

O COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III: ESPAÇO E MEMÓRIA NA XXª DINASTIA DO ANTIGO EGITO

Arthur Rodrigues Fabrício¹

Resumo: Uma das características marcantes da antiga sociedade egípcia é seu apego em relação ao passado. Para esta, um homem sem memória não pode existir, nem no mundo dos vivos, nem no mundo dos mortos. Há uma necessidade de se pensar ainda em vida um projeto de transição para o pós-vida, que inclui entre os muitos cuidados aquele em relação à manutenção da memória. A perspectiva culturalista da memória redeu bons frutos durante as últimas décadas e, a partir da noção bem difundida de memória cultural – forjada pelos egiptólogos alemães Jan e Aleida Assmann -, vários campos de saberes passaram a pesquisar as múltiplas relações que este conceito propicia. Este artigo, como um destes estudos, busca perceber se, no Egito Antigo, o complexo de culto real de Ramessés III (1187 – 1157 a.C.), no Novo Império (1539 – 1077 a.C.), pode ter sido utilizado para perpetuar a memória cultural da sociedade egípcia daquela época e, em caso afirmativo, que tipos de recursos foram adotados neste monumento para a consolidação deste projeto de memória.

Palavras-chave: Egito Antigo; Ramessés III; Memória Cultural.

Abstract: One of the hallmarks of ancient Egyptian society is its commitment over the past. For that, a man without memory cannot exist, neither in the world of the living, neither in the dead. There is a necessity to think still in life a project of transition to the post-life, which includes between the many cares the one that is related to the maintenance of memory. The culturalist perspective of memory yielded good results during the last decades and, from the notion well diffused of cultural memory – forged by the German Egyptologists Jan and Aleida Assmann -, many fields of knowledge start to research the several relations that this concept provides. This article, as one of this studies, search to perceive if, in ancient Egypt, the royal cultic complex of Ramesses III (1187 – 1157 b.C.), in the New Kingdom (1539 – 1077 b.C.), may have been utilized to perpetuate a cultural memory of the Egyptian society of that time and, in affirmative case, what types of resources were adopted in this building to the consolidation of this memory project.

Key-words: Ancient Egypt; Ramesses III; Cultural Memory.

Introdução

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História e Espaços, UFRN. E-mail para contato: arthur-fabrício@hotmail.com

Uma das características marcantes da sociedade egípcia antiga é seu apego em relação ao passado. Para esta, um homem sem memória não pode existir, nem no mundo dos vivos, nem no mundo dos mortos. Há uma necessidade de se pensar ainda em vida um projeto de transição para o pós-vida, que inclui entre os muitos cuidados aquele em relação à manutenção da memória. Outra evidência do cuidado com a memória é aquilo que chega até os nossos dias: a preocupação que este povo tinha em não deixar seus monumentos caírem em esquecimento ou serem destruídos, algo singular que caracterizou esta longeva sociedade. Neste sentido, rememoração e esquecimento deram um tom especial aos mais de três mil anos de durabilidade desta sociedade, onde a relação de vida e morte, sucessão do trono real, construção de monumentos, entre outros, carregavam e si um forte conteúdo deste duplo de rememoração/esquecimento. Desde a década de 1990, o cruzamento dos conceitos de memória e cultura encontra-se em um bom momento, pois como entende Jan Assmann, um dos principais expoentes desta nova guinada dos estudos da memória, “o conceito de memória constitui a base para um novo paradigma dos estudos culturais que irá destacar os holofotes para campos interconexos de arte e literatura, política e sociologia e religião e lei. Em outras palavras, tudo está em fluxo [...]” (ASSMANN, 2011, p.viii).

A perspectiva culturalista da memória redeu bons frutos e, a partir da noção bem difundida de *memória cultural*, vários campos de saberes passaram a pesquisar as múltiplas relações que este conceito propicia. Este artigo, como um destes estudos, busca perceber se no Egito Antigo o complexo de culto real de Ramessés III (1187 – 1157 a.C.)², no Novo Império (1539 – 1077 a.C.), pode ter sido utilizado para perpetuar a memória cultural da sociedade egípcia daquela época e, em caso afirmativo, que tipo de recursos foram adotados neste monumento para a consolidação deste projeto de memória.

1. Da memória coletiva a memória cultural, o percurso de um conceito.

Em 1992 o egiptólogo alemão Jan Assmann publica a obra *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*³, fruto das pesquisas levadas adiante no instituto de estudos de egiptologia que leva seu nome

² As cronologias apresentadas neste projeto estão de acordo com o estabelecido na obra *Ancient Egyptian Chronology*, editada em 2006 pelo egiptólogo suíço Erik Hornung.

³ Traduzido para o inglês em 2011 pela editora Cambridge University Press como *Cultural Memory and Early Civilization: writing, remembrance, and political imagination*.

na Universidade de Heidelberg. É neste local que Jan e Aleida Assmann, sua esposa, formam um grupo de pesquisa de caráter interdisciplinar para os estudos de memória, reavivando o debate já morno e apresentando ao mundo acadêmico um novo conceito: *memória cultural*.

No entanto, para entendermos esta noção devemos recuar no tempo para a década de 1920, traçando a genealogia da mesma. O conceito de *memória cultural* claramente deve muito aquele de *memória coletiva* pensado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs em sua obra *Les cadres sociaux de la mémoire*, publicada na França em 1925. A obra em questão abre o debate acerca do condicionamento social da memória, ao argumentar que toda memória individual se forma a partir dos padrões já estabelecidos pela sociedade em que o indivíduo se encontra inserido, ou seja, é formada coletivamente (ASSMANN, 2011, p.21-22). Neste contexto, além dos quadros sociais da memória, tornam-se importantes os estudos da relação entre família (grupo) e memória e sua influência para a história oral, bem como suas pesquisas acerca das memórias de comunidades religiosas, cujos aspectos topográficos da memória elencou em um trabalho posterior *La Topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective* (1941), que daria embasamento para o conceito de *lieux de mémoire*, de Pierre Nora (ERLL, 2008, p8).

Por outro lado, não podemos tratar Halbwachs como um teórico isolado de seu tempo. Muito pelo contrário, o início da década de XX é marcada pela mudança de enfoque do indivíduo para o coletivo. Prova disso é, além da clara influência do pensamento de Durkheim – de quem fora aluno durante vários anos -, o debate realizado pelo sociólogo francês com Marc Bloch, fundador da revista *Annales d'histoire économique et sociales*, juntamente com Lucien Febvre, de cujo corpo editorial participou durante os primeiros momentos de sua fundação ainda em 1929. Bloch lança em 1924 a obra divisora de águas *Les Rois Thaumaturges*, que dá condições para a História pensar e produzir a partir de *ideias coletivas e representações coletivas*, conceitos abordados na obra em questão. Ainda em 1925 o debate acerca do coletivo se torna generalizado quando Marc Bloch faz uma crítica positiva a obra de Halbwachs lançada naquele ano, passando mesmo a utilizar o conceito de memória coletiva proposto pelo sociólogo francês (CONFINO, 2008, p.78). A história das mentalidades dá seus primeiros passos em debate rico e claramente interdisciplinar, resultado do desencastelamento da História, como percebido nestes diálogos entre Sociologia e História.

Ainda neste sentido, outra influência que podemos apontar durante o mesmo contexto de diálogos é do historiador da arte Aby Warburg, que com seu projeto *Mnemosyne* – termo grego para a titânide memória, mãe das nove musas, entre elas a própria Clio, musa da História – cunhou o termo *memória social*, ao tratar pioneiramente imagens como objetivações culturais e portadoras de memória. Ao estudar as sombras da antiguidade clássica na cultura ocidental, Warburg se especializou no que ele chamou de memória icônica, “mas a abordagem geral para a história da recepção como forma de memória (cultural) também pode ser aplicada a todos os outros domínios das formas simbólicas” (ASSMANN, 2008, p. 110)⁴.

Neste contexto, muitos outros autores poderiam ser citados enquanto participantes do debate relativo ao domínio coletivo no *modus operandi* das ciências humanas da época. Não obstante, devemos retornar agora ao conceito de memória cultural, central a este trabalho. Durante a década de 1980, o debate acerca da memória coletiva foi retomado por meio do conceito de *lieux de mémoire*, do historiador francês Pierre Nora, resgatando-o de um marasmo acadêmico e uma teorização vazia acerca do conceito de memória, que muitos arrolavam em seus trabalhos, mas poucos se davam o trabalho de pensá-la e problematizá-la a nível conceitual. Para Aleida Assmann, a teoria de memória de Nora possui um caráter construtivista, pensando não somente a memória *no* grupo como fizera Halbwachs, mas a memória *do* grupo, a sociedade com seus signos e símbolos (ASSMANN, 2011, p.145-146).

A teoria da *memória cultural*, por meio dos seus principais expoentes, o casal Assmann, toma como ponto inicial as limitações e lacunas deixadas pelos trabalhos anteriores e pensam a memória cultural enquanto uma forma de memória coletiva, ou seja, partilhada por um grupo/comunidade que transmite a seus membros um sentido de identidade, de cultura. Os autores tomam o cuidado de re-conceituar a *memória coletiva* de Halbwachs enquanto *memória comunicativa*, um tipo de memória voltada a um contexto social, que não é institucionalizada, não é cultivada por especialistas nem celebrada em ocasiões especiais. Este tipo de memória está presente nas interações do dia-a-dia, limitada à normalmente 80 anos, sendo o tipo de memória estudada na História Oral (ASSMANN, 2008, p.112-113 e ASSMANN, 1995, p.127).

Por outro lado, a *memória cultural* enquanto conceito dos Assmanns,

⁴ Tradução nossa.

focaliza-se nas condições midiáticas e estruturas sociais da organização de que grupos e sociedades utilizam-se para conectarem-se a um suprimento objetivado de representações culturais, disponíveis em diversas formas (escrita, imagens, arquitetura, liturgia), para construir padrões de auto-interpretação legitimados pelo passado. (HARTH, 2008, p.91).

Este adentra nas grandes esferas das tradições, transmissões e transferências, cujo conceito de Halbwachs se manteve distante, em grande medida (ASSMANN, 2008, p.110). Assim, a cristalização – e objetivação – da memória comunicativa no tempo, que constitui a *memória cultural* possui grande caráter identitário, uma vez que “alcança um passado apenas até onde o passado por ser clamado como ‘nosso’. [...] O conhecimento adquire função de memória ao ser relacionado com a identidade” (ibid, 2008, p.113).

Neste âmbito, tratando desta “cristalização” da memória de curta duração em *memória cultural*, Aleida Assmann afirma que a cultura é definida como a memória de uma sociedade que não é transmitida geneticamente, mas por símbolos externos (ASSMANN, 2008, p.97). Para a autora, para tratarmos de memória devemos primeiramente atender para o esquecimento, pois o contínuo processo de esquecimento faz parte da vida seletiva de uma sociedade. Neste sentido, a autora difere entre duas formas de esquecimento: uma ativa e uma passiva. Na primeira, leva em consideração os atos intencionais de destruição e exclusão da memória, enquanto na segunda, trata de objetos que não são materialmente destruídos, mas declinam dos padrões de atenção da sociedade. No caso da segunda forma de esquecimento, seus objetos podem ser re-descobertos por acidente, configurando uma espécie de “esquecimento preservativo” (ASSMANN, 2008, p.98).

Ainda neste contexto, a contrapartida do esquecimento seria a recordação. Para Assmann, assim como o esquecimento, há duas formas de se recordar, uma ativa e outra passiva. A primeira preserva o passado enquanto presente, fazendo parte do dia-a-dia de uma sociedade que vive em contato com obras de arte, monumentos e museus. Esta forma de preservar o passado chama-se cânone. A segunda forma mantém o passado como passado e o arquivo seria o maior exemplo deste tipo de rememoração, armazenando o que uma sociedade produz passivamente.

2. Ramessés III, Medinet Habu e memória cultural: uma aproximação.

Em suma, uma vez apresentados alguns dos pressupostos básicos da teoria da *memória cultural*, podemos nos voltar ao nosso objeto de análise, o complexo de culto real⁵ de Ramessés III, em Medinet Habu, construído durante o reinado deste faraó da XXª dinastia do Antigo Egito (1190 – 1077 a.C.), buscando responder a um questionamento central: este templo pode ter sido utilizado para a manutenção da memória cultural egípcia durante o final do Novo Império (1539 – 1077 a.C.)?

Um dos principais expoentes da *memória cultural* nos dá pistas para iniciarmos esta análise, ao afirmar que os egípcios também produziam seu próprio cânone rememorativo, não na forma de uma coleção de livros, mas de um templo. (ASSMANN, 2011, p.146). Por outro lado, o especialista alemão afirma que o grande exemplo de um templo enquanto repositório de memória cultural encontra-se no Período Tardio (722-332), que teria apresentado novos esquemas de interpretação da memória cultural daquela sociedade, mediante resistência à assimilação ao império persa, representado pela ameaça de Alexandre. Segundo Assmann, estes novos esquemas utilizavam-se de quatro características comuns também a literatura sagrada: o aspecto arquitetônico, o aspecto epigráfico, o aspecto cútico e o aspecto ético. (ASSMANN, 2011, p.158).

Neste aspecto permito-me discordar de Jan Assmann, uma vez que compreendo que o templo de Medinet Habu – como é “popularmente” conhecido – organiza em si todas as quatro características elencadas e posiciona-se enquanto monumento canônico de recordação ativa – para também utilizar as categorias propostas por Aleida Assmann - em um momento social tão delicado quanto o vivido durante o Período Tardio. É durante o reinado de Ramessés III que a maior tentativa de invasão por parte de estrangeiros, líbios e Povos do Mar, considerados pelos egípcios como elementos da desordem, toma lugar, sendo amplamente rechaçada pelo forte caráter militarista e astúcia estratégica do exército egípcio; é ainda neste reinado que ocorre a primeira greve “trabalhista” documentada que temos notícia⁶, quando os artesãos da vila de Deir el-Medina recusam-se a trabalhar devido a escassez de pagamento, ou seja, alimentos fornecidos pelo governo; por último, cabe ainda destacar a tentativa de assassinato à

⁵. De acordo com a egiptóloga britânica Rosalie David, conceitos como “templos mortuários” ou “templos divinos” não são mais aplicados, pois estes implicam em uma divisão simplista e confusa, que não fazia jus ao pensamento dos antigos egípcios. De acordo com a autora, o termo em voga hoje é o de “complexos de culto”, aplicável a todos os recintos e estruturas cercadas.

⁶ O papiro que registra essa greve encontra-se no Museu Egípcio de Turim, sob a alcunha *Turin Strike Papyrus*.

Ramessés III por parte de esposas de seu harém real que estariam descontentes com os rumos que a linha sucessória tomaria ao fim de seu governo. Estes “desafios” que se amontoam durante os anos de reinado de Ramessés III constituem também um plano de fundo para a construção de seu templo, que permitirá expor neste local “uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos” (ASSMANN, 2011, p.318), um local, desta forma, de recordação.

3. Memória cultural e o templo de Medinet Habu: aspectos de uma teoria

Um espaço de memória, da tradição e da perpetuação de valores culturais inerentes à sociedade egípcia daquela época: é assim que é possível enxergar o templo de Ramessés III, em Medinet Habu. Neste recinto, o passado se faz presente através de novas tonalidades e formas, apresentando-se às dinâmicas sociais deste grupo e passando a fazer parte do universo de simbologias e significados da cultura egípcia antiga. Esta memória perpetua-se por meio da arquitetura e da arte enquanto cânone, dando um sentido de continuidade e de resistência (ibid, p.156) a este espaço tão singular, que aproxima a realeza e as divindades dos homens.

Há um sentido de continuidade, pois as fórmulas tradicionais e os sentidos religiosos inerentes a esta cultura se mantêm, com seus fundamentos renovados, neste exemplo da estrutura axial templária do Novo Império; e há Resistência, tendo em vista que os contatos do próprio Egito com os grupos estrangeiros passaram a se tornar mais frequentes, encontrando um ápice no Segundo Período Intermediário (1759 - 1539 a.C.), quando o Egito foi dominado por Hicsos, que se estabeleceram no delta egípcio, fundaram uma dinastia (XV^a) e demonstraram a fragilidade política daquela época (GRIMAL, 2005, p.186). O Novo Império, por sua vez, passa por agitações frequentes, com grandes ameaças de invasões durante os reinados de Seti I, Ramessés II, Mernenptah e, finalmente, Ramessés III. A necessidade resistência cultural permitia a perpetuação destes valores citados, como forma de defesa à assimilação por culturas estrangeiras e pela intromissão de conteúdos externos nas dinâmicas socioculturais egípcias.

Neste contexto, é possível demonstrar como os quatro aspectos deste cânone rememorativo elencados por Assmann – e que, segundo o autor, também são comuns à literatura sagrada - podem ter sido utilizadas para perpetuar a memória cultural daquela época: aspectos arquitetônicos, epigráficos, cúlticos e éticos.

O primeiro deles, o *aspecto arquitetônico*, demonstra também uma nova visão de mundo egípcia: muda-se o foco das construções de pequenas capelas e expansões de grandes templos estatais, como o de Heliópolis, no Antigo Império e o de Karnak, no Médio Império, para a construção de suntuosos templos individuais, que serão conhecidos também como *hut*, mansões, que congregavam em si funções tanto mortuárias quanto divinas (WILKINSON, 2000, p.25). No entanto, apesar das inovações na forma de construir, as ideologias e os recintos destinados ao contato com o sagrado permaneceram. Em uma rápida análise das estruturas dos templos axiais do Novo Império, como no caso da mansão de Ramessés III⁷ e de seus antecessores e reis-modelos Seti I e Ramessés II, percebe-se que foram implantadas estruturas com claras funções apotropaicas, para afastar o “mal” do interior do templo, como o portão externo do complexo de templos – com forte influência dos *migdols*, ou fortalezas, asiáticas – e os pilones, decorados com motivos de massacre de estrangeiros⁸, que são estruturas dispostas aos “olhos comuns” e que carregavam em si fortes conteúdos mnemônicos e identitários, uma vez que dispõem o rei em sua forma idealizada, massacrando tudo aquilo que não pode ser considerado egípcio, tornando-o aquele que mantém *maat* – deusa egípcia que personifica os ideais de justiça, ordem e verdade – sobre as forças do caos. Quanto mais para o interior da estrutura templária, maior a incidência do sagrado e a necessidade de mantê-lo seguro. É por isso que as capelas e os santuários encontram-se ao fundo do templo, longe destes “olhos comuns”. Capelas e santuários que já existiam enquanto estruturas de contato íntimo com o sagrado, tanto no Antigo Império quanto no Médio Império. Neste sentido, os motivos iconográficos são recorrentes a outros períodos da história egípcia: libações e sacrifícios do rei aos deuses, representações osíricas do faraó, embarcações e representações da viagem no mar celestial do rei entre os deuses, entre outros. Vemos, assim, relações que perpassam as manutenções de memórias a um nível arquitetônico, bem como as atualizações, sempre no presente, destes recintos, sincronizados com este sentido de memória eternizado por gerações de experiências religiosas.

No que diz respeito ao aspecto epigráfico do templo de Medinet Habu, temos que ter em mente os sentidos que a relação entre arquitetura e epigrafia evoca. Nada é

⁷ Ver anexo 1 relativo à planta-baixa do templo de Medinet Habu.

⁸ Ver anexo 2 relativo às iconografias presentes no primeiro pilone do templo de Medinet Habu.

por caso nem está inserido em dados contextos aleatoriamente. Uma prova disto é o conteúdo presente no primeiro pilone do templo de Ramessés III, onde o rei encontra-se diante da divindade Amon-Re-Harakhte oferecendo cativos dos Nove Arcos – denominação comum aos inimigos externos ao Egito -, que estão prontos a serem golpeados por sua maça de guerra. Os hieróglifos presentes na iconografia denotam uma legitimação divina às ações reais, bem como sintetizam o poder de Ramessés III enquanto um mecanismo de manutenção da ordem, associando-o com um forte touro, um crocodilo raivoso, um leão enfurecido e uma onda de águas do caos, *Nun*, em sua busca incessante pela manutenção de *maat*⁹. Como afirma David Silverman, “o papel do rei era um elemento fixo no padrão da ordem divina e, por esse motivo, sua existência era parte de *maat*.” (SILVERMAN, p.85, 2002). Desta forma, se pensarmos no contexto em que estes dizeres estão inseridos, vemos que estes se encontram na parte mais externa do templo, em sua entrada, dispostos aos olhares de toda a sociedade egípcia, assumindo, assim, não só um forte caráter apotropaico, mas um caráter propagandístico e de manutenção da ideologia faraônica, conservando esta memória icônica (ASSMANN, 2008, p. 110), mantida culturalmente e presente em iconografias milenares, como o caso da Paleta de Narmer¹⁰. Neste sentido, podemos pensar na dimensão escrita destas composições, que são reapropriadas e reutilizadas por séculos a fio, enquanto fórmulas que não somente tratam do sagrado e de suas ramificações, mas institucionalizam uma memória e uma identidade egípcia, reafirmando às funções do rei enquanto maior autoridade do Egito e seu lugar diante das divindades e de suas funções.

No que diz respeito aos dois últimos aspectos, o *cúltico* e o *ético*, creio que possamos associá-los neste ponto de nossa breve análise para pensar o templo como um modo de vida e como lugar de cumprimento das leis divinas. É no templo que vemos a ordem se manter, os deuses receberem as libações e oferendas e os antepassados serem cultuados. Assim, é neste local que vemos o Egito ordenado e todas as prerrogativas reais cumpridas, mesmo que o contexto de vida do próprio Ramessés III não favoreça uma síntese positiva destas representações idealizadas. Medinet Habu, por exemplo, como grande parte dos templos axiais do Novo Império, pode ser visto como a planificação de um microcosmo, uma tentativa de resgatar através da arquitetura o momento da criação. O templo seria um crescente que representaria a emergência do monte primordial, de onde a divindade cosmogônica teria ascendido para criar o mundo

⁹ Ver anexo 3, com a tradução do texto em questão..

¹⁰ Ver anexo 4, relativa a Paleta de Narmer.

e os seres humanos, das águas caóticas do *Nun*. Assim, este recinto seria também lugar da criação da humanidade, lugar de ordem e da verdade. “O templo espelha todo o cosmos” (HORNUNG, 1992, p.116), e a própria existência deste recinto indica uma estabilidade do governo e de suas estruturas ideológicas. Estabilidade e ordenação seriam também construir adequadamente, suntuosamente, e manter o que foi construído, tornando-se referência para gerações vindouras de governantes. Há um evidente sentido formativo e normativo neste empreendimento, bem como no sentido de memória agregada a este. O templo egípcio, Medinet Habu, é um lugar de afirmação e legitimação mágico-religiosa, mas também o é enquanto um espaço de memória. Reúnem-se em seu programa arquitetônico e artístico elementos que remontam à formação do estado faraônico, bem como conservam as prerrogativas reais e religiosas que se mantiveram ao longo dos séculos enquanto alicerces da sociedade egípcia.

Por fim, nos cabe salientar ainda em caráter de crítica a centralidade desnecessária que Assmann dá aos templos do Período Tardio, que assim como entende Astrid Erll, sociedades utilizam de forma seletiva elementos do passado para criar versões deste passado de acordo com conhecimentos e necessidades do presente (ERLL, 2008, p.5). Assim, o templo de Medinet Habu atesta uma carga cultural que remete às raízes da civilização egípcia até o Novo Império, interpretadas e representadas segundo um esquema decorativo e arquitetônico que visava responder demandas e necessidades daquele momento, de seu contexto de produção. Se formos considerar desta forma, não somente os templos do Período Tardio, mas diversos monumentos de caráter sagrado no Antigo Egito podem ser lidos metaforicamente enquanto livros.

BIBLIOGRAFIA

ASSMANN, Jan. **Cultural memory and early civilization: writing, remembrance, and political imagination**. New York: Cambridge University Press, 2011.

_____. **Communicative and Cultural Memory**. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

_____. **Collective Memory and Cultural Identity**. *New German Critique*, Nº 65, Cultural History/Cultural Studies, 1995, pp. 125-133.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

_____. **Canon and Archive.** In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook.* Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

CONFINO, Alon. **Memory and History of Mentalities.** In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook.* Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

DAVID, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

EDGERTON, William; WILSON, John. **Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes.** SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936.

ERLI, Astrid. **Cultural Memory Studies: an Introduction.** In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook.* Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

GRIMAL, Nicolas. **A history of ancient Egypt.** Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

HARTH, Dietrich. **The Invention of Cultural Memory.** In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook.* Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

HORNUNG, Erik. **Idea into Image: essays on Ancient Egyptian Thought.** New York: Timken Publishers, 1992.

_____.; KRAUSS, Rolf; WARBURTON, David. **Ancient Egyptian Chronology.** Leiden: Brill, 2006.

ROBINS, Gay. **The Art of Ancient Egypt.** Cambridge: Harvard University Press, 1997.

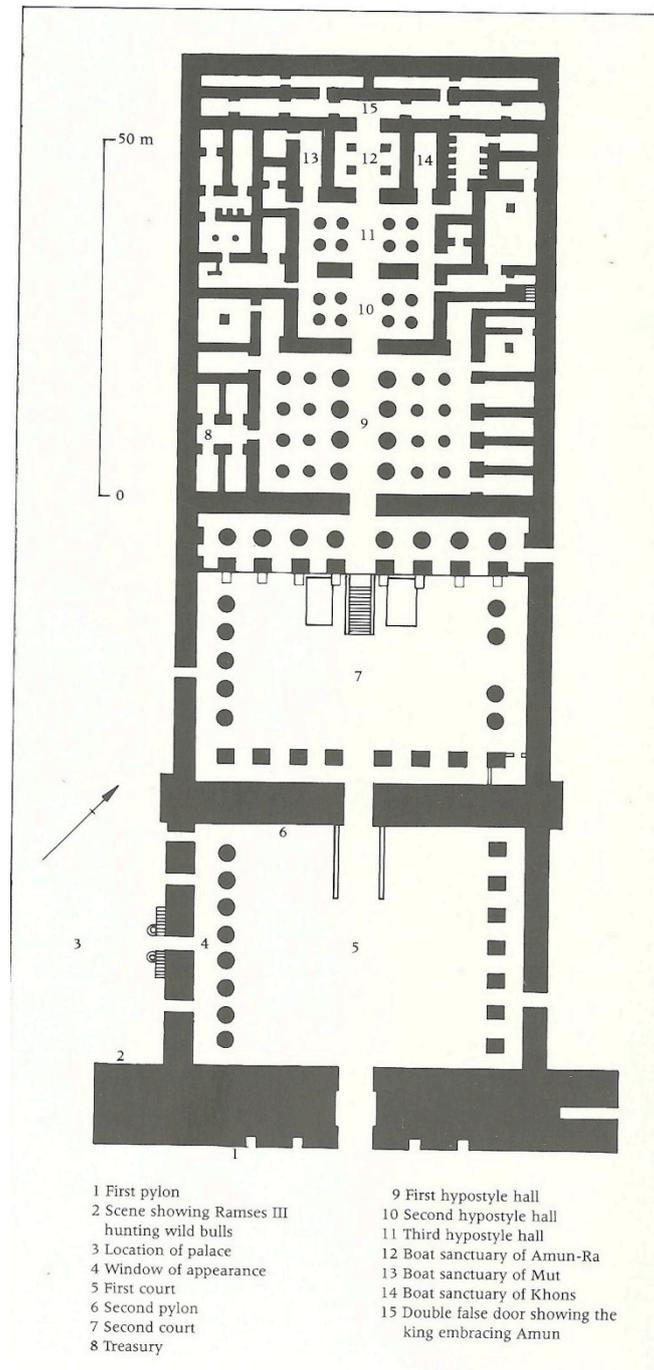
SILVERMAN, David. P. **O divino e as divindades no Antigo Egito.** In: SHAFER, B. E. (org.). *As religiões no Egito Antigo: deuses, mitos e rituais domésticos.* São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Later Historical Records of Ramses III.** Vol. 2 of Medinet Habu: Field Director, Harold Hayden Nelson. OIP 9. Chicago: University of Chicago Press, 1932.

WILKINSON, Richard H. **The Complete Temples of Ancient Egypt.** London: Thames & Hudson, 2000.

ANEXOS

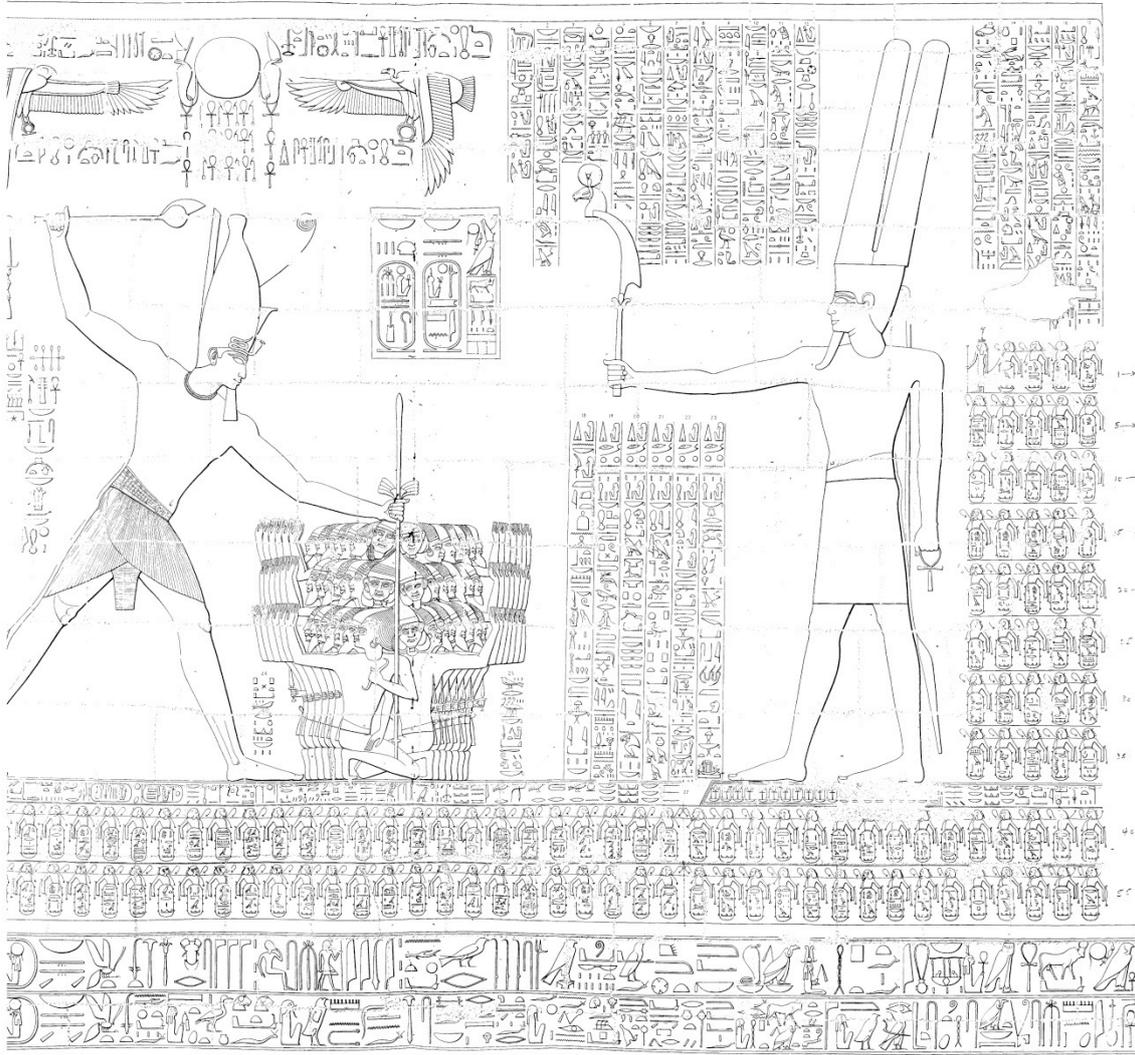
Anexo 1 – Planta-baixa da estrutura axial do templo de Medinet Habu



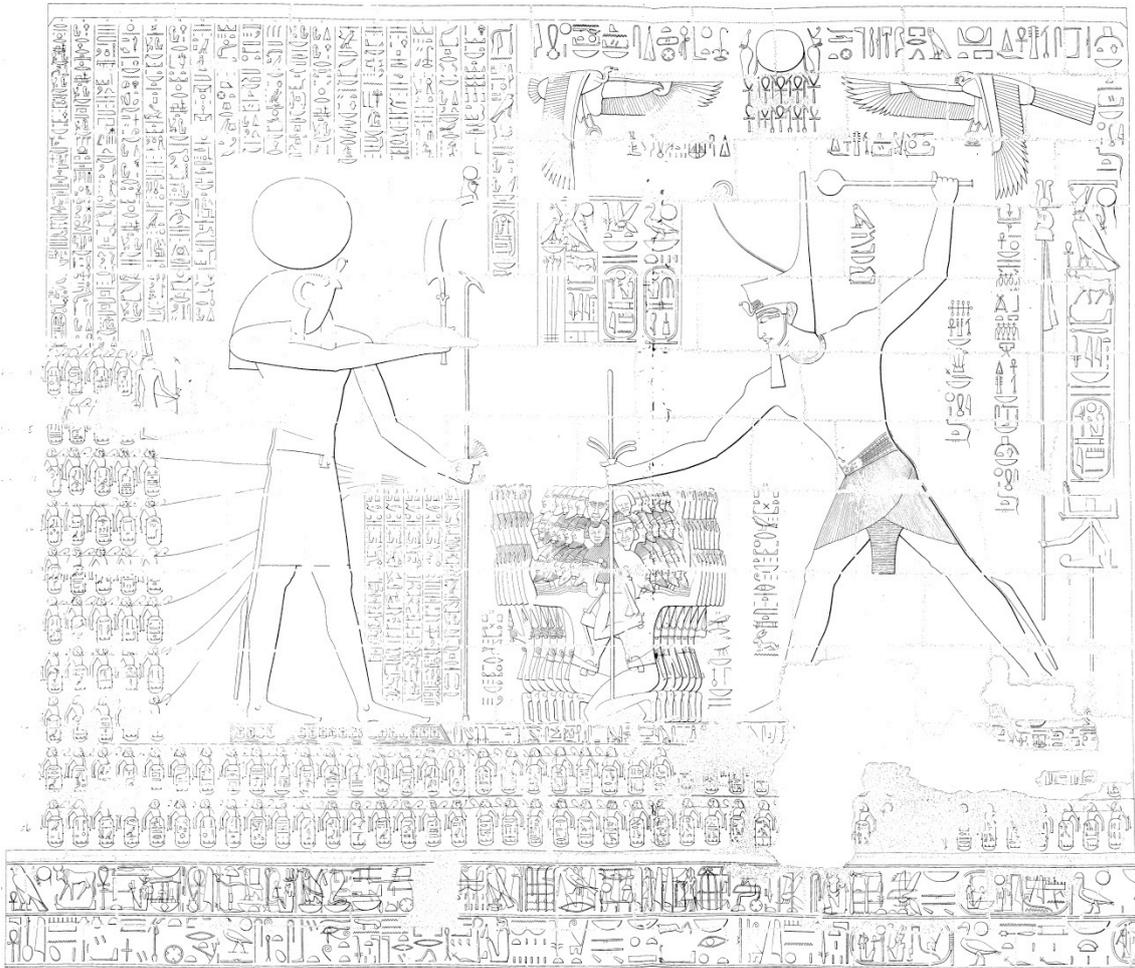
REFERÊNCIA: ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, p.170.

Anexo 2 – Iconografias do primeiro pilone do templo de Medinet Habu

2.1 – Ramessés III massacra inimigos externos perante Amon-Re



2.2 – Ramessés III massacra inimigos externos perante Amon-Re-Harakhte



REFERÊNCIA: THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Later Historical Records of Ramses III.** Vol. 2 of Medinet Habu: Field Director, Harold Hayden Nelson. OIP 9. Chicago: University of Chicago Press, 1932, Plates 101-102.

Anexo 3 – Tradução dos textos presentes no anexo 2.2

Acima da divindade

Palavras¹¹ faladas por Amon-Re-Harakhte: “Meu filho do meu corpo, meu amado, Senhor das Duas Terras: Usermare-Meriamon, possuidor de um braço forte em cada país. Os países dos bárbaros núbios são assassinados sob seus pés. Eu faço vir para ti os chefes dos países do sul, seus tributos e suas crianças sobre suas costas: cada bom tesouro de seus países, que tu possas dar "fôlego" (give breath) a ele para aqueles que tu desejas mas matá-lo a quem tu desejas, como tu desejas. Quando Eu viro minha face para o norte, então Eu faço uma maravilha pra ti, pois Eu castigo para ti a Terra Vermelha abaixo de tuas solas, para que possas atropelar dez mil dos seus desafetos e desmoralizar os habitantes da areia (Sand-Dwellers) através de teu valente braço. Eu faço vir a ti os países que não conhecem o Egito, trazendo suas trouxas, cheias de ouro, prata, lápis lazuli genuíno, e cada valioso, escolha custosa de pedras da Terra de Deus para teu belo semblante. Quando Eu viro minha face para o leste, então Eu faço uma maravilha pra ti, pois Eu cego todos eles para ti juntamente ao seu domínio, e Eu reúno para ti cada país de Punt, cujo tributo é a goma/cola/resina, a nobre mirra, ‘pigmento vermelho’, e cada erva de doce cheiro ante a ti para teu uraeus que está sobre sua cabeça. Quando Eu viro minha face para o oeste, então Eu faço uma maravilha pra ti, pois Eu faço sofrer para ti as terras de Tehenu, para que eles venham a ti em humildade, louvando e humilhados de joelhos ante ao teu grito de guerra. Quando Eu viro minha face aos céus, então Eu faço uma maravilha pra ti, pois os deuses do horizonte dos céus, ‘a quem Re cria’ (whom Re begot) ao amanhecer, alegram-se para ti, e tua arte rejuvenescida como a lua quando ele traz ‘testemunho’. Quando Eu viro minha face para a terra, então Eu faço uma maravilha para ti, pois Eu prometo tua vitória em cada país, os deuses que estão no céu exultam para ti, Ele de Behdet faz de seus braços um lugar calmo para ti, enquanto ‘o [Oceano e o] Grande [Circuito] estão sob teu balanço, Filho de Re: Ramessés III!”.

Texto em frente à divindade

“Eu dei-te a minha espada ante a ti, para sobrepujar os Arcos, e eu assassino para ti cada terra abaixo de tuas solas. Eu faço a eles verem tua majestade como a força do Nun, quando ele irrompe e põe abaixo cidades e vilas em uma ‘onda’ de água. Eu faço a eles verem tua majestade como um crocodilo raivoso, cujas patas acertem corpos como ele deseja. Eu faço a eles verem tua majestade como um leão enfurecido, cujas garras e dentes rasgam o peito dos rebanhos selvagens. Eu faço a eles verem tua majestade como um jovem touro, consciente de sua força, quando ele está no campo do valor.”

¹¹ Textos presentes originalmente em EDGERTON, William; WILSON, John. **Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu Volumes I and II**, Translated with Explanatory Notes. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 111-112.

Anexo 4 – Face traseira da Paleta de Narmer



DISPONÍVEL EM:

<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d3/NarmerPalette-ROM-back.jpg>.

Acesso em 30 de agosto de 2014, às 14h30.