente ao pensamento funerário, usualmente representada em murais por um deus segurando o símbolo da vida (hieróglifo ☥) e posicionando de encontro à boca e ao nariz do morto (em referência à cerimônia de abertura da boca e recuperação dos sentidos no pós-morte). Isso aumenta a característica ritual presente na descrição textual desse encontro entre povos, pois o faraó poderia garantir a vida também após a morte, uma vez que esta ideia fica implícita nessa transação de dons ao pensarmos que a transferência de bens pelo espólio da guerra não oferece nenhum retorno ao povo vencido; ou seja, ao trazerem seus bens e receberem o "sopro da vida", a ideologia egípcia confere ao faraó o poder de negar-se a dizimar seus inimigos, aqueles que não conhecem o poder do Egito, autorizando que os estrangeiros permaneçam vivos, por seu próprio desejo e não pelo deles (Bleiberg, 1984: 161; Liverani, 2001: 160-165). A propaganda política mostra então o faraó como senhor da vida, alguém poderoso o suficiente para decidir quem vive ou quem morre, no mundo todo, pois ele está em seu centro e todos estrangeiros vêm a ele pagar tributos – configurando assim o etnocentrismo egípcio.

A realidade, entretanto, insere o Egito como mais um povo nessas relações internacionais, em meio a uma rede de trocas e contatos diplomáticos. Dois exemplos que comprovam essa reciprocidade se encontram nas cartas de Armana, as quais foram correspondências enviadas a faraós egípcios (*EA* 9: entre o rei babilônio Burraburiyaš e Tutancâmon; *EA* 41, entre o rei hitita

Suppiluliuma I e Akhenaton, Tutancâmon ou Semencaré; ver Rainey, 2004: 93-95, 359-361, 1136, 1386-1387). Essas duas cartas atestam o pacto de troca mútua de presentes entre reis de culturas distintas, um intercâmbio não só cultural, obviamente, pois são bens materiais e de interesse econômico (Bleiberg, 1984: 158-159; Liverani, 2001: 146-150 e 180). Nas cartas de Armana, evidencia-se então como o faraó teve que se adaptar a costumes de realezas distintas, as quais utilizavam termos como "irmandade", "amizade" e "amor", pois consideravam que os reis teriam o mesmo patamar ao construírem acordos diplomáticos; contudo, em suas representações e textos próprios, fincados no Egito, prevaleceu sua visão de mundo, na qual o faraó é o mais alto de todos e a seus pés se voltam todos os outros trazendo seus tributos, uma vez que, na ideologia egípcia, os estrangeiros, símbolos do caos, precisavam manter-se submissos (Kontopoulos, 2019: 224-233).

O mesmo padrão textual da Lista do Egeu é encontrado em algumas tumbas tebanas, as quais também possuem murais representando visualmente essa cerimônia de entrega de tributos por estrangeiros. Duas delas, ambas da Dinastia XVIII, de Menkheperreseneb (TT 86) e Rekhmire (TT 100), apresentam esse tópos como texto escrito e imagem, contendo menções aos povos do Egeu. Em um mural da tumba de Menkheperreseneb, alto funcionário durante o reinado de Tutmés III, encontramos o texto abaixo em colunas (parede oeste, lado norte):



Louvação ao senhor das Duas Terras feita pelos chefes de todos os países estrangeiros, os quais, em reverência, beijam o solo sob os pés do bom deus. Eles homenageiam o grande poder de sua majestade, com seus tributos em suas costas e todas as coisas excelentes da terra divina: prata, ouro, lápis-lazúli, turquesa e todas as pedras preciosas, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida. [*rḏj.t jꜣ(.w) n nb Tꜣ.wj sn-tꜣ n nṯr-nfr jn wr.w n.w tꜣ(.w) nb swꜣš=sn nḫt.w ḥm=f jn.w=sn ḥr psḏ.w=sn m-sšr nb n tꜣ-nṯr ḥḏ nbw ḫsbḏ mfk(ꜣ).t ꜥ.t nb šps sb-tw rḏj.t n=sn ṯꜣw n ꜥnḫ*]; tradução e transliteração minhas; ver Davies; Davies, 1933: 2-9, pl. IV; Urkunden IV.3, fasc. 12, #274, p. 929.

O diferencial, no exemplo acima, é que estão especificados, em texto e imagens nos murais, os itens trazidos pelos chefes estrangeiros. É nesta mesma cena que o chefe dos *kftjw* está em prosquínese, isto é, curvando-se ao chão para beijá-lo (Matić, 2012: 242). O discurso coloca, então, o faraó como um homenageado, o que pode acentuar o caráter ritual dessa relação, indo além de mero comércio. Consequentemente, trata-se de uma imagem de submissão, mas empregada como estratégia de propaganda política: a ideia é destacar a reverência, com o estrangeiro reconhecendo a grandeza do deus-rei e não uma prova de submissão fatual (Matić, 2012: 242). Outro ponto é que a terra é um elemento em destaque, opondo-se o estrangeiro ao local, pois são os chefes de todas essas áreas longínquas que vêm ao Egito para encontrar o faraó, o bom deus, e não o contrário (lembrando que a terra divina, ou do deus, *tꜣ-nṯr*, é uma referência ao extremo leste do Egito, usualmente Punt).

Na tumba de Rekhmire, vizir e governador de Tebas durante o reinado de Tutmés III, retrata-se também a interação com populações do Egeu, em que encontramos, acompanhado de diversas ilustrações de pessoas trazendo tributos variados, o seguinte texto em uma longa linha (na parede oeste, lado sul):



A chegada em paz dos chefes dos Keftiu e das ilhas do meio do Grande Verde, momento em que se curvam e abaixam a cabeça perante o poder de sua majestade, o rei do Alto e Baixo Egito, Menkheperre – que lhe seja concedida vida eterna! Eles ouviram sobre suas vitórias por todas as terras estrangeiras em que passaram com seus tributos em suas costas, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida, desejando ser leais a sua majestade, a fim de que seu poder lhes conceda proteção. O confidente do soberano e supervisor da cidade, vizir Rekhmire, recebe todos os tributos de todas as terras estrangeiras, os quais foram trazidos para o poder de sua majestade. [*jj(j).t m ḥtp.w jn wr.w n.w kftjw jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr m ks.w m wꜣḥ tp n bꜣ.w ḥm꞊f nswt-bj.tj Mn-ḫpr-rᶜ (r)dj ᶜnḫ ḏt sḏm꞊sn nḫt.w꞊f ḥr ḫꜣs.wt nb.t jn.w꞊sn ḥr psḏ.w꞊sn sb-tw rḏj.t n꞊sn ṯꜣw n ᶜnḫ m mry.t wnn ḥr-mw n ḥm꞊f r rḏj.t mkᶜ.t st bꜣ.w꞊f jn mḥ-jb n jty jm.j-rꜣ njw.t ṯꜣ.tj Rḫ-mj-rᶜ šsp jn.w nb n ḫꜣs.wt*

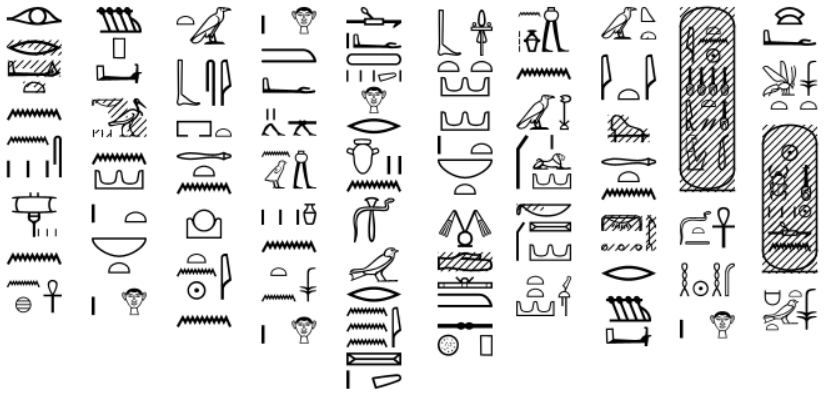
nb.t jnn.w n bꜣ.w ḥm=f]; tradução e transliteração minhas; ver Davies, 1944, pl. XVIII-XX; Urkunden IV.4, fasc. 14, #327, p. 1098-1099.

Menkheperre é o nome de trono de Tutmés III, pois ele é o destinatário final das homenagens, recebidas por seu vizir, o qual teve seu nome rasurado (*damnatio memoriae*). Observe que os três textos citados acima descrevem a entrega de tributos, mas não representam apenas egeus, contendo imagens e referências textuais a estrangeiros variados, como asiáticos e núbios. Não há, portanto, nenhum lugar de exclusividade para essa população pré-helênica, ela é apenas mais um povo a encarnar a figura do outro na perspectiva egípcia. Ao menos no discurso político, o faraó a todos domina e seu poder é tão forte que atraí os bens trazidos pelos estrangeiros de terras distantes.

Na Estela da Vitória de Tutmés III (Museu de Belas Artes de Boston, MFA 23.733), encontrada em Gebel Barkal, por exemplo, a propaganda faraônica registra que todos os lugares conhecidos estavam sob o comando do faraó, pois ele recebeu do deus Rá o mundo inteiro e uniu as "ilhas do meio do Grande Verde, o Hau-Nebut e as terras estrangeiras [*jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt ḫꜣs.wt*]" (transliteração e tradução minhas, ver Urkunden IV, fasc. 17, #365, p. 1232, linha 14). Apesar de grandiloquente, Tutmés III reitera o mesmo tópos que outros faraós já empregaram, como seu avô, Tutmés I, na Estela de Tombos, dizendo que o povo do Hau-Nebut beija o solo (*sn-tꜣ*) e entrega tributos (*jn.w*) ao deus primordial, isto é, o próprio faraó, ou de seu pai, Tutmés II, que, em uma inscrição em Assuã, diz que o Hau-Nebut o admira (Kontopoulos, 2019: 91-93). Receber os *jn.w* é, portanto, um direito divino do faraó e para seu desfrute, pois foi algo concedido pelos maiores deuses a sua própria pessoa (Bleiberg, 1984: 157). No entanto, essas evidências textuais devem ser compreendidas como discurso político, no qual há um floreio que exacerba o poder da realeza egípcia, pois dados arqueológicos, bem como cartas e documentos de outras culturas ou mesmo a inferências de pesquisadores, não corroboram a tese do domínio e subjugação de todos esses povos, ou seja, a escrita monumental não é de todo um relato histórico, mas um documento que é parte de uma ação de propaganda. Afinal, a concepção de história para os egípcios nem é similar ao que compreendemos hoje (Popko, 2014).

Em um período posterior, em Armana, apresenta-se uma estrutura textual similar em uma cena de oferecimento de tributos. No seu todo, ela retrata um evento oficial, com a presença de militares e mercenários, para além de estrangeiros trazendo tributos, mas mostrando ainda a intimidade da família real amarniana. Para além da menção às ilhas do Grande Verde, a

atestação da presença de minoicos e micênicos não é algo tão evidente como nas tumbas tebanas, mas é possível, através de cultura material, identificar mobiliário micênico e janelas construídas para aparição real que apresentam traços cretenses (David, 2021; Walsh, 2014). Esse texto encontra-se na parede oeste da tumba de Huya, um nobre e supervisor do Harém Real, que viveu na época de Akhenaton (faraó da Dinastia XVIII, citado abaixo com seu nome de trono):



O rei do Alto e Baixo Egito, Neferkheperura Uaenra, e a grande esposa real, Neferneferuaton Nefertiti – Que eles vivam eternamente para todo o sempre! – realizam uma aparição pública, em uma grandiosa liteira de ouro branco, para receber os tributos da Síria, de Kush, das terras do oeste e do leste. Todos os países estão reunidos em uma mesma ocasião, e as ilhas do meio do Grande Verde estão trazendo tributos para o rei, que está sentado no grande trono de Armana, a fim de receber os impostos de todas as terras estrangeiras, para que lhes fosse ofertado o sopro da vida. [*ḥꜥ(j) nswt-bj.tj Nfr-ḫpr.w-rꜥWꜥ-n-rꜥ ḥm.t-nsw-wr.t Nfr-nfr.w-jtn Nfr.t-jj.tj ꜥnḫ(.w) ḏ.t nḥḥ.w ḥr qꜣy.t ꜣ.t n ḏꜥm r šsp jn.w n Ḫꜣrw Kš jmn.t jꜣb.t ḫꜣs.t nb.t dmḏ m-sp-wꜥ jw.w ḥr.jw-jb n.w wꜣḏ-wr ḥr msj jn.w n nswt ḥr tꜣ jsb.t ꜣ.t n ꜣḫ.t-jtn n šsp bꜣk.w n ḫꜣs.t nb.t ḥr jrj rḏj.t n≠sn ṯꜣw n ꜥnḫ*]; tradução e transliteração minhas; ver Davies, 1905: 9-12, pl. VII, XIII-XV; Urkunden IV, fasc. 22, #764, p. 2006.

Mais uma vez vemos o Egito (mais precisamente Akhetaton, o horizonte de Aton, nome egípcio de Armana) no centro da representação do cosmo conhecido: o norte, representado pela Síria (o território de Khar, reduzido em demótico para *ḫr*, como visto, na primeira parte, em relação ao Decreto de Canopo) e as ilhas do Grande Verde, o sul pelos kushitas (povo da Núbia) e as terras de leste e oeste, sendo que o faraó, ao aparecer em público, literalmente, "raia" (*ḫꜥj*) como um deus sol. No entanto, há um diferencial nessa cena que é a correlação entre *jn.w*, os tributos que já comentamos, e *bꜣk.w*, os impostos sobre a produção (etimologicamente ligado a *bꜣk*, o trabalhador ou servo), pois ao estarem nivelados em uma mesma cerimônia, quebram a suposta coerência semântica dessa

taxonomia; ainda mais que, em alguns textos, quem entrega os *jn.w*, é considerado *nḏ.t*, isto é, um estrangeiro subjugado, mas que mesmo assim recebe bens oriundos de espólio (*ḫ³q*), demarcando então um grau de relação de reciprocidade com o faraó; enquanto que, em outros textos, a entrega de *jn.w* é interpretada como uma forma de reconhecimento da soberania estrangeira e não de sujeição, tornando, por fim, a discussão ainda em aberto (Bleiberg, 1984: 158-161; Bomhard, 2012: 71; Liverani, 2001: 176-178). A indiferença entre os termos, especificamente nesse texto, acentua a dificuldade de compreensão de *jn.w* e fortalece a mensagem de submissão de povos estrangeiros propagada pela ideologia faraônica, a qual, como vimos, mascara a reciprocidade de acordos diplomáticos, que por sua vez, não deixaria de ser uma atividade de fins comerciais, porém disfarçada e ritualizada (Cline, 1990: 33; Liverani, 2001: 147).

Nos volumes do *Ramesside Inscriptions* de Kenneth Kitchen, encontrei menções genéricas a tributos sendo trazidos por terras estrangeiras, indicando, em alguns momentos, o Hau-Nebut, Keftiu e as ilhas do meio do Grande Verde (na maioria das vezes, apenas *w³ḏ-wr*), no contexto de terras submetidas e afirmando, em algumas ocasiões, que essas regiões tinham medo do poder do faraó. Um exemplo dessa época quanto à relação do rei egípcio com o Egeu está no Grande Templo funerário de Seti I em Abidos (na sala de Osíris, que não é o Osireion), em que o filho de Ramsés I e pai de Ramsés II inscreveu:

> Palavras ditas por Hórus, filho de Ísis: […] "Eu sou seu pai. […] Eu concedo a você o Sul até Khenthennefer e o Norte até os confins do Grande Verde. Todos os países estarão aos seus pés por toda eternidade". [*ḏd mdw jn Ḥr s³ ³st ... jnk jt=k ... (r)ḏj=j n=k rs.j r Ḫnt-ḥn-nfr mḥ.tj r pḥw.w w³ḏ-wr ḫ³s.wt nb.t ḫr tb.t(j)=k ḏ.t*]; tradução e transliteração minhas; ver #75.III.c em Kitchen, 1975: 167.

Seti I nos apresenta uma justificação religiosa e ideológica para seu domínio: além de se colocar no seio da principal família divina, ele utiliza a mesma localidade apontada na Lista do Egeu de Amenófis III para representar o extremo sul e a contrasta com as ilhas do norte para dimensionar a grande extensão do seu poder legítimo, pois fora concedido pelo deus. No período raméssida, como um todo, verifica-se ainda várias referências ao Egeu durante a Dinastia XIX, mas na Dinastia XX as menções se tornam mais raras, porém ainda sendo atestado o Grande Verde e o Hau-Nebut entregando tributos, como navios e bens, na época de Ramsés III, o que demonstra a continuidade dessa relação intercultural, que vai desaparecendo, textualmente, durante a época de Ramsés IV e que, após

esse último faraó, não encontrei mais inscrições especificando essas regiões; porém lembrando que alguns supõem a presença de micênicos em meio aos Povos do Mar (Cline, 1990: 18, 29-30; Kahn, 2016).

A partir desse período, vários eventos cataclísmicos simultâneos levaram ao colapso da Idade do Bronze, o que acarretou o fim definitivo de civilizações como a minoica e a micênica. As redes de contato, rotas comerciais e acordos diplomáticos obviamente se reduziram muito, a ponto de desaparecem ou se tornarem muito pontuais, dando início à época da Idade das Trevas no Egeu, a qual foi imortalizada na obra de Homero (que viveu séculos após esse período), através do relato mítico presente em suas canções sobre a Guerra de Troia e suas consequências. Gallardo (2003: 248-250) aponta algumas passagens da *Odisseia* relacionadas ao Egito que demonstram conhecimento náutico relativo às viagens comerciais entre essas regiões, o que poderia representar a realidade dos encontros naquele período, como a pirataria, mas lembrando que a poesia homérica não se trata de um texto histórico. Do ponto de vista estritamente literário, alguns estudos comparativos identificam semelhanças estruturais entre a *Odisseia* e duas obras do Reino Médio do Egito: o *Conto do Náufrago* e o *Conto de Sinuhe*. No primeiro, o protagonista, após o naufrágio de sua embarcação no Grande Verde (mencionado cinco vezes com o sentido de "mar", ver Pereira; Rocha, 2023), é levado pelas ondas a uma ilha, o que lembra, segundo Morrison (2014: 30-33), a viagem de Odisseu após a Guerra de Troia, pois, em ambos os textos, um herói navegante se perde no mar e chega em uma ilha habitada por seres mágicos; contudo, histórias de naufrágio são frequentes em narrativas antigas, o que não permite conclusões definitivas sobre influências diretas. Já no *Conto de Sinuhe*, a semelhança com a *Odisseia* reside no desejo do protagonista de retornar à sua terra natal, colocando em evidência a identidade cultural de seu povo (Stocker, 2017). Embora esses paralelos temáticos sejam interessantes, não é possível afirmar que haja referências diretas entre as obras, ou seja, que Homero teria tido acesso a esses contos; trata-se, na verdade, de experiências humanas universais compartilhadas, refletidas em diferentes tradições narrativas.

É apenas em torno do séc. VII AEC, época da Grécia Arcaica, que os helenos voltam a interagir com o Egito mais intensamente, o que é atestado em várias localizações por meio de evidências arqueológicas (ex.: Saís, Mênfis, Heliópolis, Tebas e Náucratis), indicando a presença de comerciantes, artesãos, tradutores e mercenários gregos (Pfeiffer, 2013; Villing, 2022). E, claro, não nos esquecendo de filósofos e pensadores que por lá se aventuraram e que foram atestados textualmente, como os

atenienses Sólon e Platão. Heródoto, em *Histórias* II.163 e 178, indica uma presença maior em terras nilóticas de jônios, mas também dórios e eólios, provenientes de cidades como Quios, Clazômenas, Teos, Foceia, Mileto, Samos, Mitilene, Rodes, Halicarnasso, Cnido, Fáselis e Egina. Nessa época, com o início da Dinastia Saíta, o Egito volta a ter o poder centralizado na figura de um faraó nativo, que expulsou o domínio estrangeiro dos kushitas (Dinastia XXV), reunificando o país a partir de Saís. A interação entre helenos e egípcios se intensificou ao longo dessa Dinastia XXVI, pois, segundo Heródoto (*Histórias* II.152-154, 178-182, com uma versão distinta em Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica* I.66-67), Psamético I se aproximou de alguns gregos (jônios) que estavam saqueando a região, pretendendo estabelecer um pacto de amizade, isto é, contratá-los como mercenários em troca de recompensas, como terras às margens do Nilo (στρατὸπεδα), nas quais residiram até que, posteriormente, Amásis os moveu para Mênfis, como parte de sua guarda real (ocupações comprovadas arqueologicamente, ver Gallardo, 2003: 246-247; Villing, 2022: 16-21).

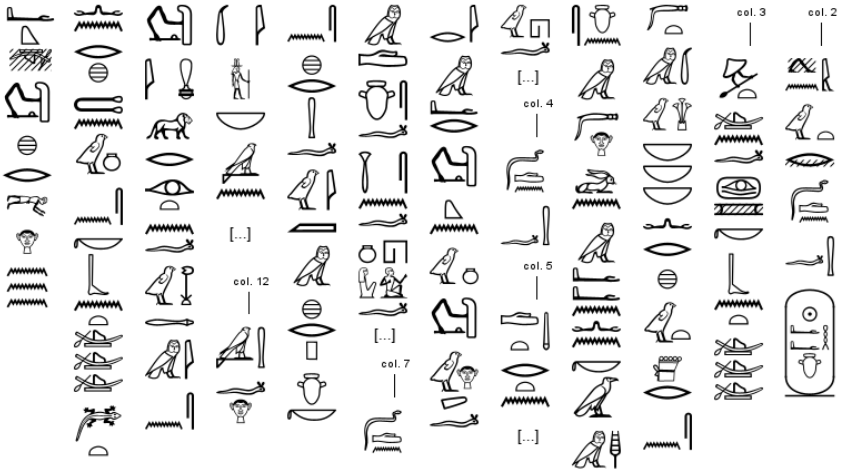
Essa abertura à participação de estrangeiros no exército egípcio se deve a uma certa continuidade do modelo líbio, um resquício das dinastias estrangeiras anteriores, pois muitas famílias líbias do Terceiro Período Intermediário se mantiveram residentes, havendo comandantes com essa acescência que tiveram influência na corte (comprovado por autobiografias); além disso, há o interesse em empregar gregos nas tropas egípcias, pois serviam aos intentos de defesa e domínio do faraó, mas também permitiram estabelecer relações políticas com cidades da Grécia, possibilitando a transferência de conhecimento e o incrementando o desenvolvimento de uma frota náutica em bases navais egípcias (Gallardo, 2003: 252, 262-263; Pereira, 2019: 154-156). No geral, segundo Villing (2022: 16), os gregos que popularam o Egito dessa época experimentaram integração e exclusão simultaneamente, tendo havido casos de gregos em posição de prestígio, mas também segregação social como um todo, sendo que foram os egípcios quem dominava a relação e ditava os caminhos dessa interação cultural.

Em Abu Simbel existem alguns grafites da época saíta, inscritos no colosso de Ramsés II por mercenários que atuaram a favor de Psamético II, o qual tinha ido até Elefantina durante uma campanha contra a Núbia. O grafite mais extenso está em grego e atesta a presença de um cário (*Plqo*) junto a outros gregos (podendo conter trocadilhos, ver D'Angour, 2023; Unwin, 2017: 24). Essa inscrição informa que há uma divisão de comando: os mercenários de origem estrangeira eram dirigidos, indistintamente, por

um mesmo general egípcio, Potasimto (versão helenizada do nome Padysematawy), que possuía o título de "Chefe dos Hau-Nebut [*mr-ḥ³.w-nb.wt*]" (registrado em seu sarcófago, Museu do Cairo, JE 31566), enquanto os egípcios nativos eram capitaneados por Amásis, o "Chefe das tropas [*jm.j-r ʾ-mnf³.t*]", usualmente identificado com o futuro faraó, mas sem certeza (Agut-Labordère, 2012: 294-295; Gallardo, 2003: 258-259; Jansen-Winkeln, 2014: 152; Pereira, 2019: 164-165). Observe que esses mercenários estrangeiros não chegavam a ter autonomia em batalha, pois eram comandados por egípcios tenentes ao faraó (Gallardo, 2003: 252). Outra inscrição grega importante dessa época é encontrada na estátua cubo de Pédon, supostamente um mercenário grego que voltou para a Jônia e que teria servido o faraó Psamético I ou II (séc. VII-VI AEC), afirmando que recebeu uma cidade do rei egípcio por suas proezas alcançadas no Egito (no sentido de ter se tornado uma espécie de governador), mas que hoje em dia se levanta a hipótese de que possa ter sido, na verdade, um egípcio helenizado que atuava como intérprete e viajou à Grécia (Agut-Labordère, 2012: 296-298; Gallardo, 2003: 246, 260-261; Pereira, 2019: 157-159; Piccolo, 2019).

Algumas décadas depois, Apriés, bisneto de Psamético I, enfrentou uma grave crise que culminou em sua deposição. Segundo as fontes gregas (Heródoto, *Histórias* II.161-163, II.169 e Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica* I.68), o conflito teve início quando esse faraó enviou tropas egípcias para conquistar Cirene, que almejava expandir seu domínio na região, mas sua derrota foi interpretada como uma manobra intencional para eliminar descontentes e consolidar seu poder, o que gerou revoltas intensas entre os militares nativos. Para contornar a situação, Apriés enviou Amásis, um general que já havia servido sob o reinado de seu pai, Psamético II, com o objetivo de acalmar os rebeldes. Contudo, Amásis acabou assumindo a liderança da revolta e conquistando amplo apoio popular. O embate decisivo ocorreu entre as forças de Apriés, compostas por milhares de mercenários estrangeiros, principalmente cários e jônios, e as tropas de Amásis, formadas por egípcios. Amásis saiu vitorioso e ascendeu ao trono como faraó, marcando sua vitória em um registro histórico conhecido como a Estela de Elefantina (atualmente encontrada no Museu da Núbia, em Aswan), que menciona a região de Náucratis e o povo do Hau-Nebut, associado aos gregos. Quanto à qualidade literária, essa estela tem características de uma *Königsnovelle*, uma peça de propaganda política para legitimar o faraó, mas emoldurada em uma estrutura narrativa (Flamarion, 2013; Jansen-Winkeln, 2014: 148). O trecho seguinte compõe a primeira parte, no momento em que Amásis, tratado como "sua

majestade", se encontra em seu palácio em Saís e chegam para lhe relatar o ocorrido:



Vieram relatar a sua majestade sobre Apriés: — "Ele partiu de Anu em embarcações com uma miríade de pessoas do Hau-Nebut e é impossível saber a quantidade delas. Os corações deles exultavam ao dizer: 'Está em nossas mãos! Não há quem pense em opôr-se a ele!'". […] Sua majestade proferiu esse discurso: — "[…] Quanto ao bem-sucedido, o que luta com bravura é aquele que combate por seu país, pois afia seu coração para proteger a si mesmo e sua família". […] Eles então disseram para sua majestade: — "Maat é quem governa seu coração, ó soberano, nosso senhor!". […] Sua Majestade lutou com a ferocidade de um leão, causando um grande massacre, de tal forma que o total daqueles homens nem mesmo podia ser contado. Por fim, um grande número de embarcações naufragou e muitos combatentes caíram na água. [*jj.n=tw r ḏd n ḥm=f Ḥꜥ-jb-rꜥ ḫnt.n=f ꜥnw kbn.wt mḥ.tj m ḥ³.w-nb.wt n(j) rḫ.tw ḏr(.w)=sn jb=sn mḥ ḥr (ḏd) wn m ꜥ.wj=n nn k³ ḥꜥ m h³(w)=f … ḏd n ḥm=f mdw.t-r(ꜥ)=tn … jr mꜥr ḥ³ qn nw ḥ³ ḥr w=f mds jb=f (r) sw³ḏ n=f hnw=f … ḏd.n=sn ḫr ḥm=f jw m³ꜥ(t) m ḫrp jb=k jty nb=n … ḥm=f ḥr ḥ³ mj m³j r jr(j).t n=f ḫ³(y).w(t) ꜥ³(.t) jm=sn nn rḫ ṯnw=sn kbn.wt ꜥš³.t ꜥq(w) ḥ³ ḫr ḥr mw*]; tradução minha, transliteração a partir de Jansen-Winkeln, 2014.

O texto se refere a Apriés por Haaibre, seu nome de trono, inscrito em um cartucho, porém sem constar seus títulos ou fórmulas de vida e eternidade, o que seria o mais usual ao se referir ao atual faraó (no momento do relato), demonstrando assim um certo desapreço ao perdedor. Tecnicamente, a temporalidade interna dessa narrativa é anterior a Amásis ter conseguido usurpar a realeza, mas o tom reverencial recai sobre ele, sendo já considerado a própria majestade, pois foi uma obra produzida após sua vitória. Amásis pronuncia um discurso que obviamente critica o uso de

mercenários estrangeiros, como os gregos, os quais eram um grande contingente nas tropas de Apriés. Esses estrangeiros são considerados como pessoas de coração cheio, isto é, confiantes demais a ponto de serem arrogantes, representando assim a pessoa de coração inflamado, que é desmedida, o que colocaria Amásis como o homem silencioso, aquele que tem o coração governado pela justiça (*mꜣʿt*), mas que luta como um leão, atitude de bravura relacionada ainda aos militares nativos, de coração afiado, isso é, mais corajosos e em tudo mais empenhados, por terem mais a perder em caso de derrota, logo, representando uma oposição típica do pensamento ético egípcio e muito presente nos textos de instrução. O inimigo é derrotado, mas simbolicamente é Maat que é restabelecida, ou seja, os estrangeiros, como parte da força de Apriés, representam o caos, e Amásis ao matá-los reinstala a ordem no Egito. A escrita monumental, portanto, ao eternizar uma declaração de vitória, enaltece o papel dos militares nativos e rebaixa os estrangeiros (ao menos aqueles que não se enraizaram e aculturaram), exaltando a propaganda política do faraó vencedor, mas com um requinte literário que reproduz a moral tradicional do Egito.

Há também uma referência a uma área localizada no braço canópico do Nilo entre Náucratis e Saís (região onde muitos gregos habitaram), às vezes lida apenas como *jw* (ilha) devido a sua escrita pouco usual, mas considerado, hoje, como Anu (*ꜥnw*), por ser um topônimo também encontrado no Decreto de Saís (Bomhard, 2012: 79-80; Jansen-Winkeln, 2014: 137 e 148; Pereira, 2019: 167). As embarcações citadas no texto provavelmente seriam do tipo fenício, pois, etimologicamente, elas se referem a Biblos (*Kbn*), uma cidade fenícia com relações comerciais com o Egito, situada no que hoje é o Líbano, no entanto, aparecendo em alguns textos traduzidas como 'trirremes', obviamente pela projeção do poder marítimo helênico. Como Hau-Nebut é um termo genérico que pode indicar uma localização do Delta ao Mediterrâneo, não exclusiva dos gregos, tampouco os mercenários empregados por Apriés se resumiam a esse povo, preferi tratar esse termo como um gentílico mais geral, em vez de reforçar uma leitura comum de que seriam apenas gregos. Afinal, como foi discutido na primeira parte deste trabalho, são várias etnias que compõem esse termo guarda-chuva, sendo que, mesmo em Heródoto, a atuação de gregos está sempre vinculada aos cários. Mesmo em Náucratis, considerada uma colônia grega, eles estavam inseridos em um ambiente multicultural, não só convivendo com egípcios, mas com outros estrangeiros, principalmente cários (Villing, 2022: 21).

Os cários são, portanto, como uma sombra dos gregos, porque, além deles estarem sempre próximos em ações no Egito, eles não escreviam muito em sua própria língua e alfabeto e ainda por cima foram se helenizando e hibridizando culturalmente também com outros povos (veja, por exemplo, a estela mortuária de Piabrm em Mênfis, com elementos egípcios, gregos e cários; Villing, 2022: 16-21; em termos mais gerais, veja Santos, 2012). Assim, a memória desses fatos é corrompida não só pelo vencedor, mas pela etnia que nos legou mais evidências escritas. Tanto é que, em grego antigo, existe a expressão "testar o perigo nos cários" (ἐν τῷ Καρὶ ὁ κίνδυνος κινδυνεύειν, trad. minha; ver Platão, *Laques* 187b), com o sentido de que os cários valeriam menos (alguns sendo até escravos na Grécia), pois poderiam ser empregados para colocar à prova qualquer empreitada que pudesse gerar ônus (Unwin, 2017: 36). Devido às poucas evidências escritas dos cários, temos apenas o relato grego, que de certa forma o menospreza, e o egípcio, que nem o distingue bem em relação aos outros estrangeiros, quanto à terminologia.

Observe também a dualidade pela qual os gregos desse período foram tratados, pois, por um lado, segundo Heródoto e Diodoro, eles eram amados por faraós filo-helênicos (φιλεῖν tem os dois sentidos, de afeto e aliança), supostamente tratados como iguais, mas em pactos políticos assimétricos, a ponto de dizerem que receberam doações para templos na Grécia e ainda ganharam cidades dentro do Egito, no entanto, por outro lado lado, são massa de manobra a mando dos intentos de um faraó que privilegia a sua própria etnia, sendo seu lugar na sociedade egípcia, sobretudo, o de estrangeiros, o que permite com que acabem sendo ou submetidos ou mortos para que a ordem social se reestabeleça (Flamarion, 2013: 43; Gallardo, 2003: 266). Além disso, a agência de estrangeiros gregos no exército egípcio era limitada, como indica o grafite em Abu Simbel, ou o fato de Amásis tê-los removido para Mênfis quando assim o desejou, sem considerar que eles já teriam tido algum vínculo com aquela terra (dada a eles, segundo Heródoto), uma vez que estavam ali há algumas décadas. Assim, vemos como há um duplo discurso ideológico sobre esses acontecimentos, um que exalta e outro que menospreza a vivência dos gregos no Egito, construído a partir da etnicidade de quem escreve, indicando que, na prática, a vida dessas pessoas nas margens do Nilo deveria ter altos e baixos, mas também que a vida em sua cidade natal provavelmente seria pior, pois manter-se sujeitado aos descaminhos de um outro povo requer algum motivo que compense, quer seja fruto de exílio político ou da falta de terras e impossibilidade de enriquecimento em seu local de origem.

A Estela de Elefantina representa, então, uma versão egípcia das narrativas encontradas em Heródoto e Diodoro sobre uma verdadeira guerra civil que aconteceu no Egito durante a Dinastia Saíta (Pereira, 2019: 166). Estrangeiros, especialmente os gregos, estiveram envolvidos nessa dissensão e podem ter provocado o estopim, mesmo sem estarem em posição de comando, pois Cirene era uma colônia grega, fundada por dórios na Líbia, e é possível que Apriés tenha enviado apenas egípcios por temer que os mercenários gregos se rebelassem ao lutar contra seu próprio povo (Gallardo, 2003: 266-267). Note como a lealdade de um mercenário estrangeiro, que pode estar ali apenas pelo dinheiro, não é confiável – e Amásis usa esse ponto para criticar a memória de Apriés. Heródoto (*Histórias* III.4 e 11), por exemplo, relata o caso de Fanes, um mercenário grego natural de Halicarnasso que, ressentido com Amásis, já vitorioso, foi ao encontro de Cambises II, o rei persa e maior inimigo do faraó naquele momento, para revelar informações sobre sua situação e indicar a melhor rota para atacá-lo. No entanto, outros mercenários, gregos e cários, em retaliação, vingaram-se de Fanes, executando seus filhos que haviam permanecido no Egito. Assim, vemos como existe toda uma dualidade envolvida na agência dessas pessoas e nos relatos contados sobre elas.

Se, por um lado, a helenofilia de uma egiptologia mais antiga fez parecer que os gregos desse período teriam sido os salvadores do Egito, dado seu poder naval e terrestre supostamente inigualável, por outro lado, vemos como eles não tiveram muita autonomia e essa relação nunca foi pacífica e sempre contou com instabilidades. Por exemplo, a inscrição autobiográfica da estátua teofórica de Neshor (Museu do Louvre, A 90) cita Apriés, possibilitando datá-la no séc. VI AEC, ou seja, é um pouco anterior à Estela de Elefantina. Essa estátua relata um fato acontecido enquanto Neshor era supervisor das fronteiras em Elefantina, quando mercenários de origem diversas se rebelaram (motivo não apresentado, talvez falta de pagamento), ameaçando abandonar seus postos e mudar de lado, aliando-se à Núbia inimiga (Bassir, 2016: 77; Gallardo, 2003: 266; Pereira, 2019: 166). O texto abaixo se encontra na sexta coluna da parte traseira, no momento em que Neshor se dirige aos deuses (a estátua é uma oferenda a um templo, possivelmente o de Khnum):



Assim como vocês me salvaram de uma situação difícil, causada pelos arqueiros núbios, beduínos, homens do Hau-Nebut e asiáticos contratados, […] pois eles estavam determinados a avançar para além da segunda catarata, com seus corações tomados pelo temor de sua majestade, devido à deplorável falta que cometeram. Então, eu aquietei o coração deles com meus conselhos e impedi que partissem para a Núbia. [*mj sḏj⸗tn wj m s.t-qsn.t m-ᶜ pḏ.(w)t (ꜥ)m.wt ḥ³(.w)-nb.wt sṯ.t(j)w k³.w(tj) rdjt /// /// (?).w m jb(.w)⸗sn rdjt šm r Sꜣjs-Ḥrt m jb(.w)⸗sn snḏ n ḥm⸗f ḥr sp ḫsj jrj(.n)⸗sn smn.n⸗j jb⸗sn m sḫr.w(⸗j) nn rdjt(⸗j) šꜣjs⸗sn r T³-stj*]; tradução minha, transliteração a partir de Bassir, 2016.

Não é à toa que, em um momento posterior à confecção dessa estátua, Amásis criticará o uso de tropas estrangeiras: a inscrição acima demonstra a volatilidade dos mercenários, sempre a um passo de se debandarem para o campo inimigo e muni-lo com informações estratégicas (a localidade em questão é Shais-Heret, na Núbia, após a segunda catarata; Bassir, 2016: 77). Esse texto permite também verificar o quão problemática era essa relação, pois esses estrangeiros acabaram se envolvendo com o clima de dissensão e mostrando como, mesmo em períodos conturbados, o poder político se realiza pela dosagem da persuasão (o convencimento) e da força (a punição do faraó). Em outra estátua de Neshor, por exemplo, detectamos que ele tinha o epíteto "aquele que satisfaz os corações raivosos [*sḥtp jb.w wn qnd*]" (trad. minha), indicando sua capacidade de diplomacia, para além da bravura no campo de batalha (Bassir, 2016: 88). Mais uma vez, então, presenciamos a imagem dos militares gregos sendo manchada por escritos em uma língua que não é a deles próprios, pois que 'amizade' é essa que sucumbe em meio à guerra, senão o mero interesse financeiro? Aliás, a má impressão que mercenários causam é vista até hoje em dia, por exemplo, com os brasileiros que foram participar na guerra da Ucrânia, tornando-se desprezados por lá e por cá.

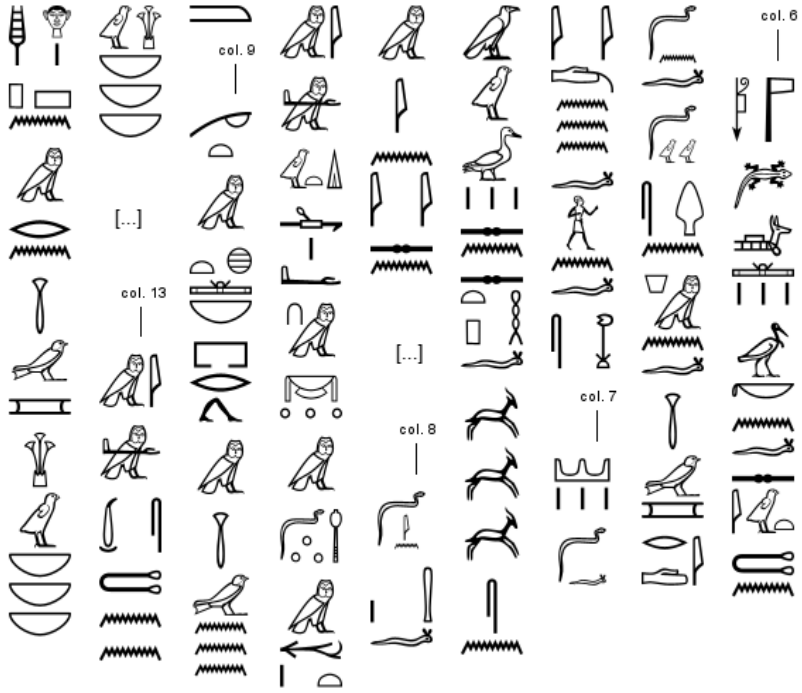
Incertezas desse tipo também recaem sobre o número exato desses mercenários estrangeiros e a porcentagem deles em relação ao total do exército egípcio. Heródoto (*Histórias*, II.163) e Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica* I.68) afirmam que Apriés usou trinta mil cários e jônios contra

Amásis, enquanto a Estela de Elefantina fala que ninguém sabe o total dessas pessoas, significando ser um vasto contingente. No entanto, essa fraseologia é típica de estelas triunfais egípcias que relatam massacres e conquistas (variações de *nn rḫ ṯnw*), encontrada, por exemplo, na Lista Topográfica de Tutmés III (Urkunden IV, fasc. 11, #218, p. 796; ver Gallardo, 2003: 266-267). Logo, isso indica que esse contingente de pessoas está sendo inflacionado, por um viés de propaganda política egípcia, mas sendo ecoado em fontes gregas.

Complicando mais a compreensão dessa relação, de aliança ou submissão, conforme veremos adiante, os gregos de algumas décadas posteriores que viviam na região de Saís ofertavam *jn.w* ao faraó e, pelo que vimos anteriormente, os egípcios consideravam as pessoas envolvidas nesse tipo de relação como um súdito (*nḏ.t*), mesmo que não fossem oficialmente um povo subjugado. É provável que esse exemplo seja um indício de outra possível divergência de interpretação cultural quanto ao sentido de ξενία, a aliança diplomática da hospitalidade helênica: um grupo submetido para os egípcios (ao menos na retórica política), mas em relação de amizade para um grego como Heródoto ou Diodoro. Apesar de não ter sido encontrado prova fatual disso no lado egípcio, temos, em Heródoto (*Histórias* II.178-182), relatos de que Amásis, teria estabelecido hospitalidade com Polícrates, o rei de Samos, e promovido alianças políticas, além de enviar oferendas a templos gregos, como o de Cirene (ver Pereira, 2019: 168). Logo, mais uma vez presenciamos como um acontecimento pode ser interpretado de maneiras distintas por lados opostos, bem como culturas diferentes registram esse mesmo contato da maneira que melhor lhes convém.

No séc. IV AEC, Nectanebo I, faraó da Dinastia XXX, promulgou o Decreto de Saís, encontrado hoje em duas estelas, a de Náucratis (Museu do Cairo, JE 3400) e a de Thonis-Heracleion (Museu Nacional de Alexandria, SCA 277), estabelecendo a coleta de tributos na região, onde se concentrava a população grega. Com isso, registra-se a dualidade do *status* de Náucratis, como colônia ou cidade (na verdade, para os gregos, ela era um ἐμπόριον, um entreposto): seria ela uma empreitada autônoma grega, sob a responsabilidade deles próprios, ou um mero distrito egípcio que permitiu que estrangeiros ali se instalassem? A cobrança de tributos é sinal de que se mudou o *status* da terra, após as dificuldades causadas pelo domínio persa, ou apenas não temos evidência textual dessa cobrança anterior a essa época? Ou será que os gregos nunca foram considerados proprietários de fato pelos egípcios? A exigência formal, registrada em um produto de ação política que atesta o mando do faraó, contrasta fortemente com a afirmação de Heródoto, de que Amásis deu a cidade de Náucratis para os

gregos residirem no Egito (*Histórias* II.178: "ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι"). Mesmo considerando que entre Amásis e Nectanebo I passaram-se quase dois séculos, é possível notar como o discurso grego também é ideológico e jamais algo neutro, como a simples aceitação dele indicaria. As duas estelas apresentam pequenas variações textuais, mas nada significativo para o nosso contexto, por isso apresento abaixo o texto de Thonis-Heracleion:



Deus único, fonte de mil maravilhas! Os raios de sol lhe servem, as montanhas lhe oferecem suas riquezas, o Grande Verde lhe oferta suas ondas e as terras estrangeiras lhe trazem suas provisões. Que ele acalme seus corações em troca de seus tributos. […] Então sua majestade proclamou: — "Que seja ofertado um décimo de ouro, de prata, de madeira bruta e beneficiada, de tudo que for proveniente do Grande Verde e do Hau-Nebut. […] Que isto seja gravado nesta estela e colocado na entrada do Grande Verde e do Hau-Nebut.". [*nṯr wʿ ꜥš³ bj³.yt b³k nꜣf stw.t-jtn d(j) nꜣf ḏw.w jmꜥsn mʿ nꜣf w³ḏ-wr j³dtꜣf jn nꜣf ḫ³s.wt ḏf³.wꜥsn sḫtpꜣf jb.wꜥsn m jn.wꜥsn ... ḏd.jn ḥmꜣf jm(j) dj.tw wʿ 10 m nbw m ḥḏ m ḫt m mḏḥ.t m (j)ḫt nb pr(.w) m w³ḏ-wr ḥ³.w-nb.wt ... jm(j) smn.tw nn ḥr ꜥḥʿ(.w) pn m r(³) n w³ḏ.wr ḥ³.w-nb.wt*]; tradução minha, a partir de comentários e escolhas de transliteração de Bomhard, 2012.

Nectanebo I é referido como um deus que está no centro do universo, como um sol, para o qual todas as coisas existem em sua função, inclusive os estrangeiros, que vêm até ele, pelas cidades portuárias, e lhe entregam seus tributos (Bomhard, 2012: 69). Podemos identificar a mesma estrutura de

propaganda política que vimos nos textos anteriores, porém, neste exemplo tardio, o tom é mais administrativo, mas ainda mantendo uma retórica que exalta o faraó. Em troca dos *jn.w*, o rei não mais fornece o sopro da vida, mas apazigua os corações, o que Bomhard (2012: 71) interpreta como um reconhecimento da soberania estrangeira, uma honraria dada em troca das provisões entregues, acentuando a dificuldade de interpretar corretamente qual era o tipo de relação envolvida na oferta desses tributos, algo entre um pagamento coercitivo e uma troca de presentes típica de alianças políticas. Outra diferença presente neste decreto é a especificação detalhada da quantidade e da descrição dos itens a serem ofertados, estabelecendo uma imposição clara sobre o que deveria ser entregue. Isso se assemelha mais a um tabelamento de impostos do que aos registros encontrados nas tumbas tebanas, onde apenas se menciona os itens recebidos, sem indicar se havia uma obrigação sobre o que ou quanto deveria ser entregue, sugerindo que as ofertas, naquele tempo, poderiam ser de livre escolha do país estrangeiro.

Com a dominação de Alexandre, a situação se inverte. A autoridade militar foi exercida principalmente por macedônios, o que, na prática, fez com que eles fossem os grandes detentores do poder político nessa nova dinastia, a qual pretendeu simular uma continuidade do Egito faraônico, enquanto a elite dos egípcios nativos ficou usualmente restrita a cargos de administração e a uma busca de legitimação por meio dos sacerdócios nos templos (Johnson, 1984: 118; Pereira, 2020: 11). Esses traços tipicamente egípcios podem ser detectados nas grandes obras desse período, tanto pela retórica da escrita monumental, quanto pelo cânone artístico da representação visual. Um exemplo disso se encontra na Estela de Satrap (Museu do Cairo, JE 22182), que reproduz características de uma *Königsnovelle*, enaltecendo Alexandre II do Egito (isto é, o IV da Macedônia) como um faraó, ao retratá-lo dentro de um modelo de realeza com qualidades egípcias, mencionando que seu pai, Alexandre Magno, construiu sua residência em Alexandria, às margens do "Grande Verde e do Hau-Nebut [*wꜣḏ-wr ḥꜣ.w-nb.wt*]" (col. 4, em hieróglifos, com determinativo de terra estrangeira; ver Simpson, 2003: 393). Outro exemplo está em Edfu, em que Ptolomeu III é descrito como quem expulsou a desordem do país (ou seja, os rebeldes, que encarnam o caos), retomando assim a clássica imagem egípcia do rei que fornece *mꜣʿt* e recompõe a justiça ao reestabelecer a ordem social, só que dessa vez o faraó não é nativo, mas estrangeiro (Clarysse, 2004).

Com relação ao uso do termo *wynn* destacando a perspectiva egípcia sobre eles, não encontrei muitos textos, principalmente em época anterior ao

domínio grego. No entanto, o principal uso desse termo está na *Crônica Demótica* (papiro n.º 215 da Biblioteca Nacional da França), referindo-se aos macedônios. Contudo, o significado geral do texto é complexo, por conta de seu estado fragmentário. Trata-se de um tema político, originado a partir da interpretação de oráculos, comentando algumas ações dos últimos faraós nativos do Egito (anteriores ao domínio persa e grego). Uma vez que se perdeu o início e o fim (existindo apenas o final do sexto capítulo e indo até o décimo terceiro), sua interpretação é difícil e as posições dos especialistas são as mais diversas, oscilando nos que correlacionam o texto a fatos históricos e outros que acham que se trata apenas de literatura.

A discussão trata da legitimidade do poder real, criticando assim os macedônios, os atuais regentes do Egito à época da datação do papiro (início do período ptolemaico), mas, sobretudo, prevendo que um novo faraó nativo, de Heracleópolis, surgiria para unificar o Egito e banir os estrangeiros invasores. Do ponto de vista histórico, o domínio macedônico nunca foi plenamente aceito, pois detecta-se a insurgência de rebeldes, dois deles, Horwennefer e Ankhwennefer, costumam ser considerados como egípcios nativos e ambos promoveram-se como faraó, obtendo reconhecimento de uma parte Egito (Johnson, 1984: 112-113; Pereira, 2020: 22). Contudo, nenhuma dessas rebeliões conseguiu expulsar os dominadores estrangeiros, possivelmente porque a maior parte dos egípcios que tinha algum poder foi cooptada em benefício deles. Evidências indicam que ao menos a elite sacerdotal permaneceu leal aos ptolemaicos, sugerindo que o sentimento de aversão aos gregos não era generalizado, mas restrito a determinados grupos ou indivíduos, sendo mais provável que as revoltas tivessem causas econômicas e não étnicas (Johnson, 1984: 116 e 121).

Dessa forma, um texto como a *Crônica Demótica* está enraizado em um sentimento fatual, compartilhado por uma parcela da sociedade egípcia durante o domínio grego. O capítulo oito especificamente diz que "um homem de Heracleópolis será aquele que governará após os estrangeiros e os gregos [*rmṯ (n) Ḥ.t-(nn)-nsw pꜣ ntj-jw≠f (r) jrj ḥrj m-sꜣ nꜣ ḫꜣs.tjw nꜣ wynn.w*]" (2/24-25, trad. minha, translit. a partir do *DPDP* e do *TLA*). Reforçado logo à frente por uma explicação do oráculo: "o sacerdote de Harsafés se alegrará após [o fim do domínio] dos gregos [*pꜣ ḥm-nṯr (n) Ḥr-šfršj m-sꜣ nꜣ wynn.w*]" (3/1, trad. minha, translit. a partir do *DPDP* e do *TLA*); sendo Harsafés o deus de Heracleópolis. Ou seja, a saída dos gregos e o retorno de um rei local irá alegrar o Egito, restaurando sua ordem. Não por acaso, como reporta Johnson (1984), alguns interpretaram esse texto como um tratado antigrego, considerando que tenha sido escrito por um sacerdote

nacionalista que desejava um salvador (mesmo que a visão dos gregos tenha sido mais positiva que a dos persas, contra os quais lutaram). Além disso, a *Profecia do Cordeiro* é outro texto que também se baseia em oráculos e identifica gregos e persas em relação ao Egito, em um tom pessimista que lembra a literatura do Reino Médio, mas com um sentido difícil de ser compreendido devido ao estado muito fragmentário (Hoffmann; Quack, 2018:242). A partir dessas tensões, podemos verificar então que, por um lado, uma parte dos egípcios foi cooptada e utilizou a memória cultural para ajudar na aceitação da dinastia macedônica (tanto a argéada, descendente de Alexandre, quanto, principalmente, a lágida, de Ptolomeu I), por outro lado, alguns mantiveram a visão tradicional, sendo contrários ao poder estrangeiro e almejando restaurar o domínio nativo.

Conclusões

A relação intercultural entre egípcios e gregos (tomados em sentido largo) contou com três grandes momentos: o primeiro foi na Idade do Bronze, com o contato entre minoicos e micênicos atestado por evidências arqueológicas e, indiretamente, correlacionado às fontes textuais; o segundo ocorreu no período saíta, caracterizado pela imigração de mercenários e profissionais diversos que passaram a ocupar várias áreas ao longo do Nilo (posteriormente sendo conhecidas como "o distrito dos gregos", *t³ jwy.t n n³ wynn.w*, a exemplo do papiro de Viena 9479), deixando muitas evidências materiais e sendo descrito por autores gregos, principalmente Heródoto; o terceiro é o momento de ocupação massiva consequente à dominação estrangeira, ou seja, a dinastia macedônica de faraós gregos. Não é de pouca monta que somente nessa última fase exista um termo mais específico (*wynn*) amplamente empregado no vocabulário egípcio para especificar os gregos, pois, anteriormente, termos como *kftjw* e *ḥ³.w-nb.wt* não delimitavam direito uma única população, o que nos leva a pensar que não foi dada muita importância a essa diferenciação conceitual. Isso sinaliza, na minha opinião, um baixo apreço por esse tipo de estrangeiro (imigrante ou visitante), mesmo que uma historiografia posterior tenha sido influenciada por ideais coloniais eurocêntricos e exaltado a participação grega no Egito como algo determinante (exemplo maior é a idealização da dependência militar). Além disso, a falta de uma nomenclatura específica indica ou que o contato não era tão rotineiro assim, ou que não era algo considerado tão importante. Por outro lado, a representação dessas populações em murais, como nas tumbas tebanas, confere um destaque quase fetichizado, afinal estão ali representados para toda a eternidade como estrangeiros exóticos, com isso, reiterando a

propaganda do alcance do poder do faraó, como uma conquista importante, a qual perpassa por seus subordinados diretos, como os vizires e altos funcionários que os recebiam.

A análise das relações entre gregos e egípcios é, portanto, sempre problemática, pois se focarmos o nosso estudo em fontes gregas, veremos, como em Heródoto, uma supervalorização do papel helênico na história egípcia, porém se aceitarmos o discurso egípcio, teremos comprado a propaganda política da ideologia faraônica, a qual põe o faraó em um patamar divino. Se, por um lado, o etnocentrismo egípcio cria essa supervalorização de suas ações, por outro, é necessário criticar a suposta neutralidade de um relato grego, como o de Heródoto ou Diodoro, pois tomá-lo como um discurso mais verídico é fruto da perspectiva colonial (a qual dispõe os gregos em um patamar acima pela historiografia, mesmo dentro da egiptologia), uma vez que se considera um discurso de uma etnia sobre uma outra como se fosse uma fonte que não deturparia os valores dessa relação. No entanto, é extremamente bem-aceita, na Egiptologia, a tese de que o discurso político presente na ideologia faraônica é propaganda, sendo que nele o faraó é o centro do mundo, cultuado em festivais e representando um papel divino. Em outras palavras, as inscrições monumentais em hieróglifos configuram um discurso de poder, ao presentificar a ideologia faraônica subjugando povos estrangeiros. Sendo assim, entre todo esse simbolismo cênico da propaganda e a realidade fatual existem muitas nuances, as quais devem ser evidenciadas ao analisar isso que é, na verdade, um aparato ideológico.

Afinal, o Egito se assenta em uma dualidade ímpar: por um lado, o faraó é a representação da justiça que ordena os estrangeiros, os quais personificam o caos, no entanto, por outro lado, havia abertura à imigração e essas pessoas de outras culturas participavam ativamente da sociedade egípcia e até adotavam práticas religiosas e funerárias locais (Santos, 2012: 53). Os estrangeiros, na verdade, compõem o mundo em termos cosmogônicos, pois hinos religiosos a deuses demiurgos retratam que eles estão incluídos na criação dos povos, ficando lado a lado aos egípcios, criados pelo mesmo deus que ao cosmos ordena (ver Santos, 2012: 54-57). Dessa forma, a lógica de conquista e da alteridade se mescla com a criação conjunta, em uma típica dicotomia de caos e ordem que perfaz o Egito como o centro do mundo. Essa dualidade fica aparente ao comparar o *Hino a Ptah* (papiro Berlim 3048, Dinastia XXII), em que o demiurgo é o criador de todas as terras, inclusive as margens do Grande Verde e ainda organiza o Hau-Nebut, com o *Hino a Amon* (papiro de Leiden I-350, Dinastia XIX), em que a força do deus atinge todo o país e o Grande Verde, fazendo que

os povos estrangeiros, em temor, venham homenagear o Egito (Araújo, 2005: 36-37, 67; Santos, 2012: 56-57). Do ponto de vista cosmogônico, então, os estrangeiros, tomados em geral, podem ser compreendidos como criações divinas do mesmo patamar que os egípcios, porém, em termos sociais, eles estão em um nível hierarquicamente inferior.

Retornando à falta de especificidade terminológica, discutida na primeira parte, note que há uma lógica colonial reproduzida em várias traduções, principalmente nas anteriores à segunda metade do séc. XX (exemplo maior é a tradução de "*w³ḏ-wr ḥ³.w-nb.wt*" como "Mediterrâneo dos Gregos" em Maspero, 1899: 793), as quais costumam interpretar os termos discutidos nessa pesquisa como indicação objetiva de populações da Grécia/Egeu, mesmo quando se atesta a presença de outras etnias em conjunto (como no Delta na época saíta, ver Bomhard, 2012: 76; ou em relação ao chefe dos Keftiu e o hibridismo cultural, ver Matić, 2012), uma vez que a helenofilia de muitos egiptólogos atribui ao povo grego um papel maior que a realidade histórica, como na questão da talassocracia, supostamente já minoica (veja Starr, 1955), e da ênfase desproporcional na dependência militar do Egito em relação ao uso de mercenários gregos ou alianças com cidades da Grécia. Contudo, se por um lado, uma análise aprofundada sobre a relação entre o colonialismo, a arqueologia e a egiptologia não é o foco deste artigo, por outro, ao menos podemos indicar que, de Napoleão ao Império Britânico, o Egito faraônico funcionou como um paradigma para os impérios modernos, enquanto o Egito contemporâneo ficou à mercê deles (Jeffreys, 2003). Além disso, estudiosos oriundos dessas potências europeias estiveram envolvidos em interesses coloniais ao longo dos dois séculos de estudo sobre o Egito, seja através do enaltecimento da Grécia como origem da Europa, o interesse em comprovar a historicidade de passagens bíblicas, ou mesmo as consequências do orientalismo na exoticidade e inferiorização de culturas não-europeias, bem como a desafricanização do Egito, questionada apenas recentemente.

Voltando ao nosso foco, a falta de exatidão terminológica na língua egípcia para representar populações da Grécia, a simples aceitação do relato herodotiano (que não costuma ser interpretado como um discurso tão ideológico quanto a escrita monumental faraônica) e os reflexos coloniais da arqueologia do séc. XIX interferem nas próprias conclusões dos estudiosos, menosprezando, com isso, a participação de outras populações no processo, como os sírios ou fenícios. Ainda mais aquelas que não utilizavam tanto a escrita, como no caso dos cários, sempre relacionados aos jônios no Egito saíta, mas com interações culturais com micênicos e

minoicos ainda na Idade do Bronze e em processo de contínua helenização e assimilação linguística (Unwin, 2017: 34-51 e 104-112). É essencial, portanto, adotar uma postura de ἐποχή cética — isto é, uma suspensão do juízo crítico — ao analisarmos os textos que mencionam esses termos. Assumir que seu uso se restringe exclusivamente aos gregos já constitui, em si, uma postura parcial impregnada por um viés colonial.

Infelizmente, temos poucos registros textuais interessantes para analisar, afinal, não há uma obra egípcia disponível nos moldes de um Tucídides ou um Heródoto, o mais próximo disso é alguém como Maneto, mas que já é do período ptolemaico e que escreveu em grego e para os gregos. Permaneceremos então como aqueles gregos apontados no preâmbulo da primeira parte (o relato de Sólon no *Timeu* de Platão mencionado por Crítias), ou seja, feito crianças que desconhecem as nuances do passado. A cultura material e as evidências arqueológicas fornecem dados fundamentais, mas sua interpretação frequentemente carrega vieses decorrentes das leituras e perspectivas dos pesquisadores. Isso é evidente em figuras como Arthur Evans (Matić, 2012: 235-242) e outros arqueólogos mais antigos, cujas análises foram moldadas por uma formação baseada nos relatos históricos de uma cultura que terminou invadindo e colonizando o Egito, como, por exemplo, por obras de autores clássicos como Heródoto, Diodoro da Sicília, Políbio, Tucídides, ou mesmo fragmentos atribuídos a Hecateu de Mileto e Ctesias de Cnido. Um relato que nunca é isento, mas que nem sempre tem seu aspecto ideológico questionado. Quem sabe, no futuro, tenhamos a nossa disposição os tais registros históricos que, supostamente, os templos do Egito guardariam, tal como a narrativa de Crítias afirma. Aí sim, nós tornaríamos mais velhos e sábios, como um sacerdote egípcio.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 23/16231-3.

Referências bibliográficas

AGUT-LABORDÈRE, Damien. Plus que des mercenaires ! L'intégration des hommes de guerre grecs au service de la monarchie saïte. *Pallas*, n. 89, 2012, p. 293-306.

ARAÚJO, Luís. *Mitos e Lendas do Antigo Egito.* Lisboa: Livros e Livros, 2005.

BASSIR, Hussein. Neshor at Elephantine in Late Saite Egypt. *Journal of Egyptian History*, v. 9, n. 1, 2016, p. 66-95.

BLEIBERG, Edward. The King's Privy Purse During the New Kingdom: An Examination of INW. *Journal of the American Research Center in Egypt*, v. 21, 1984, p. 155-167.

BOMHARD, Anne-Sophie. *The decree of Saïs*: the stelae of Thonis-Heracleion and Naukratis the underwater archaeology fo the Canopic region in Egypt. Oxford: Oxford Centre for Maritime Archeology, 2012.

CARVALHAR, Carlos. Os gregos como o 'outro': a interculturalidade pela perspectiva egípcia – Parte I: Nomenclatura. In: CHAPOT, Gisela; EFFGEN, André; SEEHAUSEN, Pedro (org.). *Semna - Estudos de Egiptologia VIII*. Rio de Janeiro, RJ: Seshat - UFRJ, 2025.

CLARYSSE, Willy. The great revolt of the Egyptians (205–186 BC). *The Center for the Tebtunis Papyri*. 2004.

CLINE, Eric. Contact and trade or colonization? Egypt and The Aegean in the 14th.13th centuries B.C. *Minos*: Revista de Filología Egea, v. 25, 1990, p. 7-36.

CLINE, Eric; STANNISH, Steven. Sailing the Great Green Sea? Amenhotep III's Aegean List from Kom el-Hetan, Once More. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections*, v. 3, n. 2, 2011, p. 6-16.

D'ANGOUR, Armand. The Abu Simbel Graffito: Carian Puzzle or Risky Pun?. *Antigone*. 2023.

DAVID, Arlette. Akhenaten's Window and the Aegean Connection. *Journal of Ancient Egyptian Interconnections,* v. 30, 2021, p. 5-17.

DAVIES, Norman. *The Rock Tombs of el Amarna*: vol. III. The Tombs of Huya and Ahmes. London: Egypt Exploration Society, 1905.

DAVIES, Norman. *The Tomb of Rekh-mi-Rēʿ at Thebes*. New York: Arno Press, 1944. (v. 2)

DAVIES, Norman; DAVIES, Nina. *The Tomb of Menkheperrasonb, Amenmose and another (Nos. 86, 112, 42, 226)*. London: Egypt Exploration Society, 1933.

DIODORO DA SICÍLIA. *Biblioteca histórica:* Libros I-III. Madrid: Gredos, 2004.

EDEL, Elmar; GÖRG, Manfred. *Die Ortsnamenlisten im nördlichen Säulenhof des Totentempels Amenophis' III*. München: Harrassowitz, 2005.

ESTRABÃO. *Geography*: Volume VIII - Book 17. Cambridge: Harvard University Press, 1932. (Loeb Classical Library, nº 267).

FLAMARION, Ciro. A teologia régia: o faraó segundo a ideologia monárquica do antigo Egito. *Revista Maracanan*, v. 9, n. 9, 2013, p. 31-54.

GALLARDO, Francisco. Mercenariado griego en Egipto durante la dinastía Saíta. *Boletín de la Asociación Española de Egiptología,* v. 13, 2003, p. 241-273.

HELCK, Wolfgang. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 17: Historische Inschriften Thutmosis' III und Amenophis' II. Berlin: Akademie, 1955.

HELCK, Hans. *Urkunden der 18. Dynastie*. Hefte 22: Inschriften der Könige von Amenophis' III bis Haremheb und Ihrer Zeitgenossen. Berlin: Akademie, 1958.

HERÓDOTO. *História*. São Paulo: Madamu, 2023.

HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Quetzal Editores, 2018.

HOFFMANN, Friedhelm; QUACK, Joachim. *Anthologie der demotischen Literatur*. Münster: LIT-Verl, 2018.

ISOCRÁTES. *Discursos*. Vol I. Madrid: Gredos, 1979. (Biblioteca Clásica Gredos, nº 23).

JANSEN-WINKELN, Karl. Die Siegesstele des Amasis. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, v. 141, n. 2, 2014, p. 132-153.

JEFFREYS, David. Two Hundred Years of Ancient Egypt: Modern History and Ancient Archaeology. In: JEFFREYS, David. (org.). *Views of ancient Egypt since Napoleon Bonaparte*: imperialism, colonialism and modern appropriations. London: UCL, 2003.

JOHNSON, Janet. Is the Demotic Chronicle an Anti-Greek Tract?. In: THISSEN, Heinz-Josef; ZAUZICH, Karl-Theodor. *Grammata Demotika*: Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983. Würzburg: Gisela Zauzich, 1984.

KAHN, Dan'el. The Historical Background of a Topographical List of Ramesses III. In: LANDGRÁFOVÁ, Renata; MYNÁŘOVÁ, Jana. *Rich and Great:* Studies in Honour of Anthony J. Spalinger on the Occasion of his 70th Feast of Thoth. Praga: Charles University, 2016.

KITCHEN, Kenneth. *Ramesside Inscriptions*: Historical and Biographical. Oxford: Blackwell, 1975.

KONTOPOULOS, Grigorios. *The egyptian diplomatic system in the late bronze age beyond the terms of "brotherhood" and "equality"*: the egyptian "abandonment" of power and aspects of pharaonic identity and kingship. 2019. Tese de Doutorado, Mediterranean Studies, Department of Mediterranean Studies, University of the Aegean, 2019.

LIVERANI, Mario. *International Relations in the Ancient Near East, 1690-1100 BC.* New York: Palgrave, 2001.

MANETO. *History of Egypt and Other Works*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MASPERO, Gaston. Une stèle de Nectanébo II. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 43, n. 6, 1899, p. 793–795.

MATIĆ, Uroš. Out of the word and out of the picture? Keftiu and materializations of 'Minoans'. In: SJÖSTRAND, Ylva; FAHLANDER, Fredrik; DANIELSSON, Ing-Marie. *Encountering Imagery*: Materialities, Perceptions, Relations. Stockholm: Stockholm University, 2012.

MORRISON, James. Shipwreck and Opportunity from Ancient Egypt to the Modern Caribbean. In: MORRISON, James. *Shipwrecked*: Disaster and Transformation in Homer, Shakespeare, Defoe, and the Modern World. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.

PEREIRA, Ronaldo. A XXVI Dinastia e as suas relações com o Egeu: O Egito Saíta como uma potência mediterrânea nos séculos VII–VI A.C. *Nearco*: Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo, v. 11, n. 2, 2019, p. 147-174.

PEREIRA, Ronaldo. Between religion and politics: Greek-Egyptian identity in Ptolemaic Egypt (4th – 1st centuries B.C.). *Figura*: Studies on the Classical Tradition, v. 8, n. 2, 2020, p. 8-35.

PEREIRA, Ronaldo; ROCHA, Thais. O Conto do Náufrago (P. Hermitage 1115) - tradução comentada. *Revista de História*, n. 182, 2023, p. 1-91.

PFEIFFER, Stefan. Egypt and Greece Before Alexander. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2013.

PICCOLO, Alessandro. Pedon, Son of Amphinnes. A Game of Donors?. *Aegyptus*, v. 99, 2019, p. 163-180.

PLATÃO. *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides Líside, Eutífrone. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÃO. *Diálogos*: Leis e Epínomis. Belém: EDUFPA, 1980. (v. 12 e 13).

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POPKO, Lutz. History-Writing in Ancient Egypt. In: WENDRICH, Willeke; GRAJETZKI, Wolfram. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: UCLA, 2014.

RAINEY, Anson F. *The El-Amarna Correspondence*: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. Leiden: Brill, 2014.

RIBEIRO JR, Wilson. Busíris, um drama satírico de Eurípides. *CODEX* - Revista de Estudos Clássicos, v. 6, n. 1, 2018, p. 182–199.

SANTOS, Moacir. A presença de estrangeiros no contexto funerário egípcio do Reino Novo. *Plêthos*, v. 2, n. 1, 2012, p. 52-73.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band III (Heften 9-12): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1907.

SETHE, Kurt. *Urkunden der 18. Dynastie*. Band IV (Heften 13-16): Historisch-biographische Urkunden. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909.

SIMPSON, William. *The literature of ancient Egypt*: an anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. New Haven: Yale University Press, 2003.

STARR, Chester. The Myth of the Minoan Thalassocracy. *Historia*: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 3, n. 3, 1955, p. 282–291.

STOCKER, Maxwell. Identity and the Protagonist in Greek and Egyptian Narrative Poetry: The Construction of Cultural Identity in Homer's Odyssey and the Tale of Sinuhe. In: CHYLA, Julia et al. *Current Research in Egyptology 2016*: Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium. Oxford: Oxbow, 2017.

UNWIN, Naomi. *Caria and Crete in Antiquity*: Cultural Interaction between Anatolia and the Aegean. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

VERCOUTTER, Jean. Les Haou-Nebout . Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, v. 46, n. 1, 1947, p. 125–158.

VILLING, Alexandra. Mediterranean Encounters: Greeks, Carians, and Egyptians in the First Millennium BC. In: SPIER, Jeffrey; COLE, Sara. *Egypt and*

the Classical World: Cross-Cultural Encounters in Antiquity. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2022.

WALSH, Carl. The High Life: Courtly Etiquette in the Late Bronze Age Eastern Mediterranean. In: ACCETTA, Kelly et al. *Current Research in Egyptology 2013*: Proceedings of the Fourteenth Annual Symposium, University of Cambridge, United Kingdom March 19–22, 2013. Oxford: Oxbow, 2014.