

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS  
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS

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

Volume I - Texto

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

NATAL / 2016

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

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

Volume I - Texto

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Prof(a). Dr(a). Marcia Severina Vasques.

NATAL / 2016

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN  
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Fabrício, Arthur Rodrigues.

O complexo de culto real de Ramessés III : espaço e memória na XX Dinastia do Antigo Egito : v.1 - texto / Arthur Rodrigues Fabrício. - 2016.

2 v. (661 f.): il.

Orientadora: Prof. Dr.<sup>a</sup> Marcia Severina Vasques.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de Pós-Graduação em História, 2016.

1. Ramessés III, Rei do Egito. 2. Medinet Habu. 3. Egito - Antiguidades. 4. Memória cultural. I. Vasques, Marcia Severina. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 94(32)

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

O COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III: ESPAÇO E MEMÓRIA NA XX  
DINASTIA DO ANTIGO EGITO - Volume I

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela comissão formada pelos professores:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Marcia Severina Vasques  
(Orientadora)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. María Violeta Pereyra  
(Avaliadora externa)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Lyvia Vasconcelos Baptista  
(Avaliadora interna)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cintia Alfieri Gama Rolland  
(Avaliadora suplente)

---

Prof. Dr. Francisco das Chagas Fernandes Santiago Júnior  
(Avaliador suplente)

Natal, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

*Ao meu filho Lucca, que o Egito Antigo lhe  
seja sempre uma fonte de encantamento, como  
foi e é para mim.*

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que, ao longo destes anos, de alguma forma deixaram uma palavra de estímulo e incentivo e auxiliaram na composição deste trabalho.

Em primeiro lugar, quero agradecer à minha orientadora, Prof<sup>ª</sup>. Dra. Marcia Severina Vasques, pela orientação, amizade e paciência ao longo destes sete anos de convivência - da primeira iniciação científica aos derradeiros e atribulados momentos da conclusão deste trabalho -, em que se mostrou não somente uma grande profissional, mas uma verdadeira figura materna. Meu muito obrigado por tudo e a minha mais sincera admiração.

Aos membros da banca de meu Exame de Qualificação, Prof. Dr. Francisco das Chagas Fernandes Santiago Júnior e a Prof<sup>ª</sup>. Dra. Lyvia Vasconcelos Baptista, meu agradecimento pelas críticas construtivas e as valiosas contribuições que foram incorporadas neste trabalho.

A Prof<sup>ª</sup>. Dra. Adriene Baron Tacla pela atenção, colaboração e por suas valiosas sugestões, que foram muito importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos colegas do MAAT, especialmente Liliane, Ruan e Keidy por compartilharem comigo os desafios e os desesperos da confecção de um trabalho de História Antiga no Nordeste, que tiveram de lutar por cada bibliografia e documentação na busca pela concretização dos nossos sonhos.

Aos colegas de trabalho e amigos do Setor de Compras da BCZM, pela atenção, compreensão e positividade nos momentos mais difíceis desta jornada.

Aos bons amigos Everton, Tiago, Matheus Salgado e Alyson por me acompanharem nos momentos de lazer e tentarem me desvirtuar do propósito da escrita desta dissertação.

Sou extremamente grato aos meus sogros, Lisieux e Ricardo, pelo apoio, incentivo e preocupação ao longo destes atribulados anos.

Agradeço aos meus familiares: meu irmão André pelo companheirismo fraternal de sempre, aos meus avós maternos Euzébio e Daluz (*in memoriam*) por serem anjos em

minha vida, e principalmente aos meus pais, Márcio e Edilene, meus maiores exemplos, pelas palavras de incentivo, pela compreensão, pela ajuda na logística do dia a dia, pelo amor incondicional, pelo investimento na minha formação e por me permitirem perseguir os meus sonhos. Muito obrigado por tudo.

Expresso os mais profundos agradecimentos à minha companheira Liliane, por todo o amor, carinho e paciência. Agradeço a ela também pelos constantes incentivos e por sempre ter acreditado em mim, mesmo quando nem eu o fazia. Sou muito grato por tudo que vivemos, pelos desafios que superamos juntos ao longo desta jornada e por todo o auxílio. *Always.*

Para encerrar, agradeço ao meu filho Lucca, o grande estímulo para a realização deste trabalho. Espero que me perdoe pelos meus estresses, pelos longos momentos de ausência e por não termos brincado quando você mais pediu. Foi tudo por você. É tudo por você. Papai te ama, incondicionalmente.

## RESUMO

Ramessés III (1187 – 1157 a.C.), segundo faraó da XX dinastia egípcia, reinou durante a passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, no contexto de um delicado clima político e social, com tentativas de invasão por estrangeiros, greves de trabalhadores e uma tentativa de regicídio em meio a um golpe de estado. Apesar das adversidades, este faraó foi o responsável pela construção de um suntuoso complexo de culto real, em Medinet Habu, a última grande estrutura monumental erigida no Novo Império. Neste espaço sagrado, um dos exemplos mais bem conservados da estrutura axial templária da época, reúne-se grande parte da herança cultural egípcia do período, seus padrões artísticos, arquitetônicos, escultóricos, seus mitos, anseios e rituais, suas crenças no pós-vida e na função do faraó, principal mediador entre as esferas divina e humana. Neste sentido, com base no conceito de *memória cultural*, este trabalho tem por objetivo realizar uma análise do templo memorial de Ramessés III, por meio de suas iconografias e de suas inscrições, buscando demonstrar como este pode ter sido utilizado para perpetuar uma memória de longa duração da sociedade egípcia e de seus valores, ressaltando os diversos tipos de recursos e estratégias que foram adotados neste espaço para a consolidação deste projeto rememorativo e da autoimagem de Ramessés III à época.

**Palavras-chaves:** Ramessés III; Medinet Habu; Novo Império; memória cultural.



## ABSTRACT

Ramesses III (1187 – 1157 BC), the second pharaoh of the XX Egyptian dynasty, reigned during the transition from the Bronze Age to the Iron Age, in the context of a delicate political and social climate, with invasion attempts by foreigners, workers' strikes and an attempted regicide in the midst of a coup d'état. Despite the adversities, this Pharaoh was the responsible for the construction of a sumptuous royal cult complex at Medinet Habu, the last large monumental structure erected in the New Kingdom. In this sacred space, one of the best preserved examples of templar axial structure of the time, gathers much of the Egyptian cultural heritage of the period, its artistic and architectural patterns, sculptural models, their myths, anxieties and rituals, its beliefs in the afterlife and the roles of the Pharaoh as the main mediator between the divine and the human spheres. Considering this, based on the cultural memory concept, this work aims to realize an analysis of the memorial temple of Ramesses III, through its iconographies and its inscriptions, searching to demonstrate how this may have been used to perpetuate a long-term memory of Egyptian society and its values, highlighting the different types of resources and strategies that have been adopted in this space to the consolidation of this remembrance project and of the self-image of Ramesses III at the time.

**Key words:** Ramesses III; Medinet Habu; New Kingdom; cultural memory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. Mapa do Egito Antigo.....	14
2. A região tebana e seus templos.....	15
3. Visão interna em perspectiva do templo de Ramessés III.....	29
4. Diagrama comparativo do templo de Medinet Habu com outros templos do Novo Império.....	119
5. O complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu.....	122
6. Organização do programa decorativo do templo de Ramessés III em Medinet Habu .....	126
7. Representação numerada do santuário interno do templo de Ramessés III.....	132
8. O complexo de culto real de Ramessés III e o possível acesso ao exterior do templo .....	222
9. Ataque à cidade de Dapur – Ramesseum.....	227
10. Ataque a uma assentamento murado do Antigo Império – cena presente na tumba de Anta, em Deshasha.....	228
11. Tentativa de reconstrução de relevos de batalha de Ahmose presentes em seu templo em Ábidos.....	239
12. Detalhe de pintura presente nas paredes da tumba de nº 100, em Hieracômpolis.....	244
13. As duas faces da Paleta de Narmer, encontrada em Hieracômpolis.....	246
14. Comparação da Paleta de Narmer com o símbolo shen recorrente nos painéis do templo de Ramessés III.....	269

## LISTA DE TABELAS

1. Quadro-síntese memória comunicativa x memória cultural.....	163
2. Tabela de recorrência das cenas no pátio de festivais (com base nas fichas do nosso segundo volume).....	214
3. Distribuição anual das festividades que envolviam o templo de Medinet Habu.....	215
4. Recorrência de fichas por evento bélico disposto no templo de Medinet Habu.....	226
5. Recorrência de temas do projeto de memória de Ramessés III.....	232
6. Recorrências e menções de unidades de registro nas inscrições presentes no complexo de culto real de Ramessés III.....	258
7. Recorrências das transfigurações divinas ao longo das fichas do segundo volume.....	261

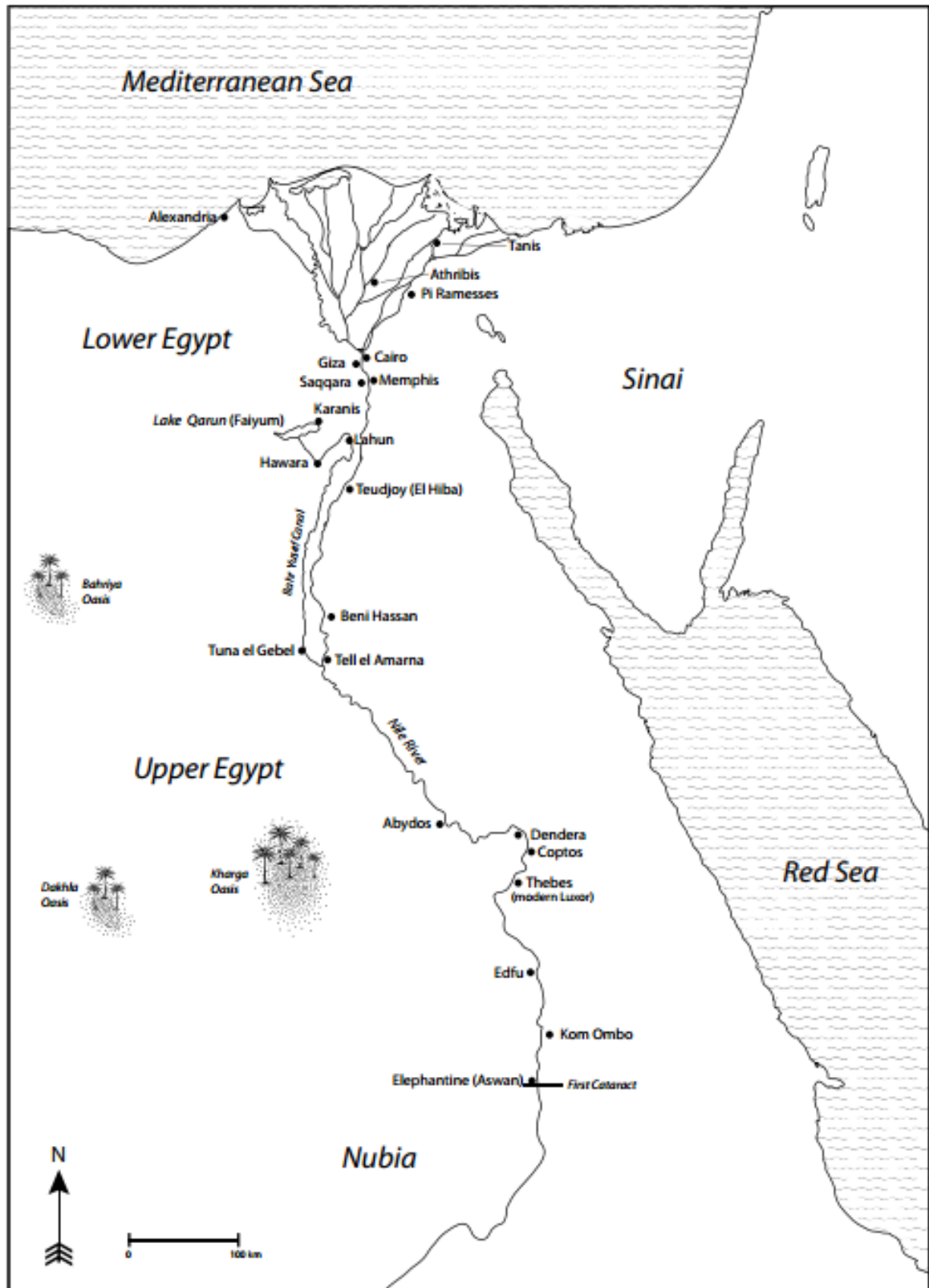
## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1. RAMESSÉS III: HERÓI OU VILÃO DE SEU TEMPO? O EGITO DA XX DINASTIA ENTRE A DECADÊNCIA E A RESISTÊNCIA.....	25
1.1. Dos primeiros egiptólogos modernos à “grande decadência”.....	28
1.2. Ramessés III, a XX dinastia e a Egiptologia contemporânea: um debate atual?.....	41
1.3. Ramessés III: nem herói, nem vilão.....	46
2. O REINADO DE RAMESSÉS III E A ASCENSÃO DA XX DINASTIA.....	48
2.1. Do crepúsculo da XIX dinastia à Sethnakht.....	50
2.2. Ramessés III, rei do Alto e Baixo Egito.....	56
2.3. A reorganização do Egito e uma campanha Núbia?.....	58
2.4. A primeira guerra líbia – ano 5.....	62
2.5. Os Povos do Mar e o conflito do ano 8.....	65
2.6. A segunda investida líbia – ano 11.....	74
2.7. A greve dos trabalhadores do ano 29 e a Conspiração do Harém.....	78
3. O PROGRAMA DE CONSTRUÇÕES DE RAMESSÉS III E O SEU COMPLEXO DE CULTO REAL EM MEDINET HABU.....	87
3.1. O programa de construções de Ramessés III.....	90

3.2. Os templos do Antigo Egito: do pré-Dinástico ao Novo Império.....	96
3.3. O complexo de culto real de Ramessés III: espaços, funções e simbologias.....	108
4. ENTRE O PRESENTE E O ETERNO: A MEMÓRIA CULTURAL NO EGITO ANTIGO.....	136
4.1. <i>Ars memoriae</i> e a memória cultural.....	138
4.2. A memória coletiva e a influência de Maurice Halbwachs.....	142
4.3. A memória icônica e os <i>lieux de mémoire</i> .....	149
4.4. Entre a memória comunicativa e a memória cultural.....	154
4.5. A memória cultural no Egito Antigo.....	166
5. MEDINET HABU COMO UM ESPAÇO DE MEMÓRIA: ANÁLISE DAS ICONOGRAFIAS E INSCRIÇÕES DO COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III.....	182
5.1. Proposta metodológica.....	183
5.2. Uma arquitetura de memória?.....	189
5.3. Memória, rituais e festividades.....	200
5.4. Ramessés III e seu projeto de memória: guerras, comemorações e estratégias rememorativas.....	224
CONCLUSÃO.....	274
REFERÊNCIAS.....	280

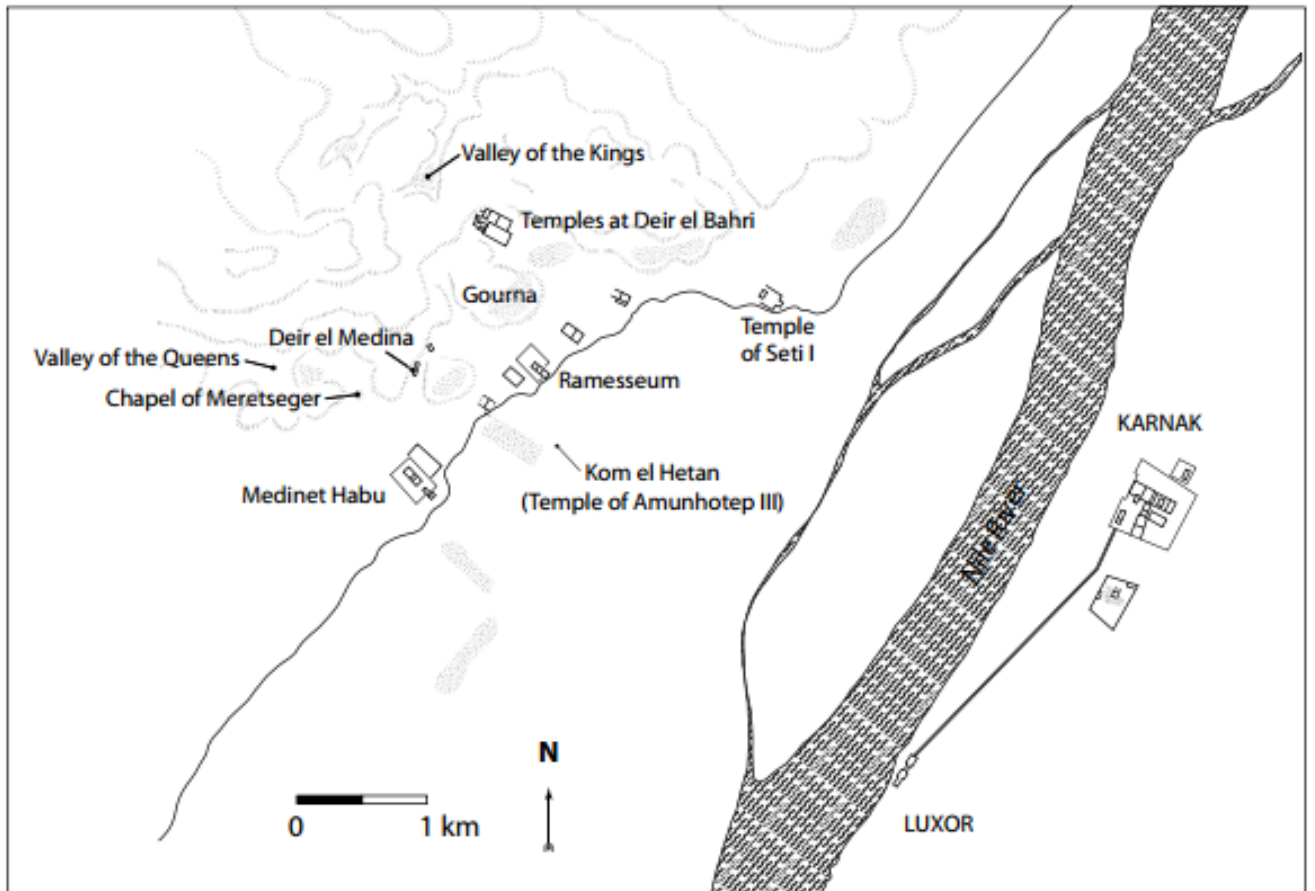
ANEXO 1: CRONOLOGIA EGÍPCIA.....	294
----------------------------------	-----

IMAGEM 1 – Mapa do Egito Antigo



Fonte: TEETER, 2011, p. xix.

IMAGEM 2 – A região tebana e seus templos



Fonte: TEETER, 2011, p. xx.



## INTRODUÇÃO

Para grande parte do meio acadêmico, Ramessés III, que reinou entre 1187 e 1157 a.C.<sup>1</sup>, foi o último grande rei do Novo Império egípcio (1539 – 1077 a.C.), uma vez que sua elaborada autoimagem favorece o discurso de um grande rei-guerreiro, responsável por importantes vitórias e pela construção do último grande complexo de culto real de sua época, em Medinet Habu. Neste templo em questão, um dos melhores exemplos do trabalho em pedra dos antigos egípcios, voltado para a eternidade, para a durabilidade, o faraó é representado em diversas instâncias, tanto como aquele que vence e subjuga os inimigos externos do Egito, quanto àquele que cultua os deuses e realiza os rituais religiosos para garantir a ordem e estabilidade em sua sociedade. Conhecido nos dias atuais pela alcunha de ‘templo de Medinet Habu’, este complexo templário, um dos exemplares mais bem conservados da região tanto em termos estruturais quanto em relação a seu programa decorativo, reúne em si toda a herança cultural egípcia até então: seu padrão artístico, arquitetônico, escultórico, seus mitos, anseios e rituais, suas crenças na pós-vida e na função do faraó - principal mediador entre as esferas divina e humana -, bem como diversas outras nuances e conceitos próprios a essa sociedade.

Quanto ao reinado de Ramessés III, sabemos, em especial, que ele foi repleto de situações sociais, econômicas e políticas ímpares para os padrões de estabilidade dos longos reinados do Novo Império egípcio. Diversas tentativas de invasão e ocupação por diferentes povos estrangeiros, a primeira greve “trabalhista” documentada da história e uma tentativa de assassinato, gestada no próprio seio da realeza, que até hoje intriga os egiptólogos, servem para atestar o clima de mudanças pelo qual estava passando o Egito naquele momento, clima este que possivelmente refletiu-se nos programas de construções dos grandes monumentos régios da época.

Todo este contexto nos levou a formular o seguinte recorte temático para este trabalho: o complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu e a influência deste espaço sagrado na manutenção da memória cultural da sociedade da XX dinastia egípcia

---

<sup>1</sup> A cronologia utilizada neste trabalho está de acordo com aquela apresentada na obra *Ancient Egyptian Chronology* (2006), editada pelos egiptólogos Erik Hornung, Rolf Krauss e David Warburton. Ao final deste volume apresentamos, em anexo, a tradução para esta cronologia, com ênfase nos reis mencionados ao longo deste texto e no período do Novo Império.

(1190 – 1077 a.C.). Pensamos, assim, não somente na materialidade do próprio templo, sua estrutura, seus painéis e inscrições, mas no regime de intenções que o permearam ideologicamente. Temos de enxergar este tipo de espaço enquanto “um produto da sociedade que o fabricou segundo o entramado das forças que, nela, detinham o poder” (LE GOFF, 1991, p.227 *apud* CARDOSO, 2012, p.30), procurando situá-lo em seu específico momento de produção, atentando para os discursos presentes que circulavam naquela época.

Nesse sentido, o discurso oficial – o discurso régio – era aquele primariamente utilizado nas grandes construções, cujas ideias estavam impregnadas nos símbolos que compunham o sistema artístico e de escrita daquela sociedade. No entanto, este mesmo discurso também pode ser compreendido enquanto um discurso de memória, uma memória mítica da própria monarquia, que através de uma reafirmação cultural se perpetua no interior da sociedade na forma de um projeto de memória que cada faraó desenvolvia para constituir uma memória de si e fortalecer a própria rememoração da realeza egípcia. Núcleo deste projeto rememorativo, podemos entender os monumentos como “uma modalidade de artefato especialmente adequada aos estudos das ideologias e visões de mundo” (CARDOSO, 2012, p.30).

Fundamentado nisso, podemos fazer alguns questionamentos: o templo de Ramessés III, em Medinet Habu, pode ter sido utilizado na criação ou manutenção de uma *memória cultural* durante a XX dinastia egípcia? Este templo pode ser visto enquanto parte integrante de um projeto de memória de Ramessés III? Se sim, como a sociedade da época tinha acesso aos conteúdos rememorativos desse espaço com uma função claramente voltada ao sagrado? É possível que as agitações bélicas e sociais da época possam ter balizado o conteúdo ideológico do templo em questão? Estes, e outros questionamentos apresentados ao longo dos capítulos, serão nossos principais pontos de partida e orientam também as hipóteses deste tento, a saber:

- 1) Havia uma memória de longa duração no Egito Antigo perpetuada através do tempo pela sociedade egípcia e, principalmente, pelos grupos dominantes, com o maior destaque para o poder monárquico. Conceituaremos teoricamente esta memória enquanto *memória cultural*.

- 2) Para perpetuar a memória cultural e mantê-la viva no interior da sociedade egípcia, bem como estabelecer uma intensa memória de si, os reis do Novo Império se

utilizaram dos grandes monumentos régios, como seus templos e complexos templários, enquanto núcleos de um projeto de memória.

3) A principal expressão do projeto de memória de Ramessés III foi seu complexo de culto real, em Medinet Habu, no qual imbuíu na arquitetura, nos painéis e inscrições deste espaço os conteúdos de memória a serem consumidos pela sociedade, preservando a memória cultural egípcia e a memória de si para anos e séculos adiante.

4) O grau de acesso de observadores ao templo delimitava o conteúdo de memória estabelecido nele e as áreas onde os painéis eram alocados. Enquanto os ambientes internos, de acesso restrito, eram dedicados ao contato com o sagrado e aos rituais ali performatizados, a parcela mais externa do templo – os muros externos do complexo e do templo, e os dois primeiros pátios - investia em decorações com temas de guerra, comemorações relacionadas, e festivais que ocorriam à época naquele espaço.

Em relação ao conceito de *memória cultural*, centralmente presente em nosso trabalho, percebemos que a questão da memória tem se tornado desde o início da década de 1980 um ponto central para o debate de teóricos alemães, encabeçados pelo casal Jan e Aleida Assmann, que tornaram amplamente difundido o conceito de *memória cultural*, central a esta pesquisa. Já na primeira metade do século XX, o sociólogo francês Maurice Halbwachs abriu novas rotas para o que se definiu como um 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.

Neste contexto, Maurice Bloch, em seu livro *How we think they think* (1998), nos alerta para as deficiências teóricas e práticas ao lidar com a questão da memória. De acordo com Bloch, os conceitos de indivíduo estão intimamente ligados com as ideias sobre a coletividade, uma vez que estas geralmente estão voltadas à criação do ser social. Ainda, para o autor, é comum para a Antropologia, Psicologia e História estudar a memória de longa duração como uma área privilegiada para a conexão entre o indivíduo e a sociedade, mas fazendo esta ponte de forma distinta: a Psicologia caminharia em direção às representações individuais e a Antropologia e a História tradicionalmente lidariam com representações coletivas (BLOCH, 1998, p. 67-68). Neste sentido, o grande problema desta abordagem, para Bloch, é falha dos teóricos, por exemplo, em perceber que a memória, no mundo real, não é

somente algo criado pelas pessoas, mas que ela, “até certo ponto, é aquela que cria pessoas” (BLOCH, 1998, p. 69).

Pensando justamente nesta deficiência, a teoria de Halbwachs, ponto de partida para a *memória cultural* de Jan Assmann em seu *Cultural Memory and Early Civilization* (2011), sofreu diversas modificações para se adequar aos parâmetros culturais pretendidos pelo egiptólogo e teórico da cultura alemão. A primeira delas é que como uma memória que se pretende cultural ela não pode se manifestar na curta duração da memória comunicativa, aquela alvo da História Oral, estudada por Halbwachs, mas sim na cristalização – e objetivação - desta memória no tempo, mantida através de textos, ritos e, no caso desta pesquisa, monumentos (ASSMANN, 1995, p.129). A segunda modificação é um passo a mais, intuitivo, na teoria do sociólogo francês: a *memória cultural* se interessa em estudar como as sociedades se lembram, indo ainda mais além, buscando perceber como estas se enxergam, se portam, durante este processo de rememoração.

A *memória cultural* busca, desta forma, relacionar três polos distintos: memória, cultura e a sociedade. Os grupos sociais agem ativamente na medida em que selecionam o que deve, ou não, ser lembrado para séculos ou milênios à frente, dotando esta memória de traços formativos e normativos. Ainda, outro desdobramento desta seleção é o forte discurso identitário agregado a cada grupo: através da manifestação da memória cultural define-se que tipos de características conservadas são “positivas” – como “nós somos isso” – e quais são vistas como negativas – “somos o oposto disto”, por exemplo (ASSMANN, 1995, p.130). Discursos como estes podem ser rastreados através das iconografias, das inscrições contextuais e dos grandes textos presentes no templo de Medinet Habu, por exemplo, pois o que mais interessa à *memória cultural* não é a história fatural, mas aquela que foi rememorada, tendo em vista que esta é “uma esfera cultural que combina tradição, consciência histórica, mito em ação e autodefinição, estando sujeita à ampla gama de mudanças condicionadas historicamente, incluindo aquelas trazidas pela evolução da tecnologia midiática” (ASSMANN, 2011, p.10).

Neste contexto, a análise do templo de Ramessés III enquanto mídia de armazenamento e transmissão de uma memória cultural ocorre ao longo do primeiro de dois volumes deste trabalho. Em seus cinco capítulos, exploramos o contexto e a sociedade em que Ramessés III encontrava-se inserido, a arquitetura e a estrutura de seu complexo templário e os fundamentos da teoria de memória cultural para nos aproximarmos de seu projeto de

memória e suas nuances. No entanto, é no segundo volume que as documentações, previamente selecionadas no formato de um *corpora* imagético-textual são apresentadas.

O volume adicional é composto por 82 fichas tipológicas – de painéis visuais e inscrições contextuais - e 7 fichas textuais, a partir do qual realizamos a análise do templo de Ramessés III e de seu projeto de memória incorporado à estrutura.

Para a parcela imagética deste catálogo, utilizamos por base o trabalho do *Epigraphic Survey* em fotografias e desenhos precisos de inscrições e cenas de relevo na serie *Medinet Habu*, apresentada pelo *Oriental Institute of the University of Chicago*. Esta série publicou até então, de 1930 a 2009, nove volumes, dos quais utilizamos cinco para compor as fichas visuais deste volume: *Earlier Historical Records of Ramses III* (volume I), *Later Historical Records of Ramses III* (volume II), *The Calendar, the “Slaughterhouse”, and Minor Records of Ramses III* (volume III), *Festival Scenes of Ramses III* (volume IV) e *The Eastern High Gate* (volume VIII).

Com relação ao eixo textual de nosso *corpora* apresentamos, quando disponíveis, as inscrições contextuais dos painéis e os grandes textos dispostos nas paredes dos espaços semipúblicos, de modo a tentar oferecer ao leitor a experiência mais próxima possível do que um observador egípcio à época, com acesso ao templo, teria a sua disposição para consumir. Para tanto, utilizamos as traduções em inglês do original em escrita hieroglífica disponibilizadas em duas obras: *Historical Records of Ramses III – The Texts of Medinet Habu Vols I and II* (1936), traduzidos do original por William Edgerton e John Wilson, e *Ramesside Inscriptions, Volume V, Translations* (2008), por Kenneth A. Kitchen.

Uma vez que descrevemos as fontes para a realização deste trabalho, cabe-nos expor as opções metodológicas para analisar estes tipos de documentação. Para a confecção do *corpus* imagético incluso em nosso segundo volume, composto por 82 fichas tipológicas, selecionamos os principais painéis dispostos nos espaços semipúblicos do complexo – locais possivelmente acessados pela população durante determinados eventos, como festivais -, que carregam em si uma maior carga rememorativa, quando comparados às dinâmicas visuais e aos temas apresentados nos espaços mais internos, de acesso restrito. Para o estudo destas fontes visuais e esquemas decorativos, utilizamos enquanto parâmetros os nove elementos artísticos destacados pelo egiptólogo Richard H. Wilkinson em sua obra *Symbol & Magic in Egyptian Art* (1999). São eles: os simbolismos da *forma*, do *tamanho*, da *localização*, dos

*materiais*, das *cores*, dos *números*, dos *hieróglifos*, das *ações* e dos *gestos*. Estas categorias nos auxiliam a compor um modelo de ficha tipológica mais complexa, onde os significados simbólico-mágicos de cada um dos parâmetros mencionados acima possam ser destacados, a fim de analisá-los qualitativamente.

As fontes textuais, por sua vez, não significam para nós meros anexos às cenas imagéticas, são elementos que tanto aprofundam os temas que a visualidade aborda quanto possuem um nexo próprio, mais aprofundado. Elas fornecem um sem-número de estratégias discursivas associadas e a única forma de tentar apreender a totalidade do projeto de memória de Ramessés III em seu templo é destacando não somente as inscrições contextuais, mas também os sete grandes textos apresentados em grandes parcelas de paredes que o faraó fez questão de expor neste recinto, ato este que indicava a importância que ele mesmo dedicava a estas inscrições dentro deste projeto rememorativo, uma vez que havia um claro planejamento decorativo para a estrutura.

De modo a possibilitar uma melhor análise deste tipo de fonte, utilizamos a metodologia de *análise de conteúdo* proposta pelos autores André D. Robert e Annick Bouillaguet em sua obra *L'Analyse de Contenu* (1997), associado com as noções centrais deste tipo de aporte fornecidas por Laurence Bardin (2010). Definida enquanto uma técnica que permite a análise metodológica, a sistematização objetiva e a interpretação quantitativa de dados, a análise de conteúdo nos auxilia a “classificar e interpretar os elementos constitutivos que não são totalmente acessíveis pela leitura superficial” (BOUILLAGUET; ROBERT, 1997, p. 4). Para tanto, estabelecemos sete categorias aplicadas as 82 fichas padrões e as 7 fichas textuais do segundo volume, sendo elas o *subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros*, *discurso do medo*, *transfigurações reais*, *súplicas/exaltações dos cativos*, *discurso de eternização*, *divinização do rei* e *discurso de memória*. Esta categorização nos permite compreender melhor as estratégias rememorativas empregadas neste suporte documental, possibilitando uma análise tanto quantitativa como qualitativa e uma melhor compreensão do templo de Ramessés III enquanto um projeto de memória.

Esta compreensão, aliás, é primariamente construída ao longo de todo este primeiro volume, onde buscamos analisar não somente o templo de Ramessés III e o contexto

em que viveu, à luz de uma noção de memória, mas também a própria historiografia sobre o terceiro ramessida<sup>2</sup>.

É pensando na pouca incidência de estudos acadêmicos a respeito de Ramessés III, que nos dedicamos, no primeiro capítulo, *Ramessés III: herói ou vilão de seu tempo? O Egito da XX dinastia entre a decadência e a resistência*, a enveredar pela historiografia sobre este distinto rei. Dos primeiros egiptólogos modernos – como Jean-François Champollion, James H. Breasted, Flinders Petrie e Sir Ernest A. T. Wallis Budge – às escassas produções contemporâneas – enfatizando o trabalho de Pierre Grandet e Keneth A. Kitchen - sobre o terceiro ramessida e seu reinado, seguimos os rastros deixados por um pessimismo cultural teórico que incorpora o discurso europeu da decadência e do declínio na história dos primeiros grandes estados civilizados, que, por sua vez, teriam transmitido este pessimismo, essa sina primordial, junto com as noções de civilização, à Europa, uma sociedade que parece se enxergar enquanto algo que já nasceu fadado ao declínio. Neste capítulo, buscamos, igualmente, contextualizar a origem da crença que coloca Ramessés III como o último grande faraó do Egito, ou mesmo enquanto herói de seu povo, e a ideia oposta de que seu reinado fora o responsável pelo fim da XX dinastia, pelo declínio da glória do Egito faraônico.

Afinal, quem foi Ramessés III?

Para responder tal questionamento, é necessária uma investigação mais completa e, assim, é no segundo capítulo, intitulado *O reinado de Ramessés III e a ascensão da XX dinastia*, que continuamos a delinear a imagem do faraó, ao analisar os eventos que ocorreram em sucessão durante seu governo. De uma rápida ascensão ao trono após a fundação da XX dinastia por seu pai, Sethnakht, à tentativa de um *coup d'état*, no seio de seu harém real, que pode ter tirado sua vida, Ramessés III lidou durante as três décadas de seu reinado com várias situações adversas, como tentativas de invasão e ocupação do Egito por líbios e os chamados *Povos do Mar*, durante os anos 5, 8 e 11 de seu governo, bem como com a greve de trabalhadores de Deir el-Medina, insatisfeitos com a falta de pagamentos de suas rações-grãos. Todos esses eventos constituem um dos reinados mais complexos e diversos que o Egito dinástico já viu, contribuindo, certamente, para a autoimagem do Egito e do próprio Ramessés III à época. Analisar este contexto, desta forma, se prova uma importante fonte de

---

<sup>2</sup> Consideramos Ramessés III enquanto terceiro ramessida, tendo em vista que ele é o terceiro faraó a portar, em termos modernos, o nome Ramessés. Esta forma de se referir a Ramessés III não leva em consideração a divisão de tempo moderna do *período ramessida*, época – da XIX a XX dinastia - em que onze faraós adotaram o nome *Ramessés*, espelhados em Ramessés I, fundador da XIX dinastia.

informações para o estudo das influências que as iconografias de seu templo, em Medinet Habu, podem ter sofrido.

O complexo de culto real de Ramessés III é extremamente singular para o estudo de um projeto de memória à época, uma vez que é o herdeiro de toda uma tradição cultural e arquitetônica estabelecida até então, sendo o último grande templo erigido ainda durante o Novo Império - servindo de influência para as construções seguintes - e o templo de estrutura axial padrão de seu período que melhor chegou até nós, com grande parte dos painéis e inscrições conservados de modo a fornecer uma ideia geral deste projeto comemorativo. Pensando nisto, nosso terceiro capítulo, *O programa de construções de Ramessés III e o seu complexo de culto real em Medinet Habu*, busca analisar o contexto de produção e o programa de construções empreendido pelo faraó, a evolução dos templos egípcios - dos primeiros santuários aos templos axiais do Novo Império - e a arquitetura e estrutura deste complexo, enfatizando as funções e simbolismo mágico-religioso deste espaço, pensando-o enquanto um fio condutor de memória por excelência.

Memória, por sua vez, que é o tema de nosso quarto capítulo, *Entre o presente e o eterno: a memória cultural no Egito Antigo*, no qual investigamos a existência de uma memória coletiva de longa duração na cultura da sociedade egípcia, adotando enquanto referencial teórico os conceitos de *memória comunicativa* e *memória cultural*, do casal de egiptólogos alemães, Jan e Aleida Assmann. Além de delimitar os pressupostos e os limites deste conceito, lidamos também com as influências em sua elaboração, dando destaque às teorias de memória do sociólogo francês Maurice Halbwachs, do historiador da arte alemão Aby Warburg e do historiador francês Pierre Nora, que contribuíram com suas ideias para a confecção tanto do panorama teórico do conceito, quanto de um horizonte mais metodológico. De toda forma, buscamos demonstrar neste capítulo como há culturas nas quais a distinção entre *memória cultural* e *memória comunicativa* são muito agudas, constituindo um tipo de “bicultura”, como é o caso do Egito Antigo (ASSMANN, J., 2011, p. 40), excelente exemplo da existência de uma memória de cerne cultural inserida em um suporte monumental, como os templos egípcios, feitos em pedra, feitos para a eternidade.

O quinto, e último capítulo, *Medinet Habu como um espaço de memória: análise das iconografias e inscrições do complexo de culto real de Ramessés III*, por sua vez, é dedicado à análise das fontes presentes em nosso segundo volume, utilizando todo o aporte conceitual discutido até então, principalmente no que se refere à *memória cultural* dos



Assmanns. Neste capítulo buscamos demonstrar como a própria arquitetura do templo faz referência a uma memória mítica atualizada durante o Novo Império, e que a própria estrutura do recinto pode funcionar enquanto núcleo rememorativo de determinados conteúdos e conceitos religiosos, como a cosmogonia egípcia dominante na época. Avaliamos também o papel das festividades e dos rituais templários na perpetuação da memória cultural egípcia e a acessibilidade da população aos conteúdos dos painéis e inscrições do templo. Por fim, analisamos o núcleo do projeto rememorativo de Ramessés III, os painéis de guerra e as comemorações associadas, enfatizando as influências, as estratégias e as composições das memórias perpetuadas no templo, demonstrando como estas possuem raízes não somente no plano de fundo mítico da sociedade, mas em diversos contextos culturais da história egípcia.

## 1. RAMESSÉS III: HERÓI OU VILÃO DE SEU TEMPO? O EGITO DA XX DINASTIA ENTRE A DECADÊNCIA E A RESISTÊNCIA

De acordo com muitos especialistas, Ramessés III – que reinou de 1187 a 1157 a.C. – teria sido o último grande rei do Novo Império (1539 – 1077 a.C.), responsável por grandes campanhas militares e pela construção de um suntuoso complexo de culto real, em Medinet Habu. Até hoje, apesar da ação do tempo e de agentes externos, cenas do faraó sobrepujando os inimigos estrangeiros do Egito, cultuando os deuses e performatizando rituais religiosos estão gravadas nas paredes do templo que, para muitos, tornou-se o maior exemplo da estrutura axial templária do Novo Império<sup>3</sup>: seja por suas dimensões, pelo conteúdo histórico distribuído em seus painéis ou pelo impacto que teve à época de sua construção – e posteriormente – o “templo de Medinet Habu”, como é conhecido, é um exemplo da grandeza arquitetônica egípcia.

Por outro lado, nem sempre as iconografias e os planos arquitetônicos deste templo estiveram disponíveis para os pesquisadores de todo o mundo, com sua riqueza em detalhes que narram os principais eventos ocorridos durante o reinado de Ramessés III, tornando um tanto quanto difusa a imagem deste rei perante olhos acadêmicos. Apenas durante a segunda década do século XIX este quadro começa a mudar, com a visão de futuro de um homem: Jean-François Champollion. O linguista e egiptólogo francês, considerado por muitos o pai da egiptologia moderna, descobriu em 1822 a chave para o deciframento dos hieróglifos egípcios, tornando possível o aprofundamento na cultura e história desta sociedade antiga. Foram os olhos modernos de Champollion os primeiros a lerem as inscrições das paredes de Medinet Habu, em 1828, e, pouco menos de um ano depois, após visita a diversos outros sítios, o egiptólogo francês toma por missão, como uma obrigação sagrada, copiar estes monumentos, tornando-os um legado para o futuro (THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1930, p. ix).

Apesar de seu engajamento, o empreendimento de Champollion levou quase um século para ser levado adiante<sup>4</sup>. Em 1919 o *Oriental Institute* foi estabelecido na Universidade

---

<sup>3</sup> Para saber mais sobre esta configuração dos templos do Novo Império, CARDOSO, Ciro F. S. Construção de Monumentos Régios e Simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.). *Revista Mundo Antigo* (NEHMAAT-UFF/PUCG), Campos dos Goytacazes (RJ), ano 1, v.1, nº1 pp. 29-54, Junho, 2012.

<sup>4</sup> Champollion morreu em Paris, aos 41 anos, em 1832, de causas desconhecidas.

de Chicago, tendo como principais objetivos, segundo James H. Breasted, egiptólogo norte-americano fundador da instituição:

[...] traçar<sup>5</sup> da maneira mais completa possível a ascensão do homem da selvageria da Idade da Pedra, através de sucessivos estágios de avanço, à emergência da civilização, à história dos primeiros grandes estados civilizados e à transmissão para a Europa dos fundamentos da civilização que nós herdamos. Em resumo, o principal objetivo deste trabalho deve ser a produção de uma história<sup>6</sup> compreensiva da origem e do desenvolvimento da civilização. (BREASTED, 1919, p. 202).

Com ideais positivistas baseados em noções de progresso e civilidade, os especialistas reunidos em torno do Instituto Oriental começaram a trabalhar na transcrição epigráfica dos monumentos, com o intuito de salvar esta vasta gama de documentos escritos em estado de abandono e decadência. Após o acréscimo de recursos financeiros, investimento humano e em infraestrutura entre os anos de 1924 e 1926, os pesquisadores do Instituto começaram o trabalho nas transcrições do templo de Ramessés III, em Medinet Habu, uma vez que, para estes acadêmicos, este monumento “pode ser com justiça chamado de ‘primeiro capítulo da história europeia’, ou, ao menos, o primeiro sinal de emergência da Europa em documentos escritos” (THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1930, p. x). Neste contexto, em pouco tempo a expedição norte-americana em território egípcio gerou os primeiros frutos, na forma de uma série de catálogos intitulados *Medinet Habu*, com seu volume inicial publicado em

---

<sup>5</sup> Todas as traduções de citações de obras em língua estrangeira são nossas.

<sup>6</sup> Os primeiros egiptólogos não possuíam formação específica em História, sendo praticantes generalistas de diversas disciplinas – como arte, sociologia, arqueologia, letras, etc. -, apesar de se arriscarem em longas descrições da história do Egito Antigo (WILKINSON, 2008, p. 2). De forma semelhante, muitos historiadores tentaram se aventurar no campo da Egiptologia, embora não tenha absorvido apropriadamente os aportes desta ciência por considerá-la uma disciplina auxiliar. Atualmente, o campo se modificou completamente, prezando pela interdisciplinaridade acadêmica. Não é mais estranha a combinação História-Egiptologia, embora esta necessite refinar alguns posicionamentos, como a escrita de histórias *definitivas* para sociedades antigas; a definição sobre que história escrever, uma vez que a Egiptologia enquanto disciplina acadêmica é recente e não possui historiografia e tradições interpretativas tão vastas quanto aquelas voltadas à pesquisa da antiguidade clássica, por exemplo; o cuidado com os perigos das periodizações, delimitações fechadas de épocas – como o Novo Império, Antigo Império e períodos intermediários -, que limitam nossa percepção e empatia com os antigos, como eles percebiam seu próprio tempo. Para mais informações, ver REDFORD, Donald B. *History and Egyptology*. In: WILKINSON, Richard H. *Egyptology Today*. New York: Cambridge University Press, 2008.

1930. Desde então, missões internacionais de artistas e egiptólogos capitaneados pelo Instituto continuam trabalhando na transcrição epigráfica dos textos e iconografias do templo, dando sequência à missão de Champollion, com destaque para o último volume publicado em 2009.

Embora as motivações da atual equipe não sejam mais as mesmas, a pesquisa epigráfica empreendida em Medinet Habu influenciou e foi influenciada por uma dada corrente historiográfica que não buscava explicar o porquê de a Europa ter sucedido com primazia no empreendimento civilizatório - contrariando os objetivos do Instituto Oriental apresentados anteriormente -, mas sim o porquê de outras sociedades terem falhado ou vagado em meio à decrepitude do declínio e da decadência (HERMAN, 1997, p. 57). É este o rumo que a bibliografia que trata da XX dinastia egípcia, e do reinado de Ramessés III, vai tomar durante boa parte do século XX. Diversos autores vão alegar que é este período da história egípcia e, em especial, este faraó, que envolve o Egito em uma trama de declínio e decadência irreversível, encerrando a era dourada do Egito faraônico e do Novo Império. No entanto, os trabalhos recentes contestam este julgamento e alçam Ramessés III ao posto de último grande herói do Egito. Afinal de contas, seria este rei herói ou vilão de seu povo? Responsável direto por um declínio desta sociedade ou último bastião do Novo Império? Estes são alguns dos questionamentos que buscaremos debater durante os próximos tópicos deste capítulo, dando voz à historiografia sobre o tema, dos primeiros representantes da Egiptologia enquanto disciplina acadêmica, aos egiptólogos contemporâneos, condutores atuais deste campo de estudos, conhecendo durante este exercício um pouco mais sobre a XX dinastia e o reinado de Ramessés III.

### 1.1. DOS PRIMEIROS EGIPTÓLOGOS MODERNOS À GRANDE DECADÊNCIA

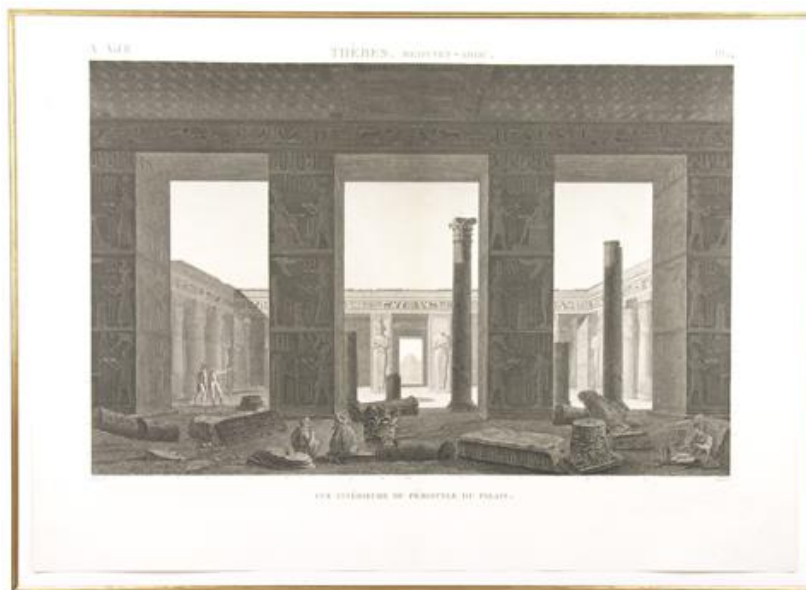
O interesse pela cultura e pela história do antigo Egito não é exclusividade dos homens modernos, dos acadêmicos, pesquisadores, místicos e entusiastas dos últimos séculos. Desde a Antiguidade, ilustres visitantes viajaram ao Egito com o intuito de registrar e passar adiante, gerações à frente, um pouco da cultura deste povo. De Heródoto de Halicarnasso (484 - 425 a.C.) a Diodoro da Sicília (90 – 27 a. C.), passando por Estrabão (63 – 24 a.C.) e tantos outros, a sabedoria egípcia, destacada pelos antigos, bem como sua rica arte e extensa história propiciaram através do filtro do olhar estrangeiro a criação de uma representação de um Egito para o mundo ocidental, um Egito que se tornaria *antigo* enquanto avança pelos séculos a frente (SHAW, 2004a, p. 12).

A emergência da Egiptologia moderna acontece com a invasão de Napoleão Bonaparte ao Egito, em 1798. A mando do imperador francês, no contexto das Guerras Revolucionárias Francesas, centenas de acadêmicos, cientistas, artistas e técnicos civis, conhecidos popularmente como *savants* foram conduzidos ao Egito com o objetivo de registrar os antigos monumentos, com ênfase nos desenhos artísticos, bem como as informações acerca da cultura do Egito islâmico e da história natural deste país (BARD, 1999, p. 5). Assim, entre os anos de 1809 e 1829 são publicados os volumes da coleção *Description de l'Égypte*<sup>7</sup>, que registra pela primeira vez o templo de Medinet Habu em meio ao deslumbramento dos artistas e acadêmicos com a beleza e suntuosidade do templo.

---

<sup>7</sup> Título resumido. O nome completo da obra é *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française* (1829).

## IMAGEM 3 – Visão interna em perspectivado templo de Ramessés III



Fonte: *Description de l’Egypte*<sup>8</sup>

Embora exaltemos ainda hoje o empreendimento dos *savants* napoleônicos, cujos esforços permitiram que o acesso ao Egito Antigo e suas representações se tornassem infinitamente mais amplos, não podemos negar que o objetivo comum das expedições da primeira metade do século XIX era prover os museus europeus e norte-americanos, bem como as coleções privadas, de objetos e tesouros antigos, sendo suas missões financiadas por estas partes interessadas (SHAW, 2004a, p. 23). Neste contexto, escavações sistemáticas só começam a acontecer na segunda metade deste século, tornando-se mais especializadas através do trabalho do egiptólogo inglês Flinders Petrie, que, deixando o ideal colecionista para trás, passa a se interessar pelo estudo de todos os artefatos escavados, investindo tempo e esforço na sistematização de uma seriação estilística de cerâmicas e outros artefatos a partir da cronologia do Egito Antigo (BARD, 1999, p. 5). Outras preocupações de Petrie, como o registro científico de suas escavações e o cuidado e preservação com os sítios trabalhados tornaram-se referência dentro da Egiptologia e da própria Arqueologia, fundamentos estes que embasaram a fundação, em 1882, do *The British Egypt Exploration Fund*.

---

<sup>8</sup> Disponível em: [http://www.beauxartsart.com/m\\_egypt/V2P14.html](http://www.beauxartsart.com/m_egypt/V2P14.html) Acesso em: 13/03/2015, às 13h.

Estabelecida como uma disciplina acadêmica durante a segunda metade do século XIX, a Egíptologia floresceu graças às pesquisas de três acadêmicos europeus, pioneiros nos estudos e publicações de trabalhos notadamente científicos voltados à área: Emmanuel de Rougé, na França, Samuel Birch, na Inglaterra e Heinrich Brugsch, na Alemanha. Mesmo que, em um primeiro momento, os estudos estivessem concentrados na análise de textos voltados a história, religião, sociedade, cultura e contextos funerários (O'CONNOR, 1990, p. 236-251), os estudos destes expoentes abriram portas para alargamento do campo, apadrinhando outros pesquisadores e fornecendo as bases para Egíptologia do século XX, “que não era mais um passatempo para cavalheiros ou o domínio do aventureiro solitário, como foi durante muitos de seus primeiros anos” (WILKINSON, 2008, p. 2).

Em relação aos primeiros estudos acerca do reinado de Ramessés III inseridos neste momento de emergência da Egíptologia enquanto ciência, destacamos o trabalho de Birch, *Ancient History from the monuments: Egypt from the earliest times to B.C. 300*. Esta obra, datada de 1875, apresenta uma das primeiras sínteses da história geral do Antigo Egito, cobrindo através de registros e documentos o período que se estende do Antigo Império à conquista do Egito por Alexandre III da Macedônia.

Filho de pais extremamente religiosos, tendo sido seu pai reitor da igreja anglicana de St. Mary Woolnoth, uma das mais tradicionais da cidade de Londres, Samuel Birch refletia em sua escrita esta grande influência, embora tenha dado preferência em seus primeiros estudos a ramos e interesses distintos, como o estudo da cultura e linguagem chinesa, feito raro em sua época e que o levou a ser nomeado ao departamento de antiguidades do *British Museum*. Ainda durante o início de seu percurso acadêmico, Birch passou a aprofundar seus estudos na cultura egípcia antiga, estudando por conta própria, de forma disciplinada e sistemática, a língua egípcia antiga. Este esforço culminou em sua nomeação ao cargo de diretor do Departamento de Antiguidades Orientais, centrado no estudo do Egito e da Assíria, logo após a divisão do antigo departamento de antiguidades e coleções. Neste cargo, o egiptólogo britânico que nunca fora ao Egito, dedicou-se exclusivamente à organização e publicação das coleções orientais do museu, à aquisição de novas peças e à tradução e estudo de documentos. Neste sentido, Birch foi um dos responsáveis por uma das

primeiras traduções de papiros relacionados ao *Livro dos Mortos*, bem como do *Papiro Harris I*<sup>9</sup>, adquirido pelo museu em 1872, que data do reinado de Ramessés III.

Em seu livro, Samuel Birch investe em um relato puramente militarista, repleto de fatos e claramente embebido dos ideais positivistas que pensam a história enquanto universal, objetiva e imparcial (BARROS, 2011, p. 66). Sua escrita, característica dos estudiosos da antiguidade de sua época, busca centralizar referências ao mundo greco-romano, preocupada, por exemplo, em situar os eventos narrados do Novo Império, ao final da XIX dinastia, com aqueles descritos por Homero (século VIII a.C.) em sua *Ilíada* e por Heródoto em suas *Histórias*. Ainda, percebemos que a imparcialidade pretendida pelo autor encontra como limitação suas crenças religiosas, uma vez que afirma que Merneptah, sucessor de Ramessés II ao trono, é o faraó do êxodo – que teria ocorrido simultaneamente à guerra de Tróia –, responsável pela escravização do povo hebreu. De acordo com o autor:

[...] esse rei não parece importante nos anais do país. Geralmente admite-se que o Êxodo aconteceu em seu reinado, e que ele foi o faraó endereçado por Moisés e Aarão, visitado por Deus com pragas por causa da dureza de seu coração e que finalmente teria se afogado no Mar Vermelho, durante a perseguição dos Hebreus após sua partida das terras onde eram mantidos cativos. (BIRCH, 1875, p. 139-140).

Sem apresentar nenhuma evidência concreta que suporte sua afirmação, Birch adota claramente um posicionamento em defesa dos hebreus, descrevendo para os leitores como Merneptah teria construído uma nova capital para o reino, Pi-Ramesses, às custas deste povo, condenados ao trabalho pesado diário, responsáveis por carregar pedras para edificar a cidade no delta do Nilo, quase perecendo neste intento (BIRCH, 1875, p. 139). É neste ponto de sua obra que o egiptólogo britânico flerta com a decadência emergente no meio acadêmico de sua época, ao enxergar já no final do reinado de Ramessés II evidências de declínio do país

---

<sup>9</sup> Foi originalmente adquirido por Anthony Charles Harris, em 1855. É o maior papiro egípcio já encontrado, com mais de 41 metros de comprimento e 1.500 linhas de texto. Seu conteúdo consiste de uma lista de doações aos templos egípcios, acompanhado de uma breve síntese do reinado de Ramessés III. Para mais informações, consultar GRANDDET, Pierre. *Le Papyrus Harris I*. Volume 1. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005.



– com uma ameaça asiática, rivalizando em termos militares com o Egito – e especialmente das artes escultóricas, alçadas aos piores estágios durante o reinado de Merneptah e seus efêmeros sucessores. Ainda neste sentido, de acordo com o autor, o enfraquecimento das fronteiras, esvaziadas durante o reinado deste faraó, teria permitido o fluxo de “sangue asiático e religiões” (BIRCH, 1875, p. 135) que destruíram a fé nacional e provocaram o fim da XIX dinastia, em meio a fortes distúrbios, e a emergência da XX.

Esta interpretação é similar àquela adotada por um dos grandes expoentes desta teoria da decadência e do declínio popularizada nos séculos XIX e XX: o historiador britânico Edward Gibbon apresenta em sua obra *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publicada em seis volumes entre 1776 e 1789, as causas para a queda do Império romano. Para Gibbon, esta decadência foi sentenciada por dois motivos. Primeiramente, pela mestiçagem e hibridação de bárbaros à sociedade da época, eliminando os melhores e gerando uma perda de identidade cultural do Império, em um clima de regressão. Em segundo lugar, a presença de uma nova crença, no caso dos romanos, o cristianismo, “promotora de um populismo cultural” (CARRIÉ, 2010, p. 457). Uma vez que Birch tenha buscado inspiração na obra de Gibbon, e nas teorias raciais comuns à sua época, o lugar dos cristãos passou aos asiáticos, igualmente tratados como bárbaros, ameaças reais à integridade de um universal império egípcio.

Ainda tratando da mesma obra, Samuel Birch apresenta Ramessés III como um dos reis mais notáveis do Egito, sendo este o Rampsinitus da narrativa herodoteana, conhecido também – embora não apresente referências a isto – como o “Salomão egípcio” (BIRCH, 1875, p. 144), devido a sua riqueza e poder. Em uma narrativa confusa, com base no *Papiro Harris I*, Birch apresenta este rei como o último dos grandes reis-heróis do Egito, responsável pela reorganização do reino e por sucessivas batalhas que levam à expulsão dos invasores estrangeiros situados no Delta do Nilo. Esta denominação de rei-herói é um tanto quanto incomum, tendo em vista o teor de suas interpretações, pautadas em um contexto ideológico de declínio, sendo mais comum à historiografia contemporânea sobre o tema, como veremos adiante. No entanto, o egiptólogo britânico parecia um tanto quanto fascinado pela fusão de personalidades que geraram sua representação de Ramessés III, ao ponto de enxergá-lo como “o último dos grandes reis heroicos do Egito, unindo em sua pessoa o valor de David e a luxúria de Salomão” (BIRCH, 1875, p. 152), mas deixando de lado detalhes do complô do harém real que ameaçaram sua vida, bem como as doações feitas aos templos

estatais, que levaram ao fortalecimento do clero do deus Âmon e à sua respectiva ascensão ao poder, encerrando a XX dinastia.

Outro grande nome da egiptologia do século XIX e da primeira metade do século XX a escrever sobre o declínio do Novo Império egípcio foi Sir Ernest A. T. Wallis Budge (1857-1934). Egiptólogo britânico, também foi convidado a trabalhar no *British Museum*, pesquisando, inicialmente, a cultura assíria e, em seguida, passando a estudar o Antigo Egito sob a tutela de Samuel Birch, com quem tomou aulas de língua egípcia. Diferentemente de seu professor, Budge viajou diversas vezes ao Egito e ao Sudão para fazer trabalhos *in loco* em nome do museu, adquirindo antiguidades, papiros e tabuinhas cuneiformes. Fruto de suas pesquisas, publicou diversos trabalhos na área de antigo Oriente Próximo, escrevendo vastamente sobre temáticas voltadas, principalmente, para a religião e magia no Egito Antigo.

Em 1902, Wallis Budge publica uma ousada coleção em oito volumes acerca da história egípcia, *A History of Egypt from the End of the Neolithic Period to the Death of Cleopatra VII, B.C. 30: Egypt and her Asiatic Empire*. Em seu sexto volume, intitulado *Egypt under the priest-kings and Tanintes and Nubians*, Budge, ainda embebido de uma tendência metódica comum à época, visando a objetividade absoluta em sua escrita (BOURDÉ; MARTIN, 2003, p. 97), nos apresenta sua versão do declínio da civilização egípcia no Novo Império, desembocando em um período cujo governo foi controlado por reis-sacerdotes do deus Âmon e por monarcas estrangeiros. Assim, para o autor, diferentemente de seu predecessor, existe no seio da Egiptologia do século XIX uma má interpretação que entende que o ápice da sociedade faraônica durante o Novo Império egípcio teria se concentrado na XIX dinastia, centrada, mais especificamente, nos ramessidas. Em um dos capítulos da obra, nomeado *Declínio geral do poder do Egito*, o egiptólogo britânico afirma que argumentos como os de acréscimo de poder e influência da XIX dinastia não são corroborados por ele, afirmando que o “Egito alcançara o zênite de seu poder sob os verdadeiros grandes reis da XVIII dinastia” (BUDGE, 1902, p. 32), sob a tutela de Tutmés III e Amenhotep III. Desta forma, Ramessés II não seria o grande faraó do Novo Império, mas o primeiro responsável pelo seu declínio, que continuaria sem interrupções até o final da XXI dinastia, em um período de decadência que durou ao menos 300 anos (BUDGE, 1902, p. 33).

Percebemos, desta maneira, que Budge muda o foco do rei Merneptah para seu pai, acusando-o de destruir as conquistas dos Tutmés e Amenhoteps da XVIII dinastia. Nesse sentido, o autor afirma que as causas gerais para a decadência são três: a corrupção geral

decorrente da grande riqueza e luxúria do país; os ataques estrangeiros persistentes aos territórios egípcios na Palestina e no Delta, que teriam percebido o crescimento da impotência do Egito; e a escalada ao poder dos sacerdotes de Âmon, que durante as últimas décadas do Novo Império ganharam posses e importância política (BUDGE, 1902, p. 33).

Embora as referências à XX dinastia e a Ramessés III não sejam explícitas, referências ao enriquecimento dos sacerdotes de Âmon parecem emergir deste período, com doações de terra e recursos por parte do governo (BUDGE, 1902, p. 27). Ademais, podemos perceber o esforço do autor em demonstrar a riqueza e luxúria supracitada, mencionando o grande volume comercial do reinado deste faraó, bem como referenciando a construção do templo do faraó, em Medinet Habu, visto pelo autor como “extraordinário [...] parte palácio, parte fortaleza e parte templo” (BUDGE, 1902, p. 23). Por fim, Budge acaba por “inocentar” o faraó admirado por seu tutor, afirmando que as campanhas de defesa de Ramessés III foram os últimos esforços energéticos empenhados pelo Egito para manutenção de um império intacto, mas foram “inúteis para conter o processo de desintegração que havia sido iniciado durante o começo do reino de Ramessés II e que continuou até o Egito perder todas suas possessões estrangeiras” (BIRCH, 1902, p. 60).

Descentralizando a produção europeia acerca do Egito Antigo, temos a obra de James H. Breasted, o já citado egiptólogo norte-americano responsável pela fundação do *Oriental Institute* da Universidade de Chicago, com sua obra de 1905, *A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest*, que lhe rendeu, no mesmo ano, a posição de Professor de Egiptologia e História Oriental desta instituição, tornando-se o primeiro representante desta cadeira nos Estados Unidos (WILSON, 1936, p. 98). Focado em um interesse primário por textos e documentos voltados ao Antigo Egito, Breasted centralizou sua análise não na linguística destas inscrições, mas em seu conteúdo histórico, que o possibilitou grande conhecimento acerca da documentação e a publicação, nos dois anos subsequentes, de *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest* (1906-1907), obra que reúne uma massiva quantidade de documentos e traduções, que até os dias atuais são utilizados nos trabalhos da área.

Aproveitando-se deste grande conhecimento acerca da documentação, Breasted também escreve em *A History of Egypt* sobre o declínio e a decadência vivenciada pelo império egípcio ao longo dos últimos séculos do Reino Novo. De acordo com o autor, o declínio final do império acontece sob os reinados de Merneptah e Ramessés III, que apenas

lutaram para “preservar o império, que havia sido a ambição de seus grandes ancestrais, ao invés de estendê-lo” (BREASTED, 1905, p. 464). Diferentemente de Budge, de quem foi contemporâneo, o egiptólogo norte-americano não sentencia Ramessés II à culpa do declínio, nem mesmo responsabiliza Merneptah como fizera Birch, por motivos religiosos. Para o autor, a decadência era inevitável e Merneptah já era um homem velho quando sucedera seu pai ao trono, sendo incapaz de conter, imediatamente, as incursões líbias em seu território, controlando-as somente anos depois. Acusado de profanação de estátuas e templos de outros reis para construção de suas próprias obras, Breasted inocenta Merneptah da alcunha de “faraó do êxodo”, uma vez que afirma que seu corpo teria sido recentemente descoberto, desconfirmado as suspeitas daqueles – como Birch, por exemplo - que afirmavam que ele havia se afogado no Mar Vermelho (BREASTED, 1905, p. 472).

Contudo, o que mais nos interessa nos escritos deste autor em um panorama de declínio do Novo Império é sua argumentação em torno de Ramessés III. Para o autor, Ramessés III parece ser tanto vilão quanto herói, flertando com estes dois papéis ao longo de seu reinado. Assim, Breasted afirma que o faraó teria se deparado com a mesma situação que Merneptah durante sua ascensão ao trono, mas “sendo jovem e vigoroso teria estado em melhores condições de sucesso para lidar com ela” (BREASTED, 1905, p. 477). Ramessés teria reformado o sistema militar e organizado o exército, preparando-o para o confronto com os estrangeiros, líbios e *Povos do Mar*, durante os primeiros anos de seu reinado. Como resultado de seu bom planejamento militar, Breasted afirma que o rei teria conseguido cumprir perfeitamente as funções de um déspota oriental<sup>10</sup>, recolhendo tributos e impostos com grande regularidade (BREASTED, 1905, p. 484), além de promover o comércio com nações estrangeiras, como ocorrido nas últimas dinastias.

Por outro lado, o autor enxerga através da estabilidade momentânea adquirida, afirmando que a “nação estava lentamente declinando como resultado de uma decadência interna” (BREASTED, 1905, p. 489). Ainda, para o egiptólogo, Ramessés III teria demonstrado capacidade em lidar com as tentativas de invasões estrangeiras, mas “não possuía as qualidades da independência viril que em alguns homens teriam ditado oposição extenuante as tendências prevalecentes no interior do estado durante seu tempo” (BREASTED, 1905, p. 489). Neste ponto, o autor se refere ao trato do faraó com o ambiente religioso da época: Sethnakht, pai de Ramessés III, teria conseguido estabilidade para a XX

---

<sup>10</sup> Conceito da historiografia tradicional, típico do século XIX e início do século XX.

dinastia por meio da conciliação dos sacerdócios, feito este que seu filho não alcançara. Para Breasted, Ramessés teria permitido o crescimento do poder e riqueza dos templos, tornando-os uma ameaça grave à política e à economia do país. Mesmo sabendo disso, o rei teria dado sequência à política econômica de transferir riquezas e posses da coroa para os templos, em especial para os de Âmon, aumentando também o tempo de duração das festividades religiosas ligadas a estes, “aumentando as doações e receitas para o serviço de Âmon” (BREASTED, 1905, p. 493). Estes fatores, ligados à tentativa de assassinato do rei, às instabilidades sociais e ao fortalecimento do clero de Âmon, teriam desembocado em uma decadência geral e sistematizada e na sucessão de Ramessés III por “uma longa fila de nove reis fracos que tiveram por nome Ramessés [...] que não foram dignos de suportá-lo (o nome escolhido para reinar) e, sob seus reinos o poder dos faraós declinaram rapidamente para a queda em poucas décadas” (BREASTED, 1905, p. 505).

Embora não seja europeu como Birch e Budge, Breasted se mostra adepto de um forte pessimismo cultural, centrado na ideia do declínio do Ocidente, como na obra de Oswald Spengler<sup>11</sup>. O autor se inspira enormemente na filosofia nietzschiana ao ver que “o mundo moderno e o homem moderno, as reivindicações do pessimismo cultural, estão presas em um processo de deterioração, exaustão e colapso inevitável” (HERMAN, 1997, p. 18). Breasted, assim como seus antecessores, transferem uma ideologia corrente nos quadros acadêmicos europeus para seus estudos, atestando que vivem em uma era em que o pessimismo tornou-se uma norma a ser seguida, não mais uma exceção (HERMAN, 1997, p. 9). Em seu manifesto de fundação do *Oriental Institute*, anteriormente citado, Breasted confirma o que sua obra de 1905 já nos aponta: ele busca a decadência na história dos primeiros grandes estados civilizados que transmitiram estas noções de civilização para a Europa (BREASTED, 1919, p. 202). Ele busca, assim, refletir um pecado original, uma sina, de uma civilização que já nasceu fadada ao declínio.

No entanto, aquele ainda representa o ápice deste pessimismo cultural teórico no campo da Egiptologia. Dois egiptólogos europeus parecem ter sido responsáveis pelo aprofundamento deste ideal, ainda na primeira metade do século XX, o suíço Gustave Jéquier e o francês Jean Vercoutter. Em junho de 1913, inspirado pelo contexto acadêmico que antecedeu à Primeira Guerra Mundial, Jéquier, um dos alunos mais proeminentes de Gaston Maspero – teórico do século XIX responsável pela popularização do termo *Povos do Mar*, em

---

<sup>11</sup> Obra central deste historiador e filósofo alemão. Para saber mais, consultar SPENGLER, O. *L'Éclat de l'Occident*. Tomos I e II. Paris: Gallimand, 1976.

um artigo publicado em 1873 -, publica a obra *Histoire de la Civilisation Égyptienne des Origines a la Conquête d'Alexandre*. Nesta obra, o egiptólogo suíço afirma que as glórias conquistadas até a XIX dinastia se perderam em esquecimento durante o reinado de Merneptah, novamente o suposto faraó do êxodo, e seus sucessores. Segundo o autor, “pouco a pouco, sob eles, o Egito cai em uma completa anarquia; as hordas sírias golpearam o país, saqueando-o sem piedade”. (JÉQUIER, 1925, p. 246) O quadro decadente da sociedade egípcia ao final do Novo Império, pintado de forma caótico, estaria completo ao final da XX dinastia, encabeçada por Ramessés III. Em relação a este, o autor pouco nos diz, argumentando com base no *Papiro Harris I*, que seu reinado esteve na defensiva aos ataques estrangeiros – e que ele havia se demonstrado sábio em não partir para a ofensiva –, dedicado ao bem-estar e à segurança do seu país, bem como à construção de monumentos e ao enriquecimento dos templos, fator este, como seus antecessores já apontaram, que contribuiu decisivamente para o encerramento desta fase da história egípcia. Assim, para Jéquier, a XX dinastia teria se encerrado tristemente e sem glórias, nas mãos de sucessores do terceiro ramessida que não souberam administrar o país, “fantoques, sem valor pessoal, absolutamente dependentes dos sacerdotes de Âmon” (JÉQUIER, 1925, p. 248-249).

Ainda neste contexto, Jean Vercoutter publica em 1947, como parte da ampla coleção *Que sais-je?*, a obra *L'Égypte ancienne*, uma síntese cronológica das dinastias e reinados egípcios até a conquista de Alexandre, como fizeram muitos de seu predecessores. Nascido em 1911, Vercoutter é fruto de uma geração distinta e, incentivado por dois grandes egiptólogos franceses, Alexandre Moret e Gustave Lefebvre, ambos diretores da *École Pratique des Hautes Études*, passou a estudar a área, despontando em pesquisas *in loco*, como pensionário do *Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* (IFAO). Em 1945, após retornar às pesquisas no Egito, devido à Segunda Guerra Mundial, Vercoutter prepara a obra em questão, possivelmente ainda influenciado pelos acontecimentos recentes. O capítulo três de *L'Égypte ancienne* se intitula “A Decadência” e trata dos eventos relacionados ao final da XIX dinastia até a conquista do Egito por Alexandre. No entanto, a ênfase maior desta decadência afirmada parece se dar entre a XIX dinastia e a XX, períodos ressaltados neste texto.

Para Vercoutter, foi com o reinado de Merneptah que se iniciou a decadência do Egito, com o término do que seria, para o francês, o final do Egito clássico, embora este tenha se esforçado para manter o prestígio do Egito (VERCOUTTER, 1986, p. 88). Entre as causas da decadência geral apontadas, temos a extensão territorial e grandeza do império, que aos

poucos vai se esfacelando; a independência de vassalos núbios e governadores do Alto Egito, descontentes com a falta de atenção do centro político do Egito, localizado no Baixo Egito, tornando-se mais independentes, deixando de reconhecer, aos poucos, a realeza faraônica; o fortalecimento do clero de Âmon, que gozaria de alto prestígio entre a população; a ausência de grandes chefes que teriam conseguido manter a unidade, ou, ao menos as aparências, neste território imenso e desarticulado que caminhava rumo ao declínio (VERCOUTTER, 1986, p. 91).

Seguindo os rastros de Jéquier, que é um dos poucos autores citados na bibliografia sugerida do trabalho de Vercoutter, este afirma que, após o reinado de Merneptah, o Egito teria entrado em um grande vórtice anárquico, que sofreria um acréscimo com as usurpações do trono, ao final da XIX dinastia, bem como a ameaça de invasão líbia à unidade territorial já frágil do Egito (VERCOUTTER, 1986, p. 92). Para o autor, houve um período de pequeno fôlego no começo da XX dinastia, quando Sethnakht, pai de Ramessés III, fundou este novo momento do governo egípcio. No entanto, para o francês, esta unidade territorial estaria em um estado debilitado após um longo período de anarquia, argumentando que este faraó teria obtido algum sucesso, mas que “isso não deve induzir a ilusões [...] trata-se apenas de um sobressalto e a decadência continua inexoravelmente em marcha” (VERCOUTTER, 1986, p. 93).

Com a ascensão de Ramessés III ao trono, de acordo com o egiptólogo francês, foram operadas reformas administrativas e sociais das quais não conhecemos o conteúdo, mas que, “pelo exemplo do Baixo Império romano, que operou reformas semelhantes, essa cristalização das funções sociais é muito mais sinal de decadência do que uma reorganização proficiente” (VERCOUTTER, 1986, p. 93). Encaminhando suas análises em um flerte com o anacronismo e com o pessimismo cultural, fruto de sua experiência com a Segunda Guerra Mundial, Vercoutter vê na documentação utilizada o avanço de tribos arianas vindas da Líbia para o Egito, talvez em um esforço teórico de justificar a presença de elementos de uma “raça superior”, fruto das teorias evolucionistas do século XIX, incorporada ao discurso da Alemanha nazista de sua época (VERCOUTTER, 1986, p. 86). Por fim, com a morte de Ramessés III, o encontro do Egito com a inevitável anarquia estava novamente completo. Para o autor, “seja como for, a decadência se precipita da mesma forma” (VERCOUTTER, 1986, p. 95): alvo de um complô envolvendo oficiais de seu governo e mulheres de seu harém real, Ramessés III teria sido assassinado, em um provável sinal da avançada decadência da própria

representação do faraó enquanto divindade, traço incontestável da ideologia faraônica e da própria religião egípcia à época.

De acordo com Arthur Herman, teórico norte-americano e autor da obra *The idea of decline in western history* (1997), “alguns falam do declínio da civilização [...] outros vivenciam” (HERMAN, 1997, p. 16). Para este autor<sup>12</sup>, esta concepção de declínio herdada de Nietzsche – cujas obras certamente também figuraram dentre as influências dos egiptólogos mencionados anteriormente - e gestada por nomes como Arnold Toynbee e Oswald Spengler, forma o “lado obscuro do pensamento moderno europeu do século XIX e como ele se tornou, sem dúvidas, o principal tema e influência na cultura e na política do século XX” (HERMAN, 1997, p. 16). Frutos de uma sensibilidade romântica e de uma melancolia inerente à sociedade industrial, as concepções de Toynbee e Spengler são também sintomas da metáfora orgânica comum à época, que busca enquadrar o espaço, a política e mesmo as diferentes sociedades à mesma lógica de nascimento, crescimento, apogeu e declínio<sup>13</sup>. Este é o meio em que Jean Vercoutter se encontra inserido. É a partir deste regime de historicidade<sup>14</sup> que o autor compõe sua obra, refletindo-se nela através de sua própria escrita. Resta-nos perguntar agora: como os historiadores contemporâneos lidam com seu próprio tempo, a sociedade em que vivem e seu objeto de estudo? Como os egiptólogos, especialistas no reinado de Ramessés III e na XX

---

<sup>12</sup> Embora utilizemos Herman enquanto principal referência sobre os conceitos de decadência e declínio, os debates acerca destas noções são mais antigos e plurais. Ainda na década de 1970, Winthrop (1971) já trabalhava com os fundamentos do conceito de decadência, afirmando que ele era utilizado sempre em relação a uma civilização, uma cultura, às artes ou a uma forma de vida. Sua utilidade perpassaria autores como Spengler, Friedell e Toynbee, que trabalhariam a partir de um regime de ciclos dentro de cada civilização, e críticos sociais como Nordau e Bell, que pensavam em termos românticos de uma “simplicidade revolucionária” (WINTHROP, 1971, p. 510). Para o autor, não houve uma crise dentro do mundo intelectual que tenha requerido um consenso a respeito do uso do termo decadência, sendo este genericamente explorado enquanto um sinônimo para degeneração, mas também pensado em termos avaliativos – empregado para aprovar ou desaprovar algo a partir de um ponto estabelecido – e moralísticos, utilizado para definir o que é bom ou ruim dentro de um universo discursivo (WINTHROP, 1971, p. 510-511). Ainda na mesma época, Miller (1974) argumenta que o conceito de decadência possui conotação de morte e ruína, usualmente sendo utilizado para se referir a algo que “não é mais pensado ser tão sonoro, alto ou forte como antes era [...], geralmente uma palavra com conotações nostálgicas... ‘os bons velhos tempos eram de alguma forma melhores’” (MILLER, 1974, p. 364).

<sup>13</sup> Mais recentemente, Morley (2004) argumentou que em discussões históricas a “decadência é geralmente tratada como um subproduto ou uma conclusão tirada a partir de uma grande narrativa da história particular” (MORLEY, 2004, p. 573), como no caso de Spengler e Toynbee e sua ideias quanto ao caráter cíclico das civilizações. Além de um produto das inclinações românticas destes historiadores, a ideia de decadência seria, neste contexto, uma consequência inevitável da adoção de uma metáfora orgânica, embora não necessariamente esteja ligada a ela. De acordo com o autor, “decadência não necessariamente demarca o último estágio antes de um ciclo se repetir; ela pode, ao invés, ser vista enquanto um penúltimo estágio diante de uma gama de finais possíveis, ou mesmo um começo. Ela marca o momento onde o futuro começa a entrar em alcance, o ponto onde o presente enfraquece o suficiente para fazer com que uma alternativa seja concebida [...]” (MORLEY, 2004, p. 574).

<sup>14</sup> Conceito proposto pelo historiador francês François Hartog em sua obra *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps* (2002), que trata das ferramentas que o historiador possui para “engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categorias [...] a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo”. (HARTOG, 2013, p. 11-13).



dinastia, tratam as questões apresentadas e embasadas por meio deste pessimismo cultural comum a esta vasta gama de acadêmicos?

## 1.2. RAMESSÉS III, A XX DINASTIA E A EGIPTOLOGIA CONTEMPORÂNEA: UM DEBATE ATUAL?

Demorou muito tempo até que algum acadêmico se especializasse neste período “menos popular” da história egípcia antiga<sup>15</sup>. Mesmo após a publicação dos primeiros catálogos da coleção *Medinet Habu* pelo Instituto Oriental, poucos trabalhos especializados foram levados adiante, embora este seja um dos períodos mais bem documentados do Egito Antigo. Foi neste contexto que despontou Pierre Grandet, francês que estudou e doutorou-se em Egiptologia pela *Université de Paris IV-Sorbonne*, aproveitando seu período inicial de formação para dedicar muita atenção ao estudo da língua egípcia. Durante dez anos, Grandet concentrou suas atividades de pesquisa exclusivamente no *Papiro Harris I*, descoberto em 1855 em Tebas e adquirido pelo *British Museum*, em 1872, quando a instituição estava sob a tutela de Samuel Birch. É baseada neste longo estudo que a obra de Pierre Grandet, *Ramsès III Histoire d'un Règne*, publicada em 1993, constitui um primeiro passo da Egiptologia contemporânea rumo à solução de várias lacunas na rica história de Ramessés III e da XX dinastia, estabelecendo novamente um debate acerca deste período antes tão pouco explorado (GRANDET, 1993, p. 13-14).

Nesse contexto, logo nas primeiras páginas de *Ramsès III*, Christiane Desroches Noblecourt, egiptóloga francesa responsável pela coleção<sup>16</sup> em que a obra se encontra inserida, nos apresenta a visão que irá balizar toda a obra de Grandet, pois, logo no título de sua apresentação, clama que Ramessés III seria o herói da *Ilíada* egípcia (GRANDET, 1993, p. 9). Seria este um traço de continuidade à interpretação de Birch<sup>17</sup> que constrói o faraó como o último dos grandes reis-heróis do Egito? Não podemos ter certeza, pois Noblecourt não o cita diretamente. Por outro lado, podemos supor que a visão de Birch, egiptólogo britânico do século XIX, não estava isolada, mas sim era compartilhada por outros, embora o quadro comparativo com a *Ilíada* pintado por Noblecourt seja um tanto quanto impreciso, uma vez que se tratam, em termos documentais, de suportes bastante diversos - de registros epigráficos a papiros administrativos, passando por registros funerários e cultura material -, e não de um

<sup>15</sup> Referimos-nos aqui aos reinados do fim da XIX dinastia e início da XX, principalmente quando comparados ao escopo de trabalhos realizados sobre a XVIII e grande parte da XIX dinastia, mais valorizados pelos especialistas, que os situavam enquanto auge da história egípcia no Novo Império.

<sup>16</sup> Trata-se da coleção *Bibliothèque de l'Égypte Ancienne*, da qual Noblecourt era diretora durante a época de publicação da obra.

<sup>17</sup> Como discutido no tópico anterior deste capítulo.

poema épico que contribuiu tanto para a formação do pensamento e da busca da construção de uma identidade grega (HARTOG, 2003, p. 13-33).

Diferentemente de autores como Jéquier e Vercoutter, Grandet não avalia o final da XIX dinastia, com a morte de Merneptah, como um passo rumo à anarquia, embora reconheça que os sucessores deste faraó “ficaram marcados pelos problemas internos e as querelas de sucessão, como nos tempos mais sombrios da história egípcia” (GRANDET, 1993, p. 36). Por outro lado, um termo que retorna ainda nesta obra, quase meio século após o trabalho de Vercoutter, é o de decadência: de acordo com o autor, a carência da instituição monárquica após a morte de Merneptah gerou uma situação de “decadência para o Estado, não permitindo o funcionamento correto dos circuitos econômicos” (GRANDET, 1993, p. 40), apenas solucionado após a ascensão de Sethnakht, pai de Ramessés III e fundador da XX dinastia, ao trono do Egito. Um dos argumentos que pode dar suporte à utilização deste termo é o de regime de historicidade em que Grandet estaria inserido, sendo leitor dos autores franceses anteriores, como Vercoutter, citado em algumas notas de rodapé dentro do texto. Embora não examine com tanto pessimismo os dados encontrados, o egiptólogo francês continua, como desbravador de um novo campo, sujeito aos conceitos empregados por seus antecessores.

Ainda neste contexto, Grandet afirma que “a monarquia ramessida de então (da XX dinastia) estava condenada, sendo apenas uma questão de tempo” (GRANDET, 1993, p. 350) para chegar a seu declínio final. No entanto, como reafirmando o título de rei-herói pretendido pela obra, o egiptólogo francês isenta Ramessés III de todas as críticas às incapacidades e ineficiências dos governantes do período, blindando-o. De acordo com o autor, Ramessés III será o último grande soberano do Novo Império, e os demais ramessidas da XX dinastia, com oitenta e cinco anos de reinados acumulados não realizaram nada digno de menção, nem guerrearam, nem construíram monumentos importantes ou tiveram boas atuações no campo político, abrindo portas para o “declínio progressivo e irremediável da instituição monárquica [...] por graves desordens interiores” (GRANDET, 1993, p. 247-248). Ainda, assim, para Grandet:

Para evitar esse declínio, sem dúvidas seria necessário aos faraós da XX dinastia retomar novamente a política dos grandes soberanos do Novo

Império: conduzindo novas guerras, reconquistando os territórios perdidos... Eles não tiveram a coragem. Deslumbrados por suas pompas, ignorantes das falhas que minavam suas bases, eles acreditavam ou queriam acreditar – como uma maneira cômoda de justificar suas ausências de energia – na durabilidade de um Egito que Ramessés III parecia ter magnificamente restaurado em sua antiga grandeza. (GRANDET, 1993, p. 351).

Essa blindagem ao faraó egípcio é, possivelmente, fruto de uma incapacidade do autor de manter um mínimo de distância de seu objeto de pesquisa, tornando-se fascinado pelos anos a fio em que passou inserido no contexto das documentações oficiais, de onde não emanam críticas, mas elogios vindos da própria administração ao seu reinado, exaltando suas capacidades enquanto administrador. Torna-se importante destacar neste texto a ausência de um posicionamento que implique responsabilização de Ramessés III no fortalecimento do poder do clero de Âmon, como fizeram vários de seus antecessores, que ganhará em importância política e econômica e passará a dominar o Egito pouco a pouco. Tornam-se ausentes também as críticas às reformas empreendidas e à postura do rei em relação aos gastos excessivos do estado com as festas religiosas e as construções de monumentos, bem como ao golpe sofrido na ideologia faraônica a partir da conspiração do harém real, que possivelmente tirou a vida de Ramessés III, enfraquecendo a própria instituição do reinado egípcio. Por outro lado, esta fascinação não tira os méritos de Grandet na execução de seu texto, uma vez que este foi o primeiro a abordar este período, e este reinado em questão, de forma tão aprofundada, debruçando-se sobre a vasta documentação e buscando embasar sua biografia histórica em questionamentos e posicionamentos bem definidos.

Após quase duas décadas do lançamento do livro de Grandet, outra obra acerca do reinado de Ramessés III foi lançada para complementar o debate e fechar as lacunas ainda abertas. Sob a coordenação dos egiptólogos norte-americanos Eric H. Cline e David O' Connor – respectivamente professores da *The George Washington University* e *Institute of Fine Arts of New York University* -, *Ramesses III: the Life and Times of Egypt's Last Hero* (2012), é lançada, reunindo capítulos de especialistas de renome da América do Norte e Europa, como o egiptólogo Kenneth A. Kitchen – autoridade nos estudos do período ramessida, autor e tradutor da coletânea de documentos deste período, *Ramesside Inscriptions* (1969-2012) – e Emily Teeter, pesquisadora do já citado *Oriental Institute*. A proposta da

obra é justamente recolocar em debate questões envolvendo a XX dinastia, em especial o reinado do terceiro ramessida, seu principal expoente.

Embora o próprio título da obra torne exposta a perspectiva adotada na coletânea – a de que Ramessés III teria sido o último herói egípcio, como também enxergaram Birch, Noblecourt e Grandet -, o prefácio da obra, escrito por Cline e O’Connor, deixam algumas questões mais claras. Em primeiro lugar, esclarece que cada autor teve a liberdade de escrever seu capítulo sob seus próprios pontos de vista e referenciais teóricos, que essencialmente perpassam os campos da Arqueologia e Egptologia, seguindo uma ordem estruturada logicamente para dar conta dos principais aspectos do reinado de Ramessés III. Em segundo lugar, afirma que não existem obras, em língua inglesa, específicas acerca deste período, para o acesso do grande público, existindo pouquíssimos livros que tratam do assunto, sendo o de Grandet o mais recente. Ainda, torna público aos leitores o que apresentamos anteriormente, nas primeiras páginas deste trabalho, que:

Ainda, para muitos acadêmicos e outros, o reinado de Ramessés III é infectado por sombras ameaçadoras, e essa sociedade aparentemente vibrante parece já ter atravessado uma degeneração de espírito e valores. Para estes, o processo que levou à fragmentação política, a tensão social e ao declínio cultural do Terceiro Período Intermediário (dinastias 21-24, de 1069 – 715 a.C.) já teria começado sob Ramessés III. No entanto, essa avaliação é talvez injusta e ao menos sugere uma situação paradoxal, uma imagem complexa das realizações e da decadência, um tempo de “luzes e sombras”. (CLINE; O’CONNOR, 2012, p. viii).

Diferentemente da obra de Pierre Grandet, que ainda está bastante inserido no universo acadêmico francês do início do século XX, os autores de *Ramesses III* deixam claro sua rejeição ao pessimismo cultural que tomou conta dos estudos do século XIX e primeira metade do século XX, achando injusto pesar realizações e decadência, lado a lado, na mesma balança teórica. Para Keneth A. Kitchen, grande especialista no período ramessida e responsável por escrever o capítulo voltado ao histórico de Ramessés III, este faraó ocupou uma posição única e um papel principal na história do Egito Antigo, tendo “nascido para

grandeza [...], alcançado grandezas [...], sendo tomado como modelo por seus sucessores, enquanto, em tempos modernos, um lugar comum bastante repetido o tornaria ‘o último grande faraó do Egito’” (KITCHEN, 2012, p. 1). Vê-se, nesta interpretação que, diferentemente de Birch, que enxergava em Ramessés III um rei-herói a partir de suas concepções religiosas, em um mistura de Salomão e David com uma versão grega herodoteana do faraó, Ramessés III alcança esta titulação por méritos e por seu desempenho ao governar com vigor e responsabilidade, protegendo o Egito das ameaças estrangeiras caóticas, cumprindo, assim, o papel do rei na manutenção da ordem cósmica do universo. Dessa forma, percebemos como o egiptólogo britânico, que embora tenha tido uma forte educação cristã como base de sua formação, não torna a utilizar os argumentos de Birch, ou mesmo enxergar em Merneptah um faraó do êxodo, como fizera este autor.

Por fim, em relação às alegações de decadência e declínio inescapáveis, inerentes às demais interpretações, Kitchen afirma que, por exemplo, ao final da XIX dinastia, uma breve crise de sucessão emergiu durante a ascensão de Sethnakht ao poder (KITCHEN, 2012, p. 21), diferentemente do clima anárquico descrito por Jéquier e Vercoutter e da decadência incorporada ao discurso dos autores que o antecedeu. Neste sentido, ao final do reinado de Ramessés III alguns problemas se sobressaem, ao que o autor chama de *declínio interno*, expresso, por sua vez, sem intenção de desmerecer a XX dinastia, ou mesmo embarcar no pessimismo cultural cujos autores anteriores estavam inseridos. Para o egiptólogo britânico, as invasões estrangeiras, os problemas administrativos internos, as greves e faltas de suprimentos dos trabalhadores de Deir el-Medina, a corrupção financeira e a conspiração de assassinato do rei foram os principais elementos que levaram a esta crise (KITCHEN, 2012, p. 22), não sendo esta apenas uma decadência inerente e inevitável, como argumentaram diversos autores mais antigos. Ainda, de acordo com Kitchen, embora Ramessés III tenha merecido o título de “último grande faraó do Egito”, deve-se restringir isto somente para o contexto do Novo Império, tendo em vista que, em épocas tardias, reis como Shoshenq I e Psamético I poderiam rivalizar com o ramessida em termos de poder e controle governamental, embora este tenha mantido o Egito durante uma das fases mais críticas da história desta civilização, a passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, responsável pela destruição e desaparecimento de tantas sociedades (KITCHEN, 2012, p. 24).

### 1.3. RAMESSÉS III: NEM HERÓI, NEM VILÃO

De Samuel Birch à recente obra organizada por Eric H. Cline e David O'Connor, percebemos diversas mudanças de enfoque teórico e no trato com o reinado de Ramessés III e a XX dinastia egípcia. Do pouco cuidado com a documentação – e a interpretação documental - a uma história essencialmente metódica, cruzamos com o pessimismo cultural inerente ao ambiente acadêmico do século XIX e primeira metade do século XX, que afetaram diretamente a escrita da história, refletindo em seus escritos preocupações do homem moderno, o qual via a sociedade ocidental, onde se encontra inserido, em plena decadência. De acordo com Arthur Herman, “a ideia de declínio é, na realidade, uma teoria sobre a natureza e sentido do tempo. [...] Cada teoria de progresso também contém uma teoria de declínio” (HERMAN, 1997, p. 22). Como bem aponta Breasted em seu manifesto de fundação do *Oriental Institute*, o objetivo de muitos egiptólogos de sua época era “traçar da maneira mais completa possível à ascensão do homem da selvageria da Idade da Pedra através de sucessivos estágios de avanço, a emergência da civilização, a história dos primeiros grandes estados civilizados” (BREASTED, 1919, p. 202), imbuindo nessa história de progresso e civilização, que servira de herança à Europa, um clima inescapável de decadência e declínio, somente ultrapassado, no que se refere ao nosso objeto de análise, nas últimas publicações, entre o final do último século e o atual.

Em termos conclusivos, respondamos então, mesmo que de forma parcial, os questionamentos levantados no início deste capítulo: nem vilão, nem herói de seu povo; nem responsável direto pelo declínio da XX dinastia, muito menos o último raio de esperança do Novo Império. Ramessés III deve ser visto como um homem de seu tempo, responsável por suas escolhas realizadas. Não cabe somente a este rei todo o peso da crise que acometeu seu reinado. Como vimos, este é um movimento mais complexo e que demanda esmiunçada análise de causas e consequências de um grande quebra-cabeça que se estende mesmo além dos territórios egípcios. No entanto, também não devemos exaltá-lo, colocando-o em um pedestal, uma vez que as mesmas escolhas que foram boas para o Egito à época, podem ter contribuído para a crise que se formava ao final de seu reinado. Um bom reflexo disto é o atentado contra sua vida, explorado no próximo capítulo, que não sinaliza outra coisa a não ser a perda pública de uma ideologia milenar: a de que o rei era uma divindade terrena, representante máximo da religião egípcia. Desta forma, tentar assassinar o rei foi além de um

ato político um assassinio representacional, pois colocou em xeque o poder do faraó e demonstrou seu lado humano perante toda a sociedade de sua época, contribuindo para o aprofundamento da situação de crise interna e externa do Egito.



## 2. O REINADO DE RAMESSÉS III E A ASCENSÃO DA XX DINASTIA

Tratar do reinado de Ramessés III (1187 – 1157 a.C.) pressupõe, inicialmente, a necessidade de entender os eventos que levaram ao surgimento da XX dinastia (1190 – 1077 a.C.). O Novo Império (1539 – 1077 a.C.), período da história egípcia que agrega a XVIII, XIX e a XX dinastia, se inicia após um período de invasão e domínio pelos hicsos, vindos do Oriente Próximo, denominado Segundo Período Intermediário (1759 – 1539 a.C.). Durante a XVIII dinastia (1539 – 1292 a.C.), ocorre um florescimento das expressões artísticas e uma expansão territorial do Egito sem precedentes, permitida pelo crescimento e o aparelhamento de um exército profissional. É na XVIII dinastia, por exemplo, que se desenvolvem reinados ímpares, como de Hatshepsut (1479 – 1458 a.C.) - rainha que se tornou faraó sob o pretexto de reger o Egito durante a jovialidade do verdadeiro herdeiro, Tutmés III – e Amenhotep IV, ou Akhenaton (1356 – 1336 a.C.) – responsável por uma guinada herética no sistema religioso e cultural egípcio ao adotar o disco solar Aton enquanto principal patrono divino -, tendo enquanto último monarca um ex-general que se legitima enquanto faraó, Horemheb (1319 – 1292 a.C.), e restaura a normalidade pré-amarniana<sup>18</sup>, preparando o terreno para a dinastia seguinte.

A XIX dinastia (1292 – 1191 a.C.), também conhecida enquanto período ramessida, emerge com o breve reinado de Ramessés I (1292 – 1291 a.C.), que fora vizir sob Horemheb, seu antecessor. Seti I (1290 – 1279 a.C.), filho de Ramessés I, que já era co-regente, realiza, em sequência, um reinado profícuo em todas as esferas, sendo bem-sucedido em contendas militares com líbios e hititas e construindo extensivamente pelo Egito. Na linha sucessória, Ramessés II (1279 – 1213 a.C.), o terceiro faraó da XIX da dinastia e possivelmente um dos mais estudados, destaca-se por seu longo reinado, seu extenso programa de construções, dentro e fora do Egito, e sua complexa agenda militar, com destaque para a contenda armada e diplomática com os hititas e, conseqüentemente, a amplamente registrada Batalha de Qadesh.

---

<sup>18</sup> No quinto ano de reinado de Amenhotep IV o rei empreende duas mudanças importantes: assume enquanto nome Akhenaton (glória do disco solar) e começa a construir uma nova capital, chamada Akhetaton (o horizonte de Aton), em uma localidade hoje conhecida como el-Amarna. Devido à nomenclatura moderna da antiga capital de Akhenaton, o período de seu distinto governo ficou conhecido como período amarniano (SHAW; NICHOLSON, 2003, p. 20).

Após quase sessenta e seis anos no poder, Ramessés II, governante com o mais longo reinado desde Pepi II (2216 - 2153 a.C.) da VI dinastia (2305 – 2118 a.C.), traz complicações ao Egito após sua morte, uma vez que a linha sucessória se torna frágil e extensa, tendo em vista que o rei já idoso sobrevivera a vários de seus filhos e que sua autoimagem perante a sociedade era de uma lenda viva “claramente bastante admirado (e invejado) por seus sucessores” (VAN DIJK, 2004, p. 294). Cabe a Merneptah, o décimo terceiro filho de Ramessés II, a difícil tarefa de suceder seu pai, uma vez que todos os irmãos com maior direito ao trono já haviam falecido.

## 2.1. DO CREPÚSCULO DA XIX DINASTIA À SETHNAKHT

Embora tenha assumido a função já com idade avançada<sup>19</sup>, este faraó, que governou o Egito durante quase dez anos (1213 – 1203 a.C.) em uma situação de tensão na política externa, conseguiu diversas vitórias importantes que mantiveram o *status quo* de suas possessões. Logos nos primeiros anos de seu reinado, o faraó teve de lidar com rebeliões de seus vassallos na Palestina, em Askhelon, Gezer e Israel, bem como enviar expedições militares à uma efervescente Núbia, possivelmente instigada por líbios a se revoltar e fugir do controle egípcio (GRIMAL, 2005, p. 268). No entanto, o maior evento de seu reinado ocorreu durante seu quinto ano na forma da real ameaça de uma coalizão entre tribos líbias chefiadas pelo rei Mereye e grupos dos chamados *Povos do Mar*, perigo que retornaria durante o reinado de Ramessés III em uma segunda onda de invasões. Em um contexto de desabastecimento agrícola e fome dos povos do mundo Egeu e Jônio que afetou igualmente os hititas, agora aliados do Egito e a quem Merneptah enviou um auxílio em forma de grãos para conter os danos causados por esta situação que já perdurava alguns anos, os *Povos do Mar* marcham para o Egito com mulheres, crianças, animais e seus pertences, em um claro indício que desejavam se estabelecer nestas terras (VAN DIJK, 2004, p. 295). A coalizão estrangeira já teria penetrado o delta egípcio, avançando para Mênfis e Heliópolis quando o faraó os derrotou. Sua vitória rendeu um marco, a *Estela da Vitória*<sup>20</sup>, bastante significativa por mencionar pela primeira vez Israel, não enquanto uma cidade, mas uma tribo (HASEL, 1998, p. 194).

Com a morte de Merneptah novos problemas envolvendo a sucessão ao trono acontecem. De acordo com Grimal, o filho de uma desconhecida irmã de Ramesses II, Amenmessés (1202 – 1200 a.C.), usurpa o trono do herdeiro legítimo do rei morto, Seti II (1202 – 1198 a.C.), iniciando uma disputa por poder e reinados rivais simultâneos (GRIMAL, 2005, p. 269 e VAN DIJK, 2004, p. 297). Com a vitória de Seti II, a memória relacionada ao usurpador é apagada e suas construções, como sua tumba inacabada no Vale dos Reis<sup>21</sup>, são deliberadamente destruídas. Tendo reinado mais alguns poucos anos em relativa paz, Seti II é

---

<sup>19</sup> Estima-se que a idade provável de Merneptah quando da ascensão ao trono tenha sido por volta de 60 anos. (MENU, 2002, p. 46).

<sup>20</sup> Estela encontrada em Tebas pelo egiptólogo britânico Flinders Petrie, em 1896. Atualmente faz parte da coleção do Egyptian Museum, no Cairo.

<sup>21</sup> KV 10, em uma abreviação de *Kings' Valley*, costumeiramente utilizada pelos egiptólogos para designar as tumbas encontradas no Vale dos Reis, em Tebas.

sucedido por seu filho, Siptah (1197 – 1193 a.C.) que, ainda muito jovem e provavelmente sofrendo de atrofia das pernas causadas por poliomielite (VAN DIJK, 2004, p. 296), concedeu o cargo de regente real à sua madrasta, a rainha Tausret, principal esposa de seu pai. Tausret, por sua vez, governou com o auxílio de um poderoso oficial chamado Bay, provavelmente um estrangeiro de origem síria, que clamava ter “estabelecido o rei no trono de seu pai” (GRIMAL, 2005, p. 270). Gozando de forte influência com a rainha, Bay fora nomeado “chanceler de todo o Egito” (VAN DIJK, 2004, p. 296) e seu prestígio era tão grande no governo que teve direito a construir uma tumba para si no Vale dos Reis<sup>22</sup>. Neste sentido, de acordo com Grandet, uma explicação para valorização de Bay giraria em torno da autoimagem de Siptah enquanto figura de grande aversão, uma vez que este, devido a sua jovialidade e enfermidade, encarnaria de forma caricatural a “antítese do soberano atlético, autoritário e guerreiro da época ramessida” (GRANDET, 1993, p. 41). Com a morte deste durante o sexto ano de seu reinado, Tausret (1192 – 1191 a.C.) passa a governar sozinha por mais dois anos, tornando-se faraó, como Hatshepsut e Nefertiti antes dela, no Novo Império.

Com a morte da rainha Tausret chega ao fim a XIX dinastia e entramos em veredas que não conhecemos ao certo através das poucas fontes que chegaram até os presentes dias. Neste sentido, a transição para a XX dinastia e a ascensão ao poder de Sethnakht (1190 – 1180 a.C.) pode ser melhor compreendida por meio de uma estela erigida por este governante na ilha de Elefantina e por trechos do Grande Papiro de Harris, ou Papiro Harris I, escrito durante o começo do reinado de Ramessés IV, mais de trinta anos após a morte de seu avô, Sethnakht. O primeiro destes registros nos informa que Sethnakht expulsou os rebeldes que, em sua fuga, deixaram para trás “ouro, prata e bronze que haviam roubado do Egito com que desejavam contratar reforços entre os Asiáticos” (VAN DIJK, 2004, p. 296). Em relação a estes rebeldes mencionados na estela de Elefantina, o Papiro Harris I nos fornece uma descrição do estado caótico em que se encontrava o Egito durante este período de transição:

O país de Kemet estava abandonado em desaparecimento; cada um seguia sua (própria) lei, porque eles (o povo) não tinham mais comandante, e os muitos anos (não cessavam de) abrir caminho para outros. No entanto, o país

---

<sup>22</sup> KV 13.

de Kemet estava (nas mãos de) príncipes e de chefes-de-cidades – cada um (deles), grandes ou pequenos, (não cessaram de) matar seus semelhantes, e um (de seus) pais, para sucedê-lo, durante os anos vazios (?). Iarsou, um Khary (Sírio), era seu príncipe porque ele tinha colocado todo país sob seu próprio controle – qualquer um que estivesse aliado a qualquer outro que seus bens houvessem sido confiscados. E os deuses (não) foram mais tratados de forma distinta dos homens, uma vez que não se sacrificavam mais oferendas no interior dos templos<sup>23</sup>. (GRANDET, 2005, p. 335).

Ainda, na continuação desta descrição do papiro, semelhante àquelas adotadas durante a restauração amarniana, os deuses, e somente estes, parecem ter escolhido Sethnakht para restaurar a ordem cósmica e mundana a seu estado de origem, e ele “põe em ordem o país inteiro que estava rebelado” (GRANDET, 2005, p. 336). O que autores como Van Dijk e Grimal entendem destes documentos é que após a morte de Tausret, um estrangeiro de origem síria, Iarsou – em egípcio ‘aquele que se faz por si próprio’, alguém que se inventa – toma o poder para si, estabelecendo um controle caótico sobre o Egito, o qual afunda em uma espécie de guerra civil. Estes autores aproximam as figuras de Iarsou e Bay com frequência, estabelecendo duas possibilidades para sua alcunha no Papiro Harris I: Iarsou seria referência à ganância de Bay, que teria seduzido Tausret em uma rápida ascensão ao poder, ou uma privação zombeteira de mencionar seu nome, uma vez que a existência póstuma também está assegurada pelo simples ato de enunciar o verdadeiro nome de alguém (GRIMAL, 2005, p. 270). De toda forma, sabemos que Sethnakht erigiu uma estela da vitória em Elefantina com a marca de seu segundo ano de reinado, indicando que a batalha com o usurpador teria durado mais de um ano e que esta data seria a provável data real de sua ascensão ao trono (VAN DIJK, 2004, p. 297). Pouco depois o rei teria falecido, de forma prematura, sendo sucedido por seu filho e herdeiro, Ramessés III.

Embora tenham chegado até nós pouquíssimas informações sobre Sethnakht, existem novos dados e interpretações que ajudam a formar uma melhor imagem deste faraó. Em primeiro lugar, devemos destacar a descoberta recente de uma estela em Luxor, em uma escavação na Avenida das Esfinges. A estela de Bakenkhonsu, Alto Sacerdote de Âmon-Rê, atesta na primeira linha um quarto ano de reinado do faraó, contrariando as interpretações

---

<sup>23</sup> Tradução nossa do original em francês encontrado em *Le Papyrus Harris I* (2005), traduzido e comentado por Pierre Grandet.

usuais dos egiptólogos estudiosos da XX dinastia<sup>24</sup> (BORAIK, 2007, p. 121). Em segundo lugar, devemos colocar em posição de importância um estudo publicado em 2000 por Pierre Grandet no *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale – BIFAO*. O trabalho intitulado *L'exécution du chancelier Bay* lida com dois fragmentos de calcário encontrados durante a análise de óstracos hieráticos não-literários, que, embora pequenos e breves, ampliam nosso conhecimento acerca de Bay, chanceler muitas vezes associado com Iarsou. Nestes fragmentos, que datam do ano 5 de Siptah - e que contradizem a interpretação anterior do mesmo Grandet de que Bay e Iarsou seriam a mesma pessoa (GRANDET, 1993, p. 39) - fica claro que o rei mandou executar o chanceler, que é tratado enquanto um “grande inimigo, como um criminoso de Estado” (GRANDET, 2000, p. 341). Por que Bay é executado por Siptah? Não sabemos, não há evidências suficientes para especularmos sobre isso, como bem aponta Grandet. Por outro lado, o que podemos aferir é uma mudança tanto no perfil traçado de Siptah, que até então era visto como frágil e manipulado, quanto de Bay, cuja última menção oficial datava do ano 4 do reinado de Siptah e que muitos passaram a associar à figura de Iarsou, do Papiro Harris I.

Ainda neste esforço em traçar perfis, é interessante o exercício que Kenneth A. Kitchen (2012), grande especialista do período ramessida, desenvolve em torno da figura de Sethnakht. Para o autor, diferentemente de Horemheb, para muitos o fundador da XIX dinastia, não sabemos nada sobre as origens sociais do fundador da XX dinastia. Não há monumentos e documentos anteriores a sua ascensão e nas fontes que chegaram a nós o habitual clamor oficial por uma descendência real é inexistente. Ele foi uma escolha exclusiva dos deuses (KITCHEN, 2012, p. 2). Sem informações, o que autor pode nos fornecer sobre suas origens são especulações, que podemos considerar neste trabalho, para fins de plano de fundo e origens de Ramessés III.

De acordo com Kitchen, o significado do nome pessoal de Sethnakht (Seth é vitorioso) falaria por uma origem do leste do Delta, em sintonia com sua persistente atitude honorífica em volta de Rê e Âmon presente em seus cartuchos. Em seu nome de trono (Sethnakht – sempre – amado de Rê e Âmon), por exemplo, demonstra a importância e destaque a Rê de Heliópolis, cidade onde Seth era uma divindade heroica proeminente, e Âmon de Tebas (KITCHEN, 2012, p. 2). Em relação a sua ascensão ao trono e seu direito a

---

<sup>24</sup> Embora tal dado, conseqüentemente, altere de forma consistente a datação do reinado de Sethnakht e de Ramessés III, manteremos a cronologia apresentada por nós em anexo, levando sempre em consideração que estas são datas prováveis.

este, o autor demonstra as duas fontes já citadas, o Papiro Harris I e sua estela datada do segundo ano de reinado, em Elefantina. Em relação a esta, um documento contemporâneo, destaca como as divindades escolheram Sethnakht em meio ao esquecimento dos próprios deuses, escolhido entre milhões. O novo rei então teria “banido o perigo [...], removido todos os chefes [...] flexionado seus braços para expurgar aqueles que levaram o Egito a um mau caminho” (KITCHEN, 2012, p. 2). Para o autor, fica claro que Sethnakht não emergiu para o trono de forma normal e acordada, não havendo um herdeiro claro a este. Ele teria “clamado o trono enquanto outros disputavam sua reivindicação” (KITCHEN, 2012, p. 2). Ainda neste sentido, uma menção nesta estela a tropas de infantaria e de carruagens nos levaria a crer que ele possuía controle sobre um exército e que Sethnakht deve ter entrado em conflito com pelo menos uma força rival. Desta forma, para Kitchen,

Se Sethnakht fosse um general e um líder de exército (como Horemheb e Ramessés I foram), então este cenário faz sentido, de um generalíssimo nascido no leste do Delta que lutou pelo poder supremo após a morte (ou destronamento?) da rainha Tausret, mas teve de guerrear por isto. A intenção de seus oponentes em comprar ajuda “asiática”<sup>25</sup> (da província de Canaã?) parece favorecer um cenário do leste do Delta para o conflito. (KITCHEN, 2012, p.3).

Ainda neste contexto, embora Bay tenha sido executado de forma anterior mesmo ao falecimento de Siptah e Tausret, como nos mostram as novas evidências, podemos enxergar em Iarsou, do *Papiro Harris I*, um reflexo daquilo que o chanceler representara em vida: uma grande ameaça à integridade do Egito. Talvez muito mais do que uma pessoa de carne osso que realmente disputou o direito ao trono com Sethnakht, Iarsou seja um conceito, ‘aquele que se faz por si próprio’ uma representação a ser desconstruída por um novo governante, e nada melhor do que imbuir neste conceito o rosto e as feições daquele que se tornou ‘o inimigo’ durante o final da XIX dinastia.

---

<sup>25</sup> Como mencionado anteriormente, este trecho está presente na estela de Elefantina, datada do segundo ano de reinado de Sethnakht (VAN DIJK, 2004, p. 296).

Assim, a nova dinastia teria começado de forma complexa, em um cenário de *coup d'état*, composto por ‘novos homens’, como fora a anterior. Para Kitchen, a posição do rei e do futuro Ramessés III deve ter dependido da forma que eles poderiam satisfazer as aspirações do Egito, defendendo seus interesses em um mundo instável. Como forma de se firmar perante a sociedade, Grandet ainda chega a levantar a possibilidade da utilização de uma estátua oracular no templo de Seth, em Pi-Ramessés, que anunciaria Sethnakht como faraó, escolhido dentre uma multidão, como manobra dos sacerdotes para conciliar realidade e ideologia perante o povo (GRANDET, 1993, p. 43). De toda forma, se Sethnakht era um general, que alcançou sucesso ao chegar ao trono, Ramessés III deve ter começado sua carreira como um aspirante militar, oficial sob os comandos de seu pai (KITCHEN, 2012, p. 3), o que explicaria minimamente o desenrolar positivo das várias contendas que enfrentaria durante seu próprio reinado.



## 2.2. RAMESSÉS III, REI DO ALTO E BAIXO EGITO

No dia 26 do primeiro mês do Shomu<sup>26</sup>, Ramessés III assume o trono do Egito, em um contexto de paz e estabilidade herdadas de seu pai (VAN DIJK, 2004, p. 297). Provavelmente um homem de meia-idade, por volta de seus quarenta anos, o rei deve ter sido coroado, como acredita Grandet, durante o acontecimento da festa de Sokar, festividade com forte caráter de renovação da natureza (GRANDET, 1993, p. 48). Um palco provável<sup>27</sup> para esta cerimônia seria o templo de Karnak, onde sacerdotes simulariam ao amanhecer o despertar do rei e a passagem da morte para a vida, o renascimento cíclico associado à Rê, uma ideologia tão forte no pensamento egípcio do período faraônico. Já investido, Grandet também conjectura que o primeiro ato oficial de Ramessés teria ocorrido em Luxor, onde este teria feito diversas aparições para o público, portando diferentes coroas, usualmente vistas em relevos e monumentos, bem como as insígnias reais e objetos que caracterizam o poderio faraônico (GRANDET, 1993, p. 51).

Ainda, em um esforço em traçar um perfil da personalidade do rei, podemos, por meio de uma breve análise de suas titulações e epítetos, distinguir suas intenções e sua autoimagem em seus primeiros dias no trono. Assim, devemos ter consciência que os egípcios não distinguiam seus reis por números, como fazemos atualmente - Ramessés I, II, III, por exemplo -, este é um padrão dos tempos modernos. Os egípcios distinguiam seus reis através das titulações e dos epítetos reais (GRANDET, 1993, p. 42), principalmente o *Nome de Hórus*, o *Nome das Duas Senhoras*, o *Nome de Hórus de Ouro*, o *Nome de Rei do Alto e do Baixo Egito* e o *Nome de Filho do Sol*<sup>28</sup>. O primeiro destes, assumido por Ramessés III é *ka nakht aa nesyt*<sup>29</sup> (Touro vitorioso, Grande na realeza), que, embora seja original, é bastante inspirado nas titulações de dois faraós fundadores de dinastias do Novo Império: Ahmose (Grande em transformações, Touro em Tebas), fundador da XVIII dinastia, e Ramessés I (Touro vitorioso, Próspero na realeza), fundador da XIX (KITCHEN, 2012, p. 3). Mesmo que

<sup>26</sup> Terceiro e último período do calendário dos antigos egípcios, correspondente aos meses em que eram realizadas as colheitas das plantações.

<sup>27</sup> De acordo com Pierre Grandet, a principal fonte para este evento é uma série de quatro cenas que decoram a face norte do oitavo pilone do templo de Karnak (GRANDET, 1993, p. 356).

<sup>28</sup> Todos os faraós possuíam, regularmente, cinco nomes de reinado. Para saber mais consultar BRANCAGLION JR., Antonio. *Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I*. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003, p. 65-67.

<sup>29</sup> Todos os nomes de trono aqui mencionados foram retirados da obra *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary* (2013), de Ronald J. Leprohon.

o *Nome de Hórus* de Ramessés III seja uma amálgama destes dois, nota-se uma necessidade inerente em se firmar vitorioso e grandioso, como outro ilustre predecessor: Ramessés II. De acordo com Grandet, é possível conjecturar que Ramessés III nascera aproximadamente no ano 57 do reinado de Ramessés II – com seu pai, Sethnakht, nascendo vinte anos antes (GRANDET, 1993, p. 55). Encantado com o longo reinado de Ramessés II, o terceiro ramessida copia dois nomes de seu antecessor, o *Nome de Rei do Alto e do Baixo Egito*, *weser maat ra* (A justiça de Rê é forte), e o *Nome de Filho do Sol*, *ra mes su* (Filho de Rê), copiando, também, parcialmente o *Nome de Hórus de Ouro* de Ramessés II, *weser renput, aa nakhtu* (rico em anos e grande em vitórias), transformando-o em *weser renput mi itemu* (rico em anos como Atum). Além deste fato, cabe-nos destacar que Ramessés III manteve a formação básica *weser maat ra* da titulação de trono de Ramessés II, trocando apenas o *setep em ra* (escolhido por Rê) por *mery imen* (amado de Âmon)<sup>30</sup>. Em outras palavras, através desta titulação Ramessés III buscava demonstrar identidade própria ao mesmo tempo em que anunciava “outro Ramessés II está aqui” (KITCHEN, 2012, p. 4).

---

<sup>30</sup> Na bibliografia sobre o tema, a forma de escrita mais comum desta titulação é *Usermaatre*, ou *Usimare*, *Meryamun*, como visto em KITCHEN, 2012, p. 3-4 e O’CONNOR, 2012, p. 209-210.

### 2.3. A REORGANIZAÇÃO DO EGITO E UMA CAMPANHA NÚBIA?

Embora consideremos que Sethakht tenha preparado um terreno de estabilidade e paz para seu filho, as inscrições de seu templo<sup>31</sup>, em Medinet Habu, não deixam esta situação aparente tão transparente, quando Ramessés III afirma que:

Ele (Âmon) escolheu quem ele achou entre centena de milhares.  
 Eu estou estabelecido em seu trono satisfatoriamente.  
 O Egito estava disperso, sem um pastor.  
 Eles estavam sob a praga dos 9 arcos<sup>32</sup>.  
 Eu os (re)agreguei, e os (re)estabeleci através de meu ativo braço.  
 Eu estou acima como Rê como rei sobre o Egito. (EYRE, 2012, p. 101).

Embora saibamos que estas inscrições fazem parte de uma necessidade ritualística de ordenação e cumprem certa função propagandística, nem tudo eram flores nos primeiros momentos de seu governo. Após duas décadas de uma complicada transição entre dinastias, Ramessés III se ocupa em reorganizar a administração e o exército. Neste sentido, mesmo que o governante possuísse o poder de decisão e autoridade final em todos os assuntos, os comandos que legalmente guiavam o país em nome do rei eram dados por um vasto grupo de oficiais, composto por vizires, superintendentes de celeiros e tesouros, administradores e escribas, prefeitos e comandantes militares (HIGGINBOTHAM, 2012, p. 66).

Inicialmente, o rei mantém nos respectivos cargos os administradores que possuíam experiência e fidelidade, como o vizir Hori, que já havia sido vizir do Baixo Egito sob Seti II e passou a sê-lo do Alto Egito sob Sethnakht (HIGGINBOTHAM, 2012, p. 77). Para os cargos vagos, o faraó convoca um grupo de jovens para assumir cargos de responsabilidade como uma forma de preencher a máquina pública e de garantir sua autoridade, dando oportunidades de ascensão àqueles que não a teriam de outra forma

<sup>31</sup> Para mais detalhes, ver FICHA TEXTUAL 6, *A Grande Inscrição do Ano 8*, em nosso segundo volume.

<sup>32</sup> Os Nove Arcos constituem um grupo idealizado e metaforizado de inimigos externos do Egito. Sua formação varia com a época, mas geralmente englobam líbios, núbios e levantinos. (NICHOLSON, Paul; SHAW, Ian., 2003, p. 203).

(GRANDET, 1993, p. 71). Ainda, no ano 5 de seu reinado, Ramessés III adota uma outra atitude que demonstrava, à sua época, grande poder e personalidade: demanda uma inspeção geral das instituições religiosas - que naquele momento já gozavam de recursos, terras e prestígio perigosos à manutenção do *status quo* egípcio - que, embora só tivesse início no ano 15 de seu governo, serviria de modo simbólico para reafirmar a autoridade do rei sobre todo o território (GRANDET, 1993, p. 71).

Uma vez que “a obrigação primária da realeza é segurança: externa, interna e cósmica” (EYRE, 2012, p. 105), outra forma de demonstrar autoridade do faraó sobre suas possessões é o ato de colocar os vassalos do Egito novamente sob seu comando. É isso que acontece no quinto ano de reinado de Ramessés III, em uma curta expedição à Núbia, registrada em uma estela dedicada pelo vice-rei de Kush, Hori, filho de Hori, e confirmadas por menções no Papiro Harris I (GRANDET, 2005, p. 236). No entanto, o que usualmente era pensado pelos especialistas como uma pequena expedição, pode, na realidade, se configurar em uma primeira experiência militar de Ramessés III à frente do governo. De acordo com Kitchen, as três cenas formais dos fundos da parede oeste de Medinet Habu<sup>33</sup> representando uma campanha militar na Núbia não são meramente simbólicas – de modo a complementar um eixo de conflitos Núbia-Líbia-Levante -, como até então eram vistas, mas evidências de um possível conflito em maiores proporções na Núbia. É certo que, a favor do argumento do simbolismo, temos um tipo de uniformização simplista, onde, nestes relevos, não há detalhes caracterizadores e os estrangeiros são todos tratados genericamente como *Kush* da terra de *Kush*, o que poderia cobrir praticamente tudo ao sul de Assuã (KITCHEN, 2012, p. 4).

A favor da argumentação de Kitchen, temos uma série de evidências. A primeira delas é o próprio perfil de protestos repetidos e resistência à dominação egípcia por parte dos núbios. De acordo com Kitchen,

O que parece ter acontecido foram séries de rebeliões intermitentes sempre que uma nova geração não provava do poder armado egípcio (como seus pais teriam provado), tornando-se fartos da taxa e exploração egípcia e, então (imprudentemente), tentando se libertar do jugo egípcio através de uma rebelião armada. Inevitavelmente, isso era rispidamente esmagado e o ciclo inteiro lentamente recomeçava. (KITCHEN, 2012, p. 5).

---

<sup>33</sup> Ver FICHAS 18, 19 e 20, presentes em nosso segundo volume.

Este fenômeno teria ocorrido vastamente durante o Novo Império, com revoltas durante os reinados de Akhenaton, Seti I, Ramessés II, Merneptah e, finalmente, Ramessés III, sempre no intervalo de uma ou duas gerações. Outra evidência de um conflito maior está na passagem em que Ramessés III se dirige a Âmon no prefácio do Calendário Festivo no muro sul do templo de Medinet Habu: “Eu fiz isto por meio de meu poder, sendo o que minha vontade ocasionou, mesmo em meus saques da terra da Núbia e da terra de Djahy” (FICHA 17, VOLUME II). Desta forma, sabemos através de uma fonte oficial dedicada a registros que houve um espólio vindo da Núbia, tornando os relevos anteriormente citados mais concretos. Por outro lado, como boa parte do templo de Ramessés III, este calendário também foi baseado naquele de Ramessés II, em seu Ramesseum, o que torna sua originalidade pelo menos duvidosa.

Uma última evidência reforça a tese de que houve uma campanha núbia, mas conduzida não pelo rei, pessoalmente, mas por seu vice-rei, um dos Horis citados. Uma estela retórica, gravada no oratório da Capela C ao sudoeste de Deir el-Medina, atesta em meio a seus textos de conotação geográfica que o

[Touro Forte] atravessou os países das terras do sul, a saber, os Núbios: o Tiriwaya e o Irem.

Ele faz esses deixarem de [reclamar?] (enquanto) eles alcançam os domínios do rei;

Eles são transformados em escudeiros e comandantes de carruagem, partidários e abanadores na comitiva do rei, [mesmo de Ramessés] III. (KITCHEN, 2008, p. 70).

Este registro se encontra entre àqueles da campanha contra os líbios (anos 5 e 11) e os *Povos do Mar* (ano 8). De acordo com Kitchen, esse documento, autêntico e original pela forma em que fora escrito, pode se constituir em um relatório de sucesso do vice-rei em uma campanha

menor conduzida em nome do rei. Esta teoria pode ser corroborada uma vez que o Papiro Harris I não lista uma campanha Núbia conduzida pelo rei e uma conquista do vice-rei não entraria nos anais comemorativos do reinado, como não o fizera Seti I quando seu vice-rei obteve sucesso contra Irem (KITCHEN, 2012, p. 5).

#### 2.4. A PRIMEIRA GUERRA LÍBIA – ANO 5

O quinto ano do reinado de Ramessés III ficou marcado pelo primeiro conflito armado com os líbios desde Merneptah, desafio este que se tornou comum durante o Novo Império e fora enfrentado igualmente por Séthi I e Ramessés II, dois claros modelos de um faraó ideal, para o terceiro ramessida. Durante séculos, egípcios e líbios, divididos em tribos, como os *Libu* – tribo que nomeia todo o grupo étnico, provenientes da Cirenaica -, os *Meshwesh* e os *Soped*, estiveram em contato, travando combates nos dois fronts, que levaram estes nômades do deserto do país de *Tjéméhu* a se instalarem periodicamente na parte ocidental do Delta egípcio (GRANDET, 1993, p. 176). Neste sentido, embora existam sistemas defensivos estabelecidos pelos reis da XIX dinastia, como fortes e guarnições militares ao longo do Delta, estes não resistiram à união de forças entre as tribos Libu e os chamados *Povos do Mar*, que iremos explorar a seguir, e testaram os limites defensivos do Egito em um forte ataque conjunto durante o quinto ano de Merneptah. Com a ascensão da XX dinastia e a reorganização das instituições egípcias, Ramessés III afirma que

Os inimigos asiáticos e de Tjéhénu estão capturados, eles que antigamente deturparam a aparência do Egito, o país está totalmente devastado [...], perseguiram os deuses como qualquer um, porque eles não tinham um campeão para lhes receber quando eles se rebelavam. (GRANDET, 1993, p. 179).

No entanto, esta situação de trégua com os líbios dura apenas até o ano 5 de Ramessés III, quando *Libus*, *Soped*s e *Meshweshs* invadem o Egito através do Delta ocidental, forçando Ramessés III a combatê-los (GRIMAL, 2005, p. 271).

As fontes principais que dispomos para tratar deste conflito são bem mais nítidas que aquelas voltadas à contenda Núbia. Existem os relevos das paredes exteriores oeste e norte do templo de Medinet Habu<sup>34</sup>, relevos no interior do segundo pátio<sup>35</sup> e um relatório

---

<sup>34</sup> Conforme as FICHAS 21, 22, 23, 24, 25 e 26 do nosso segundo volume.

retórico de guerra referente ao ano 5 do reinado de Ramessés III<sup>36</sup>, que se relacionam diretamente as cenas dos relevos. Destes relevos, existem apenas quatro cenas que lidam diretamente com os temas de batalha e vitória<sup>37</sup>, enquanto diversas outras cenas tratam dos preparativos da contenda. Nestas cenas, os estrangeiros são tratados genericamente como *temehu* e *tehenu*, nomeações que não possuem valor geográfico, exceto a identificação destes como provenientes do oeste do Egito (KITCHEN, 2012, p. 7). As cenas três<sup>38</sup> e seis<sup>39</sup> possuem características especiais: a primeira destas apresenta por nome os grupos líbios envolvidos, os *Libu*, *Soped* e *Meshwesh*; a segunda traz estatísticas para partes amputadas de inimigos abatidos, dando um maior teor de veracidade à descrição apresentada.

Neste mesmo contexto documental, o Papiro Harris I nos diz, através da voz de Ramessés III, que:

Os Libu e os Meshwesh se instalaram em Kemet, arrebatando as cidades da fronteira ocidental (do Delta), desde Houtkaptah até Qerben, (depois) tendo atingido o Grande Rio em toda (o comprimento de) sua costa. E são eles que têm despojados as cidades do nome de Xoïs durante numerosos e inumeráveis anos, enquanto eles estavam em Kemet. (Agora), veja, eu os reduzi à poeira, (eles foram) destruídos de uma (só) vez. (GRANDET, 2005, p. 337).

Confirmando que a contenda se desenvolveu no Delta egípcio, contra os *Libu* e *Meshwesh*<sup>40</sup>, seguindo o rastro de destruição que os líbios deixavam para trás, como as cidades do Delta de Houtkhaptah, Qerben e Xoïs, afirmando, ainda, erroneamente, que ele teria obliterado os inimigos, embora estes rapidamente se organizem, retornando no ano 11 de seu reinado para um segundo conflito. Assim, o relato do papiro parece corroborar com a visão dos egípcios sobre os invasores, que eram vistos como ladrões causando danos ao Egito diariamente e

---

<sup>35</sup> Ver FICHAS 64, 65, 66 e 71, do segundo volume.

<sup>36</sup> FICHA TEXTUAL 7, presente em nosso segundo volume.

<sup>37</sup> Ver FICHAS 25, 26, 64 e 71, do volume II.

<sup>38</sup> FICHA 23, volume II.

<sup>39</sup> FICHA 26, volume II.

<sup>40</sup> Embora o papiro descarte a presença dos Soped, os relevos de Medinet Habu confirmam a presença deste grupo dentre os invasores no conflito líbio do ano 5.



tratando a terra como abandonada, o que, para Kitchen, soa como implicações de saques nas margens do oeste do Delta (KITCHEN, 2012, p. 7).

Dentre as causas da invasão líbia, destacam-se algumas hipóteses que podem muito bem funcionar em conjunto. A primeira, defende que a aliança líbia entre *Libu*, *Soped* e *Meshwesh* sentiu necessidade de uma expansão territorial além do deserto nômade, tendo visado, primariamente, as terras férteis do Delta (KITCHEN, 2012, p. 8). Outra possibilidade é de que esta aliança teria aproveitado um momento de crise e mudança de dinastias para se preparar, aproveitando a desorganização egípcia momentânea, ou mesmo de que a fome nesta região desértica teria impulsionado as tribos líbias rumo ao Egito (GRANDET, 1993, p. 176). Ainda, outra possibilidade é de que o faraó egípcio teria tentado interferir na sucessão do regente líbio, utilizando-se de um recorrente costume de vassalagem onde ele escolheria um jovem príncipe líbio, educado na corte para assumir a liderança entre as tribos (GRANDET, 1993, p. 180). Para Kitchen, os líbios solicitaram a Ramessés III um líder para si, já com outras pretensões. Desta forma, quando o faraó indicou uma jovem marionete política para o cargo, as tribos teriam apoiado um líder de nome Tjetmer e ido a guerra com este pretexto (KITCHEN, 2012, p. 8). De todo modo, sabemos que Ramessés III conseguiu uma grande vitória sob os inimigos líbios<sup>41</sup>, que retornariam apenas seis anos depois.

---

<sup>41</sup> Incrições reais afirmam que “o coração da terra de *Temehu* está arrasado”, o que para Kitchen indica uma forte derrota e uma perseguição egípcia além das fronteiras a oeste, por onde os inimigos teriam vindo, percorrendo uma distância desconhecida (KITCHEN, 2012, p. 8).

## 2.5. OS POVOS DO MAR E O CONFLITO DO ANO 8

Três anos depois, durante o oitavo ano de seu reinado, outra grande ameaça paira sobre o Egito, desta vez na forma de uma confederação de povos vindos do além-mar. Os *Povos do Mar*, como são chamados pela egiptologia moderna<sup>42</sup>, avançam pelo Oriente Médio, deixando-o “de cabeça para baixo” (VAN DIJK, 2004, p. 297), embora este estivesse anteriormente em paz. Para o egiptólogo canadense Donald B. Redford, “não é exagero afirmar que o movimento dos *Povos do Mar*, antecipando o termo a ser cunhado para eles no Egito, mudou a face do mundo antigo mais do que qualquer outro evento anterior ao tempo de Alexandre, o Grande” (REDFORD, 1993, p. 243-244). A ênfase no movimento deste grupo ocorre devido às suas repercussões em uma escala global em que estavam inseridos: vindos do nada, repentinamente teriam destruído grandes impérios, como o Hitita, causado a destruição do Chipre, de reinos sírio-palestinos e canaanitas, sendo ainda responsabilizados pelo desaparecimento das civilizações micênicas e minoicas, bem como pelo próprio fim da Era do Bronze no Egeu e no Mediterrâneo (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 180). Esta força estrangeira, aparentemente imparável, só é detida em uma batalha dupla, em terra e no mar, no ano 8 de Ramessés III, tornando-se uma imensa vitória para o rei e um rico material de referência para os artesões e artistas que compuseram os painéis e relevos de seu templo, em Medinet Habu. Mas quem eram esses povos que vieram do mar? De onde vieram e por que chegaram até o Egito? Teriam eles conseguido o que os textos egípcios afirmam, criando uma coalização tão forte que levou ao fim fortes impérios consolidados? Para responder minimamente estas indagações, devemos, desta forma, avançar em um dos temas mais debatidos da história do Antigo Egito.

As fontes que dispomos para tratar dos *Povos do Mar* são basicamente todas egípcias, sendo os principais documentos escritos e monumentos dos reinados de Merneptah e

---

<sup>42</sup> A cunhagem deste termo se deve ao egiptólogo francês Emmanuel de Rougé, que, em 1855, na publicação *Notice de Quelques Textes Hiéroglyphiques Récemment Publiés par M. Greene*, afirmou sobre estes grupos: “de plus, dans le écussons des peuples vaincus, les Schartana et les Tourasch portent la désignation de *peuples de la mer*” (ROUGÉ, 1855, p. 14). Este termo volta a ser utilizado em outras de suas publicações, como no artigo *Extraits d’un mémoire sur les attaques dirigées contre l’Égypte par les peuples de la Méditerranée vers le quatorzième siècle avant notre ère*, que havia aparecido, em 1867, na *Revue Archéologique* e fora republicado, após sua morte, por seu aluno e discípulo Gaston Maspero em um compêndio intitulado *Œuvres diverses IV*, em 1911. É Maspero, por conseguinte, o responsável por popularizar as ideias de seu tutor ao suportá-las em sua tese de grandes migrações de povos marítimos ensaiada em 1873 em artigo para a *Revue Critique d’Histoire et de Littérature* e expandida em sua obra *Histoire ancienne des peuples de l’orient classique*, vol 2 (1895).

Ramessés III. Estas fontes, que constroem um relato dramático e heroico em torno do Egito e seus inimigos estrangeiros, dificilmente encontram comprovações da cultura material, embora as mudanças acarretadas pela investida destes povos sejam consideradas enquanto elementos para o término da Era do Bronze e o início da Era do Ferro (CLINE; O'CONNOR, 2003, p. 107). Uma das documentações mais ricas em informações que dispomos são as inscrições presentes nas paredes do templo de Ramessés III, em Medinet Habu. Uma delas, a *Grande Inscrição do Ano 8*<sup>43</sup>, afirma:

(Em relação a) os países estrangeiros, eles fizeram uma conspiração em suas ilhas. Removidas e espalhadas em batalha, estavam as terras de umas só vez. Nenhuma terra poderia resistir (ante) seus braços, começando por Hatti; - Qode, Carquemis, Arzawa e Alashiya, abatidos (todos) de [uma só vez] em um [lugar]. Um acampamento foi levantado em um lugar, dentro de Amurru; eles devastaram suas pessoas e suas terras eram como o que nunca havia existido. Eles vieram, - (mas) o fogo já estava sobre eles, - em direção à terra do Nilo. Sua aliança era: os Peleset, Tjekru, Shekelesh, Danuna, Washosh, terras unidas. Eles estenderam suas mãos para as terras do circuito [exterior] da terra, seus corações acreditando e confiantes: “nossos planos darão certo!” (KITCHEN, 2008, p. 34).

Neste trecho, uma fala atribuída ao próprio rei, comprovamos o rastro de destruição alegados pelos egípcios, em uma união de grupos tão forte que ameaçaram toda a integridade conquistada pelo Egito até então. Das terras citadas, sabemos que Hatti era a terra dos hititas, com seu núcleo situado no platô da Anatólia, onde atualmente se encontra a Turquia. Seu império, embora houvesse se estendido da costa do Egeu, a oeste, às terras do norte da Síria, a leste, estava, como sabemos, em sérias dificuldades, que teriam levado Merneptah a auxiliá-los com grãos para conter um forte desabastecimento que certamente os enfraqueceu. Qode estava provavelmente situada no que agora é o sudeste da Turquia; Carquemis, um importante sítio arqueológico escavado há mais de um século, fora palco para uma grande batalha descrita na Bíblia, entre egípcios e babilônicos, situando-se, atualmente, na fronteira entre Turquia e Síria; Arzawa era uma terra conhecida pelos hititas e localizada a

---

<sup>43</sup> Ver FICHA TEXTUAL 6, no nosso segundo volume.

seu alcance, no oeste da Anatólia; Alashiya pode ter sido o que atualmente conhecemos como a ilha do Chipre, rica em metais e famosa por seu cobre; ainda, Amurru estava localizada na costa norte da Síria (CLINE, 2014, p. 3).

No que diz respeito aos grupos citados por Ramessés III em seu discurso, Peleset, Tjekru, Shekelesh, Danuna, Washosh, estes são apenas alguns dos *Povos do Mar* que conhecemos, uma vez que eles já haviam feito uma primeira investida – conjunta com os líbios – no ano 5 de Merneptah. Naquela época, os invasores foram listados como sendo os Eqwesh, Lukki, Shardana e Teresh, além dos Shekelesh, que estiveram envolvidos em ambos os conflitos (SHAW, 2004b, p. 322). Há, ainda neste contexto, registros da presença anterior de grupos que viriam a ser conhecidos sob esta alcunha, já ativos durante o reinado de Amenhotep III, como os Lukki – que possivelmente lutaram ao lado dos hititas durante a Batalha de Qadesh (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 186) – e os Shardana<sup>44</sup> - que atuaram enquanto mercenários também em Qadesh, uma vez subjugados por Ramessés II após uma tentativa de ataque ao Delta e incorporados ao exército, lutando ao lado do faraó contra os hititas (REDFORD, 1993, p. 243).

Foi, ainda, durante o reinado de Merneptah que surgiu uma denominação comum para os grupos de povos que avançaram sobre o Egito. Os Shardana, Shekelesh e os Eqwesh foram descritos enquanto “terras estrangeiras do mar”, enquanto os Teresh e os Lukki são listados juntos com os outros em outra denominação: “nortistas que vieram de todas as terras” (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 185). Vemos, por conseguinte, que o termo *Povos do Mar* tem por base as denominações pensadas pelos escribas de Merneptah e ecoadas anos mais tarde pelos de Ramessés III (KITCHEN, 2012, p. 15). Este último, por exemplo, identifica os cinco grupos que ameaçaram o Egito à sua época como “países estrangeiros (que) fizeram uma conspiração em suas ilhas” (KITCHEN, 2008, p. 34) e, mais genericamente, “os países do norte que estavam em suas ilhas” e “os países que vieram de suas terras nas ilhas do meio do mar”, sendo comum tratar os Danuna como estando “em suas ilhas” e os Shardana e Washosh vindos do mar (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 185-186). No total, são mencionados ao longo dos documentos nove grupos distintos, cuja origem e destino final fazem parte do longo debate acadêmico relacionado aos *Povos do Mar*.

---

<sup>44</sup> Conhecidos por suas habilidades na pirataria e no combate, foram provavelmente contratados pelos líbios para lutarem ao seu lado durante a batalha do ano 5 de Merneptah (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 183).

Neste sentido, tratando dos cinco grupos que ameaçam o Egito do terceiro ramessida, temos os Peleset (*PrstPlst*), Tjekru (*Tkr*), Shekelesh (*Skls*), Danuna (*Dnjn*) e Washosh. Os primeiros são os mais conhecidos, pois são costumeiramente associados aos Filisteus presentes nas narrativas da Bíblia. Os especialistas enxergam uma conexão linguística entre ambos, embora os *Peleset* não estejam presentes em textos anteriores à Ramessés III e os Filisteus não sejam mencionados em outros escritos senão a Bíblia, onde não são descritos como Peleset (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 191). Em relação a sua origem, pouco sabemos, a não ser que as fontes os situaram enquanto habitantes de ilhas (CLINE; O’CONNOR, 2003, p. 116). Mesmo assim, alguns especialistas supõem que eles sejam originais de Creta, Chipre, Rodas, Arzawa, na Anatólia, ou mesmo de Canaã, embora Kitchen discorde desta última hipótese de forma veemente, afirmando que “a sugestão, ocasionalmente feita, de que essas pessoas foram nativas de Canaã é *nonsense*, contradizendo tanto os claros textos e as evidências da cultura material dessas pessoas” (KITCHEN, 2012, p. 15). Sustentando a forte crítica do egiptólogo escocês estão os achados arqueológicos relacionados aos Filisteus, identificados enquanto cerâmicas micênicas, que depõem a favor de uma possível origem do Egeu (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 191). Por outro lado, já em relação aos destinos do grupo após a guerra do ano 8 com os egípcios, a Bíblia cita diversas cidades filisteias em Canaã, enquanto o *Onomasticon de Amenope*<sup>45</sup>, lista os Peleset entre os *Povos do Mar* derrotados por Ramessés III e alocados na costa de Canaã, confirmando, em grande medida, o destino final do grupo (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 191).

Quanto aos Tjekru, dos quais possuímos poucos registros além daqueles provenientes do reinado de Ramessés III, há uma menção a este povo no *Relatório de Unamon*<sup>46</sup>, que narra a chegada do personagem principal a um porto da Síria-Palestina, local em que ele informa o leitor: “eu alcancei Dor, uma cidade de Tjekru” (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 189). Neste sentido, a narrativa do relatório se aproxima das informações contidas no *Onomastion de Amenemope*, que coloca os Tjekru na mesma lista em que estão os Shardana e os Peleset, alocados na costa de Canaã por Ramessés III, após as batalhas do ano 8. Embora exista grande discussão acerca das origens deste grupo –

<sup>45</sup> Trata-se de um papiro egípcio datado por volta de 1100 a.C., encontrado no Egito em 1890, que lista diversos agrupamentos de coisas, pessoas e objetos.

<sup>46</sup> Um texto de cunho literário escrito em hierático, encontrado, incompleto, juntamente ao *Onomasticon de Amenope*, por volta de 1100 a.C. O texto narra as desventuras de Wenamun, um sacerdote de Âmon em Karnak, em sua viagem à cidade fenícia de Biblos, em busca de madeira para a construção de uma nova barca para o deus Âmon.

com opiniões que vão desde a similitude com os teucros da Tróade<sup>47</sup> ao grego Teucro, fundador de Salamina, em Chipre, após a guerra de Tróia -, uma das versões mais interessantes pensa os Tjekru enquanto um nome alternativo para os Shekelesh, uma vez que os dois nomes aparecem poucas vezes juntos nas fontes, o que indicaria uma origem da Sicília, como veremos a seguir. Neste sentido, as escavações do arqueólogo israelita Ephraim Stern parecem corroborar com a tese da origem siciliana, uma vez que a cultura material encontrada no sítio de Tel Dor, em Israel, possuem traços do que seriam elementos do grupo Shekelesh (CLINE; HAIDER; O'CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 189). Conhecemos, então, um provável ponto de partida (Sicília) e um destino praticamente certo (Dor/Canaã), informações que são bastante raras e escassas para os padrões dos grupos em questão.

Tratando dos Shekelesh, falamos do único grupo que, aparentemente, participou das duas contendas entre os *Povos do Mar* e os egípcios, durante os reinados de Merneptah e Ramessés. Sua primeira aparição ocorre durante o reinado desse primeiro, sendo, também, provavelmente mencionados pelo rei hitita ao último rei de Ugarit, quando esse se refere a um povo chamado *Sikilayu*, que viveriam em navios (CLINE; HAIDER; O'CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 188). Ainda, como afirmamos acima, baseados em uma similaridade linguística entre Sicília e Shekelesh, sem o apoio de registros arqueológicos, pesquisadores alegam que a origem deste grupo poderia remontar a Sicília, local este onde os gregos do século VIII a.C. encontraram uma população chamada Sikels, que eles acreditavam ter migrado para ilha após a guerra de Tróia (CLINE; O'CONNOR, 2003, p. 113). Por falta de comprovação, a hipótese que vê os Shekelesh como advindos da Sicília pode ser invertida, vendo esta ilha como o destino final destes, após a batalha com Ramessés III, assim como pode não haver nenhuma conexão.

Em relação aos Danuna, existem algumas hipóteses a respeito das origens deste povo. Uma delas considera que Danuna podem estar associados com a terra de Danuna mencionada em cartas hititas e em cartas amarnianas, estando localizado, assim, ao sudeste da Turquia, na região adana da Cilícia. Outra hipótese afirma que os Danuna seriam os dânaos de Homero, forma alternativa dos Aqueus, embora não haja evidências, além da proximidade linguística, que sustente essa tese. Uma terceira ideia se refere aos Eqwesh de Merneptah: estes já são comumente associados os aqueus, embora igualmente careçam de comprovação de qualquer natureza além da linguística, e, para alguns, o grupo teria sido substituído pelos

---

<sup>47</sup> Região que estaria ao noroeste da Anatólia.

Danuna de Ramessés III, uma vez que aqueus e dânaos também simbolizam o mesmo grupo (CLINE, 2014, p. 8). Uma outra vertente ainda afirma uma possível similaridade com a tribo bíblica de Dan, sugerindo que um possível destino final para este povo teria sido Canaã (CLINE; HAIDER; O'CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 190).

Por fim, temos os Washosh, de quem pouco sabemos. Supõe-se apenas uma conexão entre estes e os Wilusa dos escritos hititas, que habitariam o sudoeste da Anatólia, ou mesmo uma ligação um tanto forçada com Ílios (Tróia), ao noroeste. Embora certamente suas origens sejam desconhecidas, Eric H. Cline e David O'Connor dão um palpite acerca de seu destino final. Para eles, baseados no Papiro Harris I, este grupo - e os Shardana, mencionados apenas no Papiro Harris I - teriam sido mantidos cativos no Egito (CLINE; HAIDER; O'CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 192), sendo estabelecidos em fortalezas:

Eu os estabeleci em fortalezas submetidas a meu nome; seus jovens são numerosos como centenas de milhares; a todos aloquei anualmente roupas e rações alimentares provenientes do tesouro e caixas de cereais. (GRANDET, 2005, p. 337).

Embora o documento não afirme que estes recintos sejam no Egito, sabemos que os egípcios praticam o exílio de inimigos, afastando-os de seus lugares de conforto e cortando conexões com possíveis aliados. Assim, de acordo com Kitchen, Ramessés II e III praticaram esta punição, colocando povos do oeste no leste e vice-versa. A provável confirmação de tal prática encontra-se no *Papiro Wilbour*<sup>48</sup>, que lista os Shardana como estabelecidos no Médio Egito, longe do Delta e de Canaã, onde teriam sido distribuídos outros grupos (KITCHEN, 2012, p. 17). Ainda, em um sentido mais amplo, de acordo com Grandet, um grande número de prisioneiros teria sido entregue como escravos aos templos egípcios, em Mênfis e

---

<sup>48</sup> Papiro comprado por Charles Edwin Wilbour em Assuã, no ano de 1889. Posteriormente doado ao museu do Brooklyn, o Papiro Wilbour data do ano 4 do reinado de Ramessés V e apresenta através de escrita hierática um catálogo de textos administrativos.

Heliópolis, por exemplo, enquanto outros teriam sido incorporados ao exército egípcio<sup>49</sup>. Para o autor, alguns teriam conseguido ascender a uma carreira de sucesso relativo, como demonstra o exemplo de Pa-Louka, um lício que teria chegado ao cargo de copeiro real e de escriba do tesouro, antes de participar, ao final do reinado do terceiro ramessida, da conspiração do harém (GRANDET, 1993, p. 199).

No geral, o que vemos são grupos aparentemente distintos tanto em suas origens quanto visualmente, como demonstram os painéis de Medinet Habu. Existem grupos com capacetes de penas, capacetes de crânios, elmos com chifres ou sem capacetes; alguns possuem barbas pontudas vestidos em *kilts*, sejam acompanhados por túnicas ou com o tronco seminu; alguns, ainda, não usam barbas e usam longas roupas, como saias, comprovando a diversidade de origens geográficas e culturais (CLINE, 2014, p. 1). Por outro lado, no que diz respeito aos armamentos, Grandet sintetiza uma origem micênica comum para estes, que lutavam com escudos redondos, espadas longas triangulares, dardos, couraças articuladas etc (GRANDET, 1993, p. 193). Seriam estes sinais de uma possível organização conjunta para a longa campanha que se seguiu? Atualmente, faltam-nos evidências, principalmente materiais, para responder tal questão, embora o contexto em que todos estes povos estavam inseridos possa nos guiar a uma hipótese mais precisa.

Neste sentido, em se tratando de um contexto comum em que estes grupos estavam inseridos, o egiptólogo francês Gaston Maspero lançou, ainda durante o final do século XIX, uma tese que sustentava grandes migrações para os povos marítimos, baseando-se nas poucas evidências que dispunha à época. Hoje, é costumeiro pensar este movimento não enquanto começo, mas o meio de uma conjuntura mais complexa. Assim como os hititas haviam passado fome e necessitaram do auxílio de Merneptah, é bem possível que outros problemas tenham ocorrido além-mar, no eixo Mediterrâneo-Egeu. Cline, por exemplo, alega que mudanças climáticas, secas, desastres sísmicos da grandeza de uma tempestade de terremotos, rebeliões internas e colapsos de grandes sistemas poderiam ter levado as massas a migrarem (CLINE, 2014, p. 11). Da mesma forma, Redford enxerga esta migração como consequência de problemas econômicos micênicos, que levaram ao fim da cultura Heládica IIIB, problemas nas plantações, gerando fome em larga escala ao final do século 13 a.C. – que

---

<sup>49</sup> Esta é a forma de Grandet interpretar a citação anteriormente disposta. Para o autor, o forte referenciado pelo Papiro Harris I seria um local que receberia novos recrutas, incluindo vários jovens do grupo dos Washosh, a quem seriam destinadas rações e vestimentas. Ainda, para Grandet, é possível ver no Fayum traços da presença destes grupos nas fileiras do exército (GRANDET, 1993, p. 199).



teria sido documentada também pelos historiadores gregos Heródoto e Diodoro da Sicília, dos séculos V a.C. e I a.C., respectivamente, - contendas entre os hititas e seus estados vassallos e mesmo epidemias e pestes, como a bubônica (REDFORD, 1993, p. 244-245).

Por conseguinte, possivelmente impulsionados por diversos fatores, os nortistas, como eram todos os *Povos do Mar* para os egípcios, teriam atravessado a Anatólia Central e Cilícia, a julgar pelos reinos, anteriormente citados, que eles teriam atacado (CLINE; HAIDER; O'CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 192). Redford aponta, ainda, para um possível domínio avançado dos metais, que dariam certa vantagem para os *Povos do Mar* perante os reinos já abalados e em crise (REDFORD, 1993, p. 247). Assim, em carta para o rei de Alashiya (Chipre), o rei de Ugarit, seu filho, diz:

Meu pai, agora os navios do inimigo estão vindo. Eles têm queimado minhas cidades e feito mal às minhas terras. Meu pai não sabe que toda a minha infantaria e [carruagens] estão paradas em Khatte, e que todos os meus navios estão parados na terra dos Lukki? Eles não chegaram de volta ainda, então a terra está prostrada. Que meu pai esteja ciente desta questão. Agora os sete navios do inimigo que estavam vindo fizeram mal a nós. Agora se outros navios do inimigo aparecerem, envie-me um relatório de alguma forma (?) para que eu saiba (CLINE; O'CONNOR, 2003, p. 118).

A fala do último rei de Ugarit, Ammurapi, nos revela uma parcela de terror presente em suas palavras. Não se sabe se a carta chegou a seu destino antes da derrota de sua cidade, mas o certo é que o contingente dos *Povos do Mar* passou pelo norte da Síria. O clima cosmopolitano descrito por Cline, que via no Mediterrâneo um espaço que abrigava uma forte conexão internacional entre diversos povos em paz (CLINE, 2014, p. 171), agora estava desfeito. O avanço da confederação estrangeira ao Egito em nada pareceu repentino, mas gestado ao longo de vários anos, com certa ciência egípcia, uma vez que Ramessés afirma saber que “os países estrangeiros, eles fizeram uma conspiração em suas ilhas” (KITCHEN, 2008, p. 34). No entanto, o que o Egito e o restante da Síria-Palestina de sua época não tinham

experienciado ainda era uma invasão direta de *pessoas* do Egeu, querendo se estabelecer (REDFORD, 1993, p. 250).

Assim, no ano 8 de Ramessés III, a confederação estrangeira, vinda por terra e por mar, deve ter se estabelecido em um grande acampamento próximo a Amurru, que eles haviam devastado (CLINE; HAIDER; O’CONNOR; WEINSTEIN, 2012, p. 192-193). Não eram apenas um grande exército, mas famílias, como demonstram as iconografias em Medinet Habu, levando consigo crianças, mulheres e pertences, carregados por carros de boi, demonstrando uma clara intenção em se estabelecer no Egito, possivelmente atraídos pela fertilidade do Nilo<sup>50</sup>. Não se sabe bem onde as batalhas ocorreram, mas sabemos que Ramessés III fortificou o Delta egípcio e avançou para Djahi, no sul da atual Palestina, onde enfrentaria por terra um contingente deste grupo. A outra batalha, como demonstram os relevos, deve ter acontecido nas “bocas do Nilo”, no Delta, com egípcios e *Povos do Mar* guerreando em navios (VAN DIJK, 2004, p. 297). Sem maiores evidências documentais, além dos relevos, Cline sugere que as batalhas travadas podem ter ocorrido simultaneamente no Delta ou em algum lugar próximo, levantando ainda a possibilidade de que os painéis de Medinet Habu representem uma única batalha, possivelmente uma emboscada egípcia, que se estendeu das terras ao mar (CLINE, 2014, p. 6).

De toda forma, sabemos que os *Povos do Mar* foram derrotados no Egito pela segunda e última vez, marcando com esta batalha o fim da Era do Bronze e as possíveis mudanças que viriam nos próximos anos, tanto no Egito, quanto em escala global.

---

<sup>50</sup> Ver enquanto exemplificação a FICHA 29 do nosso segundo volume.

## 2.6. A SEGUNDA INVESTIDA LÍBIA – ANO 11

Após os líbios, recorrente ameaça estrangeira do Novo Império, terem guerreado com o Egito durante o quinto ano dos reinados de Merneptah e Ramessés III, apenas três anos após a batalha com os *Povos do Mar* uma nova ameaça vinda do deserto se estrutura. Diferentemente das últimas duas contendidas, as proporções deste embate são bem menores, uma vez que os líbios ensaiavam sua terceira investida em menos de meio século, com números bem menores do que os anteriores, tendo em vista também que os *Povos do Mar*, outrora aliados, teriam sido vencidos apenas três anos antes. Além disso, há a possibilidade de os governantes egípcios terem estabelecidos líbios vencidos em comunidades supervisionadas, obrigando-os a pagar tributos, mantendo-os, assim, em rédeas curtas (KITCHEN, 2012, p. 9).

Neste sentido, Grandet afirma que, em relação ao primeiro conflito, com 12.000 mortos, este segundo, com apenas 2 mil, seria menos importante quantitativamente, embora os estrangeiros estivessem melhor preparados e, hoje, tenhamos mais fontes para tratar deste do que dos conflitos anteriores (GRANDET, 1993, p. 208). As fontes em questão são compostas por três longos textos no templo de Ramessés III, em Medinet Habu – *A Grande Inscrição do ano 11, Prólogo e Poema do ano 11*<sup>51</sup> -, duas séries de relevos do mesmo templo<sup>52</sup>, relevos em paredes construídas por Ramessés III em Karnak e alguns linhas no Papiro Harris I.

Outrora capitaneados pelos *Libu* e pelos *Soped*, a investida do ano 11 é basicamente composta pelo grupo dos *Meshwesh*, liderados por Meshsher, filho do chefe Kaper (KITCHEN, 2012, p. 9). Armados com espadas micênicas, herança deixada pelos grupos de *Povos do Mar* após sua aliança com os líbios que enfrentaram Merneptah, os estrangeiros visavam se estabelecer em terras egípcias, uma vez que a presença de mulheres e crianças indicariam, mais precisamente, evidências de uma migração (GRANDET, 1993, p. 209).

Assim, de acordo com a fala do faraó presente no Papiro Harris I:

<sup>51</sup> Presentes nas FICHAS TEXTUAIS 3 e 5 do nosso segundo volume.

<sup>52</sup> FICHAS 34, 35, 36, 37, 38, 39, 48 e 49 do volume II.

Eu abati os (povos dos) Meshwesh, os Libu, os Isébetou, os Qeyqéshou, os Sheytépou, os Hésou e os Béquénous: tendo os abatido em seu (próprio) sangue e os reduzido a uma pilha de cadáveres, me garantindo que eles deixassem (agora) de vagar pela fronteira de Kemet (GRANDET, 2005, p. 337).

Parece ter ocorrido uma aliança com outras tribos menores, chefiadas pelos Meshwesh. De acordo com a interpretação de Grandet, este grupo, com o auxílio dos *Libu*, convenceram os demais - os *Isébetou*, os *Qeyqéshou*, os *Sheytépou*, os *Hésou* e os *Béquénous* – a participarem da investida contra o Egito, oferecendo-lhes um armamento vindo do Egeu, moderno e eficiente (GRANDET, 1993, p. 209).

No entanto, a batalha não parece ter sido tão equilibrada e, em relação a esta, os escritos presentes na primeira série de relevos em Medinet Habu<sup>53</sup> nos afirmam que

o massacre que Sua Majestade fez, entre os inimigos da terra de Meshwesh, que vieram contra o Egito, começou de Ramessés III, Governante de Heliópolis<sup>54</sup>, o assentamento que está sobre a montanha de Wep-to ('Fim da Terra'), para o assentamento de Hat-Sha ('Casa de Areia'), fazendo 8 *iters*<sup>55</sup> de carnificina entre eles (KITCHEN, 2008, p. 36).

Em relação a estas demarcações geográficas, Grandet afirma que os Meshwesh teriam partido da Cirenaica antes das intensas temperaturas do mês de abril, esperando

---

<sup>53</sup> Conforme FICHA 35 do nosso segundo volume.

<sup>54</sup> O assentamento em questão fora batizado com o nome do faraó, como aponta a tradução original, em inglês, em KITCHEN, 2008, p. 36.

<sup>55</sup> Unidade de medida de distância utilizada na época.

surpreender os egípcios ao evitar seus postos e fortes. No entanto, Ramessés III acabara por saber da chegada iminente do contingente líbio, tendo tempo o suficiente para se preparar para o combate. De acordo com o autor, apoiado por Kitchen, o caminho utilizado para o ataque estrangeiro fora o mesmo das outras duas tentativas, via Wadi Natrun, próximo ao Delta. Cada *iter* mencionado teria o correspondente a 10.5 km de distância, assim, Wep-to e Hat-Sha estariam a 84 km de distância uma da outra. Wep-to seria uma fortaleza ou um entreposto militar no Médio Egito, próximo à antiga cidade de Letópolis e atual Esna, já utilizado durante a época de Merneptah, quando este perseguira os líbios de seu tempo (GRANDET, 1993, p. 210; KITCHEN, 2012, p. 10).

Desta forma, a invasão e consequente batalha que teria se estendido durante seis meses, iniciada com uma entrada via Wadi Natrun (Hat-Sha) e uma marcha até a altura de Letópolis (Wep-to), teria se encerrado de forma inversa, com Ramessés III fazendo o caminho contrário durante a perseguição de seus inimigos, como demonstram textos da segunda série de relevos do ano 11, em Medinet Habu:

O massacre feito por Sua Majestade entre os caídos da terra de Meshwesh que vieram contra o Egito, começaram do assentamento de Hat-Sha ('Casa de Areia'), indo até Ramessés III, o assentamento que está sobre a montanha de Wep-to ('Fim da Terra'), fazendo 8 *iters* de carnificina entre eles (KITCHEN, 2008, p. 40).

Ainda, através do Papiro Harris I, temos uma breve pista do que ocorreu com os prisioneiros líbios após mais uma campanha frustrada:

Eu trouxe ao Egito aqueles que eu havia prendido e havia somente ferido, tantos prisioneiros inumeráveis, atados pelos braços como pássaros (por suas asas), à frente de meus cavalos. As mulheres e suas crianças eram dezenas de milhares, e suas cabeças de gado, de todo tipo, centenas de milhares. Eu

estabeleci seus melhores soldados em fortalezas com meu nome. (Para outras) eu dei vários chefes de tribos, depois de terem sido marcados com ferro quente e transformados em escravos, carimbados com meu nome. Suas mulheres e suas crianças foram tratadas da mesma forma; e eu conduzi seu gado para o domínio de Âmon, em favor de quem organizei rebanhos, para a eternidade (GRANDET, 2005, p. 337).

Por outro lado, embora a situação pareça bem resolvida, e o faraó faça questão de anunciar em seus relevos e escritos que teria livrado o Egito destes invasores estrangeiros, há relatos durante os últimos anos de seu reinado de “repetidas invasões por grupos de nômades líbios na área tebana, que teria criado um senso generalizado de insegurança” (VAN DIJK, 2004, p. 298), abrindo as portas, talvez, para os eventos que ocorreram durante os últimos anos de seu reinado.

## 2.7. A GREVE DE TRABALHADORES DO ANO 29 E A CONSPIRAÇÃO DO HARÉM

Os anos seguintes do reinado de Ramessés III não foram fáceis. Como mencionado anteriormente, o faraó ordenou uma inspeção dos templos de todo Egito, bem como seus negócios, logo no início de seu governo, embora esta só tenha sido levada adiante a partir do ano 15, por Penpato, burocrata responsável por esta auditoria. No decorrer dos anos, outros eventos afetaram a integridade do reinado do terceiro ramessida, como intrusos vindos do deserto no ano 28; problemas com os vizires em Athribis nos últimos anos do governo; um complexo panorama de corrupção financeira e governamental que se prolongou até o reinado de Ramessés V; uma pane nos suprimentos dos trabalhadores da vila de Deir el-Medina que os levaram a uma série de greves no ano 29; e a conspiração no seio de seu harém real para assassiná-lo (KITCHEN, 2012, p. 21). Os últimos dois eventos serão melhor aprofundados a seguir.

Com o fortalecimento dos templos de Tebas, Mênfis e Heliópolis, a quem Ramessés III doou diversas terras ao longo de todo seu governo, durante os últimos anos de seu reinado temos uma situação de total desbalanceamento econômico: um terço das terras cultiváveis eram detidas pelos templos estatais e, destas, três quartos pertenciam ao clero de Âmon de Tebas. Esta situação de desequilíbrio levou a uma perda de controle sobre as finanças e uma crise econômica se estabeleceu, elevando o valor atribuído aos grãos e estabelecendo uma escassez dos mesmos para os trabalhadores da vila de Deir el-Medina, que, mal pagos pelo tesouro real, passaram a organizar greves no ano 29, as primeiras registradas pela história (VAN DIJK, 2004, p. 298).

Toda a situação parece ter se originado com o atraso dos pagamentos usuais aos trabalhadores da vila, ainda durante o ano 20. De um pagamento que geralmente entregava mensalmente 4 *khar*<sup>56</sup> a operários comuns<sup>57</sup>, os trabalhadores passaram a acumular perdas totais de até 35 *khar* (EYRE, 2012, p. 120). A situação se manteve com pagamentos mínimos que garantiam apenas a subsistência, embora uma situação de fome real não possa ser

<sup>56</sup> Unidade de medida padrão egípcia, correspondente, no Novo Império, a ‘um saco’ de 76.8 litros. Para saber mais, KATZ, Victor J; IMHAUSEN, Annette. *The Mathematics of Egypt, Mesopotamia, China, India, and Islam: A Sourcebook*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 17.

<sup>57</sup> Embora agrupemos estes trabalhadores enquanto *operários comuns* – termo utilizado por EYRE, 2012, p. 120 -, de modo a distingui-los de outros trabalhadores com hierarquia diferenciada, como supervisores, por exemplo, entendemos que esses desempenhavam diversas funções especializadas, tais como escultores, pintores, carpinteiros, entre outros.

descartada (EYRE, 2012, p. 120). Durante o ano 28 de Ramessés III, em meio a crise estabelecida, no dia de um pagamento especificamente baixo, no 2º *peret*<sup>58</sup>, os policiais egípcios anunciam aos trabalhadores que “o inimigo veio para baixo!” (KITCHEN, 2008, p. 410), referindo-se, possivelmente, aos líbios nômades vindos do deserto que incomodaram o Egito à época.

O documento que relata a situação dos trabalhadores de Deir el-Medina, o *Papiro de Greve de Turim*, foi escrito pelo escriba Amennakhte e, embora não pareça ser um documento oficial, agrega em si uma coleção de relatórios semipessoais destinados a expor sua boa conduta (EYRE, 2012, p. 12). O especialista Paul J. Frandsen corrobora esta tese, afirmando que “o papiro ‘das greves’ é visivelmente um documento de uso interno, talvez um esboço ou uma cópia de um relatório às autoridades” (FRANSEN, 1990, p. 167). Embora o relato deste documento se inicie apenas no segundo *peret*, dia 10, do ano 29 do terceiro ramessida, há em um óstraco<sup>59</sup> de quatro meses antes<sup>60</sup>, do mês do segundo *akhet*, dia 21, o seguinte relato pelo mesmo escriba:

Ano 29, 2º Akhet, 21: neste dia, através do escriba Amennakht (veio) a reclamação dos trabalhadores, dizendo: “20 dias se passaram no mês, e nós não recebemos ainda nossas rações-grãos.”. Ele foi até o templo de Horemheb, no Estado de Âmon, e de lá trouxe 46 sacos de grãos. Eles foram dados a eles no 2º Akhet, 23. O Vizir To foi promovido para ser Vizir do Sul e do Norte. (KITCHEN, 2008, p. 416-417).

Este documento é importante, pois registra o descontentamento dos operários, como se através de uma fala destes reproduzida pelo escriba, e nos fornece o tamanho da crise: apenas 46 sacos de grãos puderam ser entregues, dois dias depois. Esta quantidade não deve ter permitido o pagamento de mais de um *khar* para cada trabalhador (EYRE, 2012, p. 120). Outra informação crucial se refere à ascensão do vizir To, que sucedeu Hori como vizir

<sup>58</sup> Sexto mês do ano, associado ao inverno.

<sup>59</sup> Pedacos de cerâmica ou pedra utilizados para documentação formal e informal. Por terem uma excelente durabilidade e serem mais baratos que os papiros, costumavam ser utilizados em larga escala.

<sup>60</sup> Óstraco de Berlin, papiro 10633



do Alto Egito durante o ano 12, e agora passava a responder pela administração de ambas as parcelas do território, sendo aquele, ainda, a lidar com as greves dos trabalhadores (HIGGINBOTHAM, 2012, p. 78).

A estratégia dos grevistas começa por baixo, na tentativa de chamar atenção das autoridades para a situação em que se encontravam. No trecho abaixo, ao chegar ao Ramesseum, templo de Ramessés II e passar a noite brigando para entrar, os grevistas dizem aos chefes de polícia, escribas e porteiros do templo:

O panorama de fome e de sede nos levou a isto; não há vestimentas, não há unguentos, não há peixes, não há vegetais. Transmita ao Faraó, nosso bom senhor, sobre isto, e transmita ao vizir, nosso superior, para que nos sejam fornecidas provisões (FRANSEN, 1990, p. 178).

Ainda, uma segunda estratégia os operários tomavam por alvo os templos estatais, como os de Medinet Habu, os templos de Tutmés III, Seti I e, especialmente, o templo de Ramessés II. A contragosto, os sacerdotes dos templos tebanos enviavam as oferendas divinas já revertidas pelos deuses para Deir el-Medina, embora estas não sejam substanciais (EYRE, 2012, p. 121). Em desespero pela situação que já se alongava, no terceiro mês de *peret*, alguns trabalhadores ensaiavam uma atitude ainda mais drástica e que chegava a afrontar o rei:

O grupo passou pelos policiais; eles sentaram na tumba. Os três capitães vieram buscá-los. E o trabalhador Mose, filho de Aanakhte disse: ‘Como Âmon resiste e como o Monarca, cujo ódio é maior do que a morte, resiste, se eu for levado daqui hoje, eu irei dormir somente após ter feito os preparativos para roubar uma tumba; se eu não o fizer (mantendo o juramento), é devido a um juramento meu pelo nome do Faraó, que alguém deve me castigar (FRANSEN, 1990, p. 185-186).

Ainda neste contexto, a situação de severas dificuldades passadas pelos trabalhadores de Deir el-Medina permanecerá a mesma durante boa parte da dinastia. Durante o reinado de Ramessés IV houve um aumento significativo da força de trabalho da vila, onde, devido às repetidas menções de seu nome, o herdeiro do terceiro ramessida deve ter sido bem visto. O aumento no número de trabalhadores se deve, na realidade, a seu planejamento para as construções que buscava empreender, que deveriam rivalizar com as de seu pai. No entanto, a situação apenas abrandou por um tempo, uma vez que os problemas continuaram sob seu reino, com repercussões em Deir el-Medina, e um grande número de homens empregados em sua investida edificante perdeu o emprego após sua morte (EYRE, 2012, p. 121).

Ainda nesse contexto, Van Dijk acredita que a fragmentação do estado centralizado pode ter sido uma das razões para o atentado à vida de Ramessés III que, somado a uma situação de descontrole financeiro e insegurança crescente, pode ter levado os conspiradores a pensar que seriam apoiados em seu intento, caso bem sucedidos (VAN DIJK, 2004, p. 298).

Em todo caso, embora não conheçamos os detalhes específicos, sabemos que a conspiração em questão teve origem no harém real do faraó<sup>61</sup>, provavelmente localizado em Pi-Ramesses, onde um dos escribas envolvidos, Paury, tinha uma casa (VAN DIJK, 2004, p. 298). Estavam envolvidas mais de trinta pessoas, entre mulheres da família real e oficiais da corte do rei. O principal objetivo dos conspiradores era impedir a chegada do herdeiro do faraó ao trono, que viria a ser Ramessés IV – possivelmente<sup>62</sup> filho da rainha Isis Tahemdjert, que havia sido escolhido previamente pelo faraó e a ele dado o título de *príncipe herdeiro*, ostentando também posições de destaques em cerimônias de investiduras, como a posse do Alto Sacerdote de Mut (VERNUS, 2004, p. 15) -, colocando em seu lugar um dos príncipes

---

<sup>61</sup> O termo *harém* deve ser entendido enquanto designador de uma instituição administrativa com relação tanto com mulheres reais quanto com os palácios faraônicos do Novo Império. Nesse contexto, Shaw e Nicholson advertem para a utilização exclusiva da conotação erótica do harém otomano, destacando que textos e documentos egípcios descrevem uma “importante instituição econômica mantida através de tributação e recebedora de suprimentos de rações regulares” (SHAW; NICHOLSON, 2003, p. 118).

<sup>62</sup> Um estudo recente publicado pelo *Journal of Egyptian Archaeology* forneceu novas pistas acerca da família real da XX dinastia e das esposas de Ramessés III. Baseado em traduções de fragmentos inéditos de papiro, os responsáveis pelo estudo demonstram que Tyti foi uma das esposas reais de Ramessés III – que possivelmente seguiu os passos de Ramessés II ao adotar duas esposas principais –, com o título de Grande Esposa, e possivelmente foi a mãe de Ramessés IV e de alguns dos outros príncipes reais, colocando em dúvida a filiação de Ramessés IV a rainha Isis (COLLIER; DODSON; HAMERNIK, 2010, p. 296).

com menor clamor ao trono, o príncipe Pentaweret, filho de Tiyi, uma das esposas secundárias do rei (SNAPE, 2012, p. 412-413). Para alcançar este objetivo, a morte do terceiro ramessida – que provavelmente já estaria em idade avançada - seria inevitável e os conspiradores se utilizaram de feitiços mágicos, poções soporíferas e bonecos de cera, contrabandeados para dentro do harém (GRANDET, 1993, p. 334). Assim sendo, como demonstrado no trecho abaixo do *Papiro Judicial de Turim*, os aliados de Tiyi teriam incitado a violência entre a população, como uma forma de distração, buscando uma mobilização popular mais ampla contra o faraó:

O grande criminoso, Peibakkamen, que fora o chefe de um departamento – ele foi trazido, porque ele esteve em conluio com Tiyi e as mulheres do harém. Ele fez causa comum com elas, ele começara a tomar suas mensagens ('palavras') para suas mães e seus irmãos que estavam lá, dizendo: "Incite as pessoas! Incite hostilidade!", para armar uma rebelião contra seu Senhor.

Ele fora colocado ante os grandes oficiais da Corte de Exatinação; eles examinaram seus crimes e eles acharam que ele realmente os cometera. Seus crimes o prenderam; os oficiais que o examinaram fizeram sua punição recair sobre ele (KITCHEN, 2008, p. 298).

No entanto, a conspiração certamente falhou em seu objetivo principal, uma vez que o herdeiro por direito assume o trono, tornando-se Ramessés IV. Em relação aos conspiradores, estes são julgados e condenados, de acordo com seus crimes. A maioria tem como pena o suicídio obrigatório, tendo em vista que vários deles faziam parte da elite egípcia e seria inadequado, e ruim para uma abalada moral do estado, executá-los como a outros criminosos comuns, como também demonstra o *Papiro Judicial de Turim*:

Pessoas trazidas devido a seus crimes e porque eles estiveram de conluio com Peibakkamen, Pei-is<sup>63</sup> e Pentaweret. Eles foram colocados perante os oficiais da Corte de Exatinação para serem examinados; eles os acharam culpados, e eles os deixaram para seus (próprios) dispositivos ('mãos') na Corte da Exatinação; eles tiraram suas próprias vidas ('morreram de si mesmos'), nenhum mal sendo feito a eles (KITCHEN, 2008, p. 300).

Apesar do resultado, o julgamento não teria sido tranquilo: há registros de uma tentativa de desvio e corrupção do curso da justiça, que levou à passagem para o banco dos réus de alguns juizes escolhidos para julgar o caso (SNAPE, 2012, p. 413), conduzindo-nos a levantar a possibilidade de que a extensão do complô seria muito maior do que os limites do harém real.

Em relação à documentação que dispomos para analisar este evento, ela se baseia, exclusivamente, em papiros, alguns mais completos, outros mais fragmentados, são eles: o *Papiro Judicial de Turim*, o *Papiro Rollin*, o *Papiro Lee e Rifaud*, *Papiro Rifaud II* e o *Papiro Varzy*. Embora estes documentos tragam Ramessés III em um papel de voz ativa e acusadora, estes certamente foram escritos após o seu reinado, possuindo um tom de auto-justificação (EYRE, 2012, p. 103). Neste sentido, embora os papiros apareçam fragmentados em diversas nomenclaturas, o egiptólogo Steven Snape sugere que alguns destes deveriam, anteriormente, fazer parte de um extenso rolo de papiro com mais de cinco metros. Para o autor, os papiros Lee, Rollin e Varzy faziam parte do mesmo documento original, registros oficiais, mais detalhados, de julgamentos que acabaram de acontecer, enquanto o Papiro Judicial de Turim representaria uma tentativa de sintetizar o julgamento como um todo, dando ênfase aos tipos de crime cometidos e suas punições, sem trazer muitas informações de julgamentos individuais (SNAPE, 2012, p. 412). Ainda neste contexto, Grandet propõe mais uma hipótese para a função e origem do Papiro Judicial de Turim: este seria a versão pública de um julgamento, escrito em hierático, uma escrita que todo homem letrado saberia ler, disposta em lugares públicos, como a entrada do templo de Medinet Habu (GRANDET, 1993, p. 340-341).

---

<sup>63</sup> De acordo com o *Papiro Judicial de Turim*, Pei-is teria sido um general do exército (KITCHEN, 2008, p. 300).

Ainda em relação à documentação, a análise dos papiros nos permite saber minimamente os perfis envolvidos no complô contra o terceiro ramessida, as posições sociais destes e ter uma breve ideia de como funcionava o harém real. Além das mulheres envolvidas diretamente com a maquinação dos fatos, sete dos acusados eram criados particulares do rei, disponíveis para missões especiais de acordo com a vontade deste (HIGGINBOTHAM, 2012, p. 80-81). Implicados também estavam os supervisores do harém, ajudantes, escribas e agentes do recinto. Além disso, dois dos principais conspiradores eram oficiais do harém, sendo um homem identificado como Cobra, supervisor do harém móvel, e um escriba. Além destes, oito homens foram condenados à morte enquanto cúmplices, por terem falhado em reportar a conspiração, sendo eles um ajudante, um escriba e seis agentes do harém (HIGGINBOTHAM, 2012, p. 83). Outro importante homem envolvido com o complô foi um dos comandantes egípcios de Kush, Binemwaset, condenado à morte por seu envolvimento direto:

O grande criminoso Binemwaset, que fora Comandante de Tropas de Kush. Ele fora trazido, devido à mensagem que sua irmã, que estava na comitiva do harém, enviara a ele, dizendo, “Incite as pessoas, organize oposição (‘faça hostilidade’) e venha organizar a rebelião contra seu Senhor”. Ele fora colocado perante Qadendenu, Baa-mahir, Pa-iru-swunu e Thut-rekhnufer; eles o examinaram, eles o acharam culpado, e eles fizeram sua punição recair sobre ele (KITCHEN, 2008, p. 300).

Outra relevante hipótese levantada por Grandet a respeito dos eventos envolvendo o *coup d'état* em questão é de que os nomes utilizados nas documentações são todos pseudônimos, como Pentaweret, cuja tradução seria *Ele da Grande Divindade*, e Binemwaset, *Mal-em-Tebas*. O egiptólogo francês afirma que seus crimes foram imperdoáveis e que a punição seria o esquecimento, uma vez que seus nomes originais se perderiam com o passar do tempo, levando este esquecimento para a além-morte (GRANDET, 1993, p. 331).

Apesar de todo este desenrolar, um questionamento ficou durante muito tempo sem resposta: teria Ramessés III sido assassinado durante o complô do harém? Uma possível

resposta veio até nós em 2012 através de um estudo científico publicado na revista inglesa *British Medical Journal* (BMJ), um dos mais antigos periódicos médicos em circulação. O estudo, intitulado *Revisiting the harem conspiracy and death of Ramesses III: anthropological, forensic, radiological, and genetic study*, contou com a colaboração de pesquisadores do Egito, Itália e Alemanha e, por meio de análises antropológicas, forenses, radiológicas e genéticas chegaram à conclusão de que Ramessés III fora morto por um corte com uma faca afiada em sua garganta. A análise em questão encontrou, através de tomografias computadorizadas um amuleto de olho de Hórus inserido no corte para propósitos mágicos relacionados à cura desta ferida para a vida após a morte, sendo esta escondida por um colar de camadas grossas de linho. Ainda, de acordo com os forenses, o corte chegou a atingir vértebras da coluna cervical, danificando todos os órgãos e estruturas da região, como a traqueia, esôfago e vasos sanguíneos, causando a morte imediata do terceiro ramessida<sup>64</sup>. Estas informações trazem maior luz para este longo debate e nos fornecem possíveis confirmações<sup>65</sup> de que o faraó teria sim morrido durante a conspiração contra ele, bem como confirmam Ramessés IV como o responsável pelo julgamento apresentado nos papiros judiciais anteriormente tratados.

Neste sentido, o Papiro Harris I, apresenta o que seria a última fala de Ramessés III, como um testamento, preparado certamente por Ramessés IV no advento da morte de seu pai:

Vejam, eu fui me deitar no País-do-Silêncio, como meu pai Rê, e me misturei à grande Enéade do céu, da terra e do Duat. Âmon-Rê estabeleceu meu filho em meu lugar. Ele recebeu em paz minha função como soberano do Duplo-País, sentado no trono de Hórus como o senhor dos Dois-Rios, usando a coroa *atef* como Tatenen. (GRANDET, 2005, p. 340).

---

<sup>64</sup> O mesmo estudo também realizou análises na múmia E, de um homem desconhecido. A publicação afirma que este homem teria entre 18 e 20 anos na época de seu falecimento e teria passado por um processo distinto de mumificação, sem a remoção dos órgãos internos ou cérebro, sendo enterrado coberto por uma pele de cabra, considerada, neste contexto específico, ritualmente impura. A múmia desconhecida, que também apresenta sinais de violência e sufocamento, e Ramessés III teriam carga genética semelhante, indicando que este poderia se tratar de Pentaweret, filho de uma esposa secundária e um dos responsáveis diretos pela conspiração ao trono (ZINK, 2012, p.2).

Desta forma, tendo ascendido ao trono após um delicado momento entre dinastias, havendo enfrentado duas tentativas de invasões líbias e uma dos *Povos do Mar*, ter lidado com o descontrole das finanças do estado, levando a greves sistematizadas dos trabalhadores da vila de Deir el-Medina, Ramessés III sofre um golpe de estado que possivelmente levou ao seu falecimento. Vítima, ou não, desta conspiração, sabemos que seu sucessor e herdeiro escolhido, Ramessés IV (1156 – 1150 a.C.), assume o Egito em meio a uma situação estável no que diz respeito à política externa. Por outro lado, internamente, seu reino encontrava-se instável, com as finanças ainda em descontrole e politicamente abalado pela conspiração que provavelmente vitimou o terceiro ramessida, revelando aos egípcios a fragilidade da parcela humana, carnal, do faraó<sup>66</sup>. Assim, Ramessés IV reina durante poucos anos e, embora tenha estabelecido um grande planejamento de edificações, visando superar seu pai, não repete o mesmo impacto do programa de construções e reorganização estatal de grande amplitude de Ramessés III, cujo templo memorial, em Medinet Habu, lhe garantiu um ótimo lugar na história e o título pomposo, discutido no capítulo anterior, de *último grande rei* do Egito, ainda reverberado pela egiptologia contemporânea (KITCHEN, 2012, p. 24). Assim, é a este programa de construções e a este templo, especialmente, que iremos nos deter no próximo capítulo.

---

<sup>66</sup> O assassinato de um faraó acarretava indubitavelmente um desequilíbrio na sociedade egípcia. O rei, visto como uma figura, ou mesmo um símbolo, que pertence parcialmente à esfera divina, é também um homem, um sacerdote, um servo dos deuses, “que desempenha o papel de um deus” (HORNUNG, 1994, p. 252). De acordo com Assmann, “a *Maat* depende do rei para se realizar; o mundo depende de *Maat* para ser unívoco e habitável” (ASSMANN, 2010, p. 114). Para o autor, é o Estado, na figura do rei, o responsável por propiciar as condições de existência de *Maat*, bem como é *Maat* que determina a vontade do rei e guia suas ações (ASSMANN, 2010, p. 214). Há uma relação de dependência, da sociedade egípcia para com o faraó, uma vez que ela depende de *Maat* para viver, para existir; o rei, por sua vez, depende dos deuses e também de *Maat*, pois é a esfera divina que rege e dá condições a existência de um reinado. O rei vive através da ordem e para que esta realidade se mantenha, deve oferecer sua contra-parte, propiciando realizações e estabelecimentos, julgando os homens, sejam os ricos ou os miseráveis (ASSMANN, 2010, p. 122). Se a relação mútua e quase simbiótica entre homens, reis e deuses torna-se falha e se a solidariedade, como entende Assmann, entre o céu e a terra cessam, o mundo e o processo de ordenação tende a *Isfet*, definido pelo autor enquanto “a injustiça, a mentira, a desordem, a guerra, a violência, a rebelião, a inimizade, a fuga, a pena, a doença, a falta, a morte, todas as manifestações da imperfeição” (ASSMANN, 2010, p. 126). Assim, o assassinio do faraó é um ato de instalação de *Isfet* e uma consequente expulsão de *Maat*, que só será resolvido com a coroação de um novo rei, legitimado e detentor de todas as prerrogativas reais. Ainda, para Gabolde, essa ameaça ao bom andamento do mundo explicaria os poucos casos registrados de regicídio durante o Egito faraônico, destacando que “o responsável por tal desestabilização da ordem cósmica seria eternamente condenado” (GABOLDE, 2004, p. 3).

### *3. O PROGRAMA DE CONSTRUÇÕES DE RAMESSÉS III E O SEU COMPLEXO DE CULTO REAL EM MEDINET HABU*

Quando falamos do Egito faraônico, uma associação quase automática é feita pelo senso comum: um país de grandes monumentos, feitos de pedra, para durar pela eternidade. Essa conexão certamente advém das concepções de morte e pós-vida dos antigos egípcios, uma vez que a preocupação com a continuidade da vida após a morte terrena serve de elemento decisivo no que diz respeito ao desenvolvimento do sistema artístico daquela sociedade. Assim, a arquitetura, pintura e escultura, facetas da arte egípcia e expressões de uma época voltadas à religião e a consolidação do poder dos governantes, somam-se a busca por um “último lugar de descanso para os mortos, a re-criação da vida magicamente em pinturas para servi-los e, finalmente, a provisão de um substituto em pedra para seu corpo perecível” (SMITH, 1998, p. 1). Assim, para Pierre Grandet, a busca pela sobrevivência e por uma glória supostamente imortal levava à construção de monumentos, como suntuosas sepulturas, evocando uma preocupação essencial que aproximava mesmo os grandes reis de seus súditos, uma vez que nesta busca incansável por melhores condições na pós-vida todos devotavam seus melhores recursos (GRANDET, 1993, p. 97).

O Novo Império, por sua vez, se destaca em termos dos programas de construções de seus reis, que empreenderam largamente e erigiram templos e tumbas cada vez maiores e mais suntuosos. Neste contexto, de acordo com a egiptóloga Bojana Mojsov, especialista nos monumentos de Ramessés III, este teria sido o último rei de sua época a construir amplamente, construindo ambiciosamente e extensivamente, uma vez que as iconografias de seus monumentos indicavam que ele “preparou cuidadosamente um programa de arte e ideologia do começo de seu reinado; um número de imagens sugerem que ele até mesmo se deificou antes do ano 2 de reinado” (MOJSOV, 2012, p. 271). De acordo com Grandet, a perseguição pela imortalidade começou no reinado do terceiro ramessida durante o dia de sua coroação, em que teria ordenado a confecção dos planos de um templo funerário em Medinet Habu, “idêntico ao Ramesseum, o templo funerário de Ramessés II, alguns quilômetros ao norte” (GRANDET, 1993, p. 97), bem como a intenção de preparar uma tumba no Vale dos Reis. Além destes dois grandes empreendimentos, Ramessés III construiu seis tumbas para os príncipes – sendo uma no Vale dos Reis e cinco no Vale das Rainhas -, o palácio anexo a seu templo, em Medinet Habu, e dois templos em Karnak, além de adicionar relevos ao templo de Khonsu, em Karnak, e construir estátuas e estelas por todo o Egito (MOJSOV, 2012, p. 271).



Um vasto registro de suas doações a templos já existentes e de seu ímpeto voltado à monumentalidade de seu programa de construções figuram no, já citado anteriormente, *Papiro Harris I*, embora existam poucas evidências físicas das atividades construtivas do terceiro ramessida além da região tebana. Não obstante, o templo de Ramessés III em Mênfis, por exemplo, registrado e descrito no papiro, mas não descoberto ou descrito em outras fontes, poderia representar, para nós, um fôlego adicional na empreitada construtiva do faraó além de Tebas e, para a sociedade egípcia da época, a perpetuação dos feitos do terceiro ramessida em honra às divindades, registrados em um documento oficial, garantindo-lhe um lugar especial na memória social egípcia:

“Eu criei para tu (Ptah) um castelo *téménos*<sup>67</sup>, teu altar para cada vez que tu apareças: ‘o castelo de (Ramessés *Héqaiounou*)’ no domínio de Ptah, na grande estrada misteriosa daquilo-que-está-ao-sul-de-sua-parede, cujas fundações são em pedra de granito rosa, revestida (de pedra) de Âyn. Suas grandes quantidades de portas e vigas (que os suportam) são em pedra de Elefantina. Uma porta foi equipada com cobre de uma liga sêxtupla, com grandes folhas de ouro incrustadas de pedras preciosas, com uma dupla barra de bloqueio em cobre negro incrustado de ouro, ornado com figuras de ouro fino e de ouro incrustado (de pedras preciosas). Suas (estátuas) monumentais foram esculpidas à imagem de uma vida e de um trabalho perfeito. Seus pilões de pedra (em tamanho) alcançavam o céu. Seu grande assento é elevado, como a nossa casa (*Per-our*), e possui folhas de ouro similares aos batentes (da porta) do céu.” (GRANDET, 2005, p. 285-286).

Por outro lado, de acordo com Mojsov, o programa de construções ambicioso do rei refletia diretamente um desejo de impressionar seus súditos e criar uma ilusão de prosperidade para o Egito (MOJSOV, 2012, p. 272), embora essa ambição, como afirma a autora, tenha deixado enquanto legado um reino que era tudo menos próspero, o que também justificaria o abandono de alguns projetos. Neste sentido, a especialista realça a importância da greve dos trabalhadores da vila de Deir el-Medina enquanto evidência para uma possível ausência de recursos, afirmando, ainda, que as construções de Ramessés III eram feitas com

---

<sup>67</sup> Termo derivado do grego antigo τὸ τέμενος, que designam espaços sagrados, santuários, expressos fisicamente em formas distintas. O termo passou a ser utilizado para designar espaços sagrados de culturas antigas, como, por exemplo, os templos egípcios.

pressa e de maneira desleixada, utilizando materiais de péssima qualidade, como blocos de pedras re-utilizados – aplicados nas construções de Medinet Habu e dos templos de Karnak – que causaram prematuramente alguns colapsos, como o ocasionado no recinto de Mut (MOJSOV, 2012, p. 271).

A crítica ao desleixo e a forma como o terceiro ramessida lidava com a arquitetura e a decoração de suas construções atravessa, ainda, para Mojsov, outras questões, como: a) usurpação de outros monumentos enquanto prática comum, utilizando blocos de pedras destes para compor os novos empreendimentos; b) usurpação extensiva e a reformulação das esculturas de terceiros, dificultando a padronização de um estilo próprio reconhecível, ao que a autora acusa de “mediocridade artística” (MOJSOV, 2012, p. 272); c) incongruência artística nos monumentos do faraó, que possui seu ápice de qualidade no complexo de templos de Medinet Habu e nas tumbas dos príncipes – que demonstram uma visão madura da arte e boa perícia no trabalho dos escultores e pintores -, e seu ponto mais baixo nos templos de Karnak, na tumba do rei e em boa parte das esculturas, que a autora trata enquanto “imitativas e de segunda linha, deixando a impressão de declínio e deterioração das artes” (MOJSOV, 2012, p. 272-273).

Antes de conhecermos um pouco mais sobre o templo de Ramessés III, em Medinet Habu, abordaremos brevemente, com a intenção de delimitar seu planejamento de construções e o universo arquitetônico de sua época, as principais edificações de seu reinado, com ênfase aos templos erigidos e a sua própria tumba, no Vale dos Reis.

### 3.1. O PROGRAMA DE CONSTRUÇÕES DE RAMESSÉS III

Provavelmente acessível a turistas durante a época greco-romana, pelo menos em sua parcela mais externa, a tumba de Ramessés III no Vale dos Reis (KV 11) é conhecida desde então, embora tenha sido re-descoberta no século XVIII pelo viajante escocês James Bruce, de quem a tumba tomou emprestado para si o nome e passou a ser conhecida como “a tumba de Bruce”, devido à notoriedade que sua famosa – e bastante livre - reprodução do harpista cego presente nas câmaras anexas alcançou durante sua época (REEVES; WILKINSON, 2010, p. 159).

Desde os primeiros momentos do seu planejamento, a tumba de Ramessés III pareceu ser distinta das demais. De acordo com Grandet, após a coroação de cada ramessida uma comissão, presidida pelo vizir do sul, se reunia no Vale dos Reis para escolher o local da nova tumba real, de seu núcleo interno e inacessível e de sua parcela pública, confiando sua confecção aos trabalhadores de Deir el-Medina (GRANDET, 1993, p. 153). No entanto, o terceiro ramessida não iniciou um novo projeto, como era de se esperar, mas deu continuidade à tumba inacabada de seu pai, Sethnakht, adaptando sua tumba incompleta devido à brevidade de seu reino e uma dificuldade de ordem técnica: durante a escavação, seus trabalhadores acidentalmente invadiram o espaço do teto de uma câmara funerária inacabada de uma tumba esquecida, identificada posteriormente como a do rei deposto Amenmesses, já mencionado no segundo capítulo deste trabalho. Com pouco tempo para lidar com essa adversidade, Sethnakht não continuou o trabalho em sua tumba, que deveria ter seu eixo central desviado para seguir então com o planejamento original, tendo decidido usurpar a tumba da rainha Tausret<sup>68</sup> (MOJSOV, 2012, p. 273).

Ramessés III, por outro lado, aceitou o desafio e decidiu concluir a tumba de seu pai, realinhando seu eixo descendente ao mover o corredor 4,5m para leste, completando a construção com 125m e um corredor adicional de 15m após a câmara mortuária, tornando esta uma das maiores e mais elaboradas tumbas da necrópole (MOJSOV, 2012, p. 273). De acordo com Mojsov, o planejamento seguia a tradição de tumbas de eixo reto, introduzidas durante o período amarniano e perpetuado por Horemheb e Seti I. Esta tradição, no entanto, fora momentaneamente descontinuada por Ramessés II, que resgatou os modelos com

---

<sup>68</sup> KV 14.

angulações a 90° das primeiras tumbas da XVIII dinastia. Retomada por Merneptah, a tradição das tumbas retas, possivelmente inspiradas pelas pirâmides do Antigo Império, passaram a ser o padrão e possuíam um forte simbolismo, em que “o eixo reto representava a descida ocidental do deus sol na tumba e sua ascensão no leste” (MOJSOV, 2012, p. 273).

Seguindo essa tradição de perto, a tumba de Ramessés III apenas desvia-se do eixo reto para contornar o problema gerado pelos construtores de Sethnakht ao encontrarem em seu caminho a tumba de Amenmesses. Para Mojsov, a tumba do terceiro ramessida é monumental e “em muitos aspectos complementa o templo do rei em Medinet Habu” (MOJSOV, 2012, p. 274). Assim, em sua entrada, após uma escadaria em rampa, duas colunas gêmeas com representações da cabeça da deusa Hathor em alto relevo com um disco solar padrão marcam a entrada única da KV 11, seguido de dois corredores com a *Litânia de Rê*, também decorados para Sethnakht, comprovando que o trabalho dos artesãos deve ter sido concomitante ao corte da tumba (REEVES; WILKINSON, 2010, p. 160).

Em adição aos dois primeiros corredores, Ramessés III construiu salas laterais decoradas com cenas seculares únicas, como o arsenal real e as famosas cenas dos harpistas cegos reproduzidas por Bruce, anteriormente citado. Outros elementos seculares de destaque, os quais Grandet chamou de “decorações sem outros exemplos em todo o Vale dos Reis” (GRANDET, 1993, p. 154), são de padeiros, açougueiros e cozinheiros preparando peixes, bem como uma procissão náutica. Destacam-se, ainda, cenas do tesouro real, com vários itens de luxo, “alguns dos quais eram claramente importados do Egeu” (REEVES; WILKINSON, 2010, p. 160). De acordo com os egiptólogos Aidan Dodson e Salima Ikram (2008), especialistas em arquiteturas de tumbas egípcias, este tipo de decoração não-usual é característica de tumbas-capelas da elite da XVIII dinastia, enfatizando que uma outra opção decorativa presente também na KV 11, o ato de arar, semear e colher nos *Campos de Iaru*<sup>69</sup>, são bastante incomuns, e reverberam com a decoração do templo do terceiro ramessida, em Medinet Habu (DODSON; IKRAM, 2008, p. 262). De toda maneira, a decoração voltada à Sethnakht ainda permanece até o terceiro corredor, mostrando o rei diante de várias divindades, até alcançar o desvio da tumba de Amenmesses, ponto em que a as iconografias passam a se voltar a Ramessés III.

---

<sup>69</sup> De acordo com Brancaglioni Jr. (2003), os Campos de Iaru, ou Campo dos Juncos, são “campos paradisíacos do ‘mundo inferior’ de origem solar situados a leste” (BRANCAGLIONI JR., 2003, p. 109), sendo estes locais de passagem.

Ao longo do restante do terceiro corredor e da sala transversal, em sequência, percebem-se esquemas decorativos voltados ao *Livro do Amduat*, com textos da quarta e da quinta hora do mesmo, bem como figuras de divindades comuns ao contexto. A seguir, a tumba possui uma sala colunada, com quatro pilastras – cada uma contendo uma cena do rei realizando oferendas às divindades -, com decorações do *Livro dos Portões* (GRANDET, 1993, p. 157). O último corredor é adornado com duas cenas do *ritual da abertura da boca* e desemboca em duas antessalas com cenas do *Livro dos Mortos* e da interação do rei com algumas divindades, que, por sua vez, dá acesso à câmara mortuária, que também possui cenas do *Livro dos Portões* e excertos do *Livro da Vaca Celestial*, bem como duas representações do Julgamento de Osíris na parede dos fundos (MOJSOV, 2012, p. 275). Esta sala, onde deveria estar o sarcófago do rei, aparentemente, não possui decorações astronômicas no teto e encontra-se bastante danificada, com marcas de água, possivelmente resultado da superficialidade do poço da tumba (REEVES; WILKINSON, 2010, p. 160). O corredor anexo, ao fim da câmara mortuária, ainda possui uma cena única, de acordo com Mojsov, onde além de representações dos deuses do submundo há uma “ilustração da expulsão de Seth transformado em porco após o julgamento de Osíris” (MOJSOV, 2012, p. 275).

Além de uma tumba para si, Ramessés III preparou algumas para seus filhos, das quais temos o conhecimento de pelo menos seis: KV 3, QV<sup>70</sup> 42, QV 43, QV 44, QV 53 e QV 55. Em relação ao planejamento destas construções, nota-se que não há uma uniformidade e que cada tumba é diferente das demais. Além disso, de acordo com Mojsov, as tumbas foram preparadas, como usualmente era feito, enquanto os príncipes ainda estavam vivos, uma vez que após os respectivos falecimentos não havia tempo hábil para realizar modificações, como salas anexas adicionadas posteriormente cujo gesso deixaria marcas e diferenças em relação à primeira construção. Neste sentido, outra pista que corrobora esta tese é que os relevos extremamente bem trabalhados e outras ricas intervenções de artesãos indicam que bastante tempo e atenção foram devotados a estas tumbas, isto, provavelmente, somente sendo possível enquanto o rei estivesse vivo (MOJSOV, 2012, p. 284).

Uma das tumbas mais curiosas, a KV 3, ainda possui marcas visíveis dos nomes de Ramessés III em seu primeiro corredor, embora o estado geral da decoração não seja bom, uma vez que durante a época Copta foi severamente desgastada ao ser utilizada enquanto

<sup>70</sup> Sigla para *Valley of the Queens*, em português Vale das Rainhas, local próximo ao Vale dos Reis e a vila de Deir el-Medina onde as rainhas, viúvas e príncipes costumavam ser enterrados durante o Novo Império.

retiro de ermitões, capela e estábulo, sofrendo com danos por fogo e inundações. A tumba, acessível através de uma descida rasa, localizada à leste da entrada moderna do Vale dos Reis, se distingue por seu planejamento que se afasta do usual feito para a realeza. Com dois corredores, uma sala colunada com um espaço lateral auxiliar ao norte, duas antessalas e a câmara onde repousaria o sarcófago de seu dono, a tumba, sem achados, provavelmente nunca recebeu um enterramento, apesar da localização privilegiada deste espaço funerário indicar uma posição especial para este príncipe dentro da hierarquia real (MOJSOV, 2012, p. p. 279-280), o que leva-nos a cogitar a possibilidade desta ter sido a tumba preparada para Ramessés IV por seu pai, antes do príncipe suceder Ramessés III no trono do Egito e elaborar sua própria tumba real<sup>71</sup>.

Dentre as outras tumbas dos príncipes de Ramessés III descobertas, apenas as tumbas de Khaemwaset e Amunhorhepeshef, respectivamente QV 44 e e QV 55, estão com os relevos em boas condições. Nestes, as cores ainda estão vívidas e vibrantes e fazem parte do que Mojsov chama de “grandes obras-primas da vigésima dinastia” (MOJSOV, 2012, p. 280), devido a seu estilo elegante e um excelente trabalho dos artesãos. Apenas a tumba do príncipe Khaemwaset, que tem o mesmo nome de um dos príncipes mais notórios de Ramessés II, foi completada, embora os fragmentos de seu sarcófago, encontrados *in loco*, possuam cartuchos inscritos de Ramessés IV, o que indicaria que o príncipe morrera e fora enterrado durante o reinado deste rei, seu irmão.

De toda forma, os relevos e as inscrições das tumbas dos príncipes que chegaram até nós os identificam como filhos de Hórus, que seria o próprio rei. Assim, “é Ramessés III que os guia através dos portões do mundo inferior e enfrenta os deuses a seu favor – uma tarefa geralmente realizada por um deus, em vez de um homem” (MOJSOV, 2012, p. 284). Levantam-se novamente, através deste comportamento, evidências de autodeificação de Ramessés III, a exemplo do que o próprio Ramessés II, a quem admirava, realizou. Uma estela encontrada em Mênfis, em 1915, por uma equipe de exploradores da *University of Pennsylvania* parece corroborar com isto, uma vez que esta peça aponta a existência de uma estátua de Ramessés III para qual as pessoas realizavam oferendas, ou seja, veneravam o faraó enquanto um deus antes mesmo de sua morte (SCHULMAN, 1963, p. 183). Somando a presença desta estela em Mênfis à narrativa de construção de um grande templo para o deus Ptah, mencionado anteriormente neste capítulo, e do qual não existem registros materiais,

---

<sup>71</sup> KV 2.

tem-se um fortalecimento de um discurso de autoafirmação e manutenção do poder na região mênfita, distante do núcleo usual de construções do terceiro ramessida, na região tebana, demonstrando que o rei certamente possuía influência em outras regiões do Egito e possivelmente construiu com uma maior eficácia do que conhecemos e supomos<sup>72</sup>.

De toda maneira, Ramessés III construiu outros monumentos de relevância na região tebana, como seu templo do norte, em Karnak. Este templo, erguido de forma oposta às três capelas de Seti II, não fazia parte originalmente da estrutura do templo de Karnak, mas passou a fazer ainda durante a XX dinastia quando cercaram ambos os templos com um pátio, adicionando mais um pilone para atribuir o sentido de continuidade do templo sempre em desenvolvimento. Inspirado nas capelas de Seti II que serviam de parada para as barcas de Âmon, Mut e Khonsu durante o festival anual do primeiro, *a bela festa do vale*<sup>73</sup>, o templo do terceiro ramessida adicionou, de forma grandiosa, outras três capelas no outro lado do que viria a ser o novo pátio, servindo ao mesmo propósito do templo de Seti II: prover um espaço de descanso para a procissão carregando as barcas sagradas, possivelmente alternando entre as capelas, com algumas sendo utilizadas na ida e outras durante o retorno do festejo (MOJSOV, 2012, p. 286). Como um todo, o planejamento do templo do norte era de uma pequena réplica de um templo padrão do Novo Império, contendo todos os elementos usuais, com exceção do santuário principal: pilones que davam passagem a um pátio com pilares osíriacos, que por sua vez dá passagem a uma sala hipóstila, com oito colunas e dá acesso às três capelas do fundo, além de outras duas salas auxiliares sem decoração.

Ainda em Karnak, Ramessés III construiu mais um monumento, seu templo do sul, que, como sua contraparte ao norte, era dedicada à tríade tebana e dava suporte ao culto de Âmon na forma de Âmon-Rê-Kamutef<sup>74</sup>. Construído em arenito, assim como o templo do norte, não utilizou blocos novos, mas materiais reutilizados e re-escavados, que possivelmente levaram o templo a colapsar, destruindo quase completamente seus relevos. Contudo, sabemos que este templo possuía aproximadamente o mesmo tamanho do templo do norte e o

---

<sup>72</sup> É o caso de algumas possíveis construções ligadas a Ramessés III, mencionadas pelo egiptólogo Richard H. Wilkinson em seu *The Complete Temples of Ancient Egypt* (2000). De acordo com o autor, existem evidências de monumentos do faraó em Tell el-Rub'a (Mendes) e em Tell el-Yahudiya (Leontopolis), em uma rota que vem do Mediterrâneo em direção à Mênfis, onde fora encontrada a estela que menciona a estátua deificada de Ramessés III (WILKINSON, 2000, p. 106; p. 111).

<sup>73</sup> Este festival, possivelmente iniciado durante a XI dinastia por Nebhepetre Mentuhotep, consistia na travessia da imagem de Âmon-Rê e sua família divina – sua consorte Mut e seu filho Khonsu - do templo de Karnak para Tebas Ocidental, passando por diversos templos da região e contando com grande participação da população (GAMA, 2005, p. 195).

<sup>74</sup> Forma específica do deus Âmon voltada a um contexto de fertilidade e regeneração.

mesmo planejamento de pilones, pátio com pilares osiríacos, sala hipóstila e três capelas. O único relevo preservado na parede oeste externa representa o rei em triunfo ao final da guerra com os líbios do ano 11. Para Mojsov, “eles foram copiados de Medinet Habu [...] É possível que o templo tenha sido construído em algum momento durante a segunda década de reinado, não muito depois da conclusão dos relevos de Medinet Habu” (MOJSOV, 2012, p. 290).

Neste panorama geral do ambicioso planejamento de construções do terceiro ramessida, percebemos que apesar de todas as dificuldades, que perpassaram seu reinado, já discutidas no capítulo anterior, foi possível construir grandes monumentos e preparar não somente para si, mas também para alguns de seus príncipes, tumbas complexas consideradas enquanto obras-primas do trabalho arquitetônico, escultórico e de pintura de sua época, sintomas não de um império declinante, como entende Mojsov, mas de um reino que, inspirado pelas produções de importantes antecessores, como Ramessés II, buscava manter as tradições artísticas e arquitetônicas durante um claro período de mudanças, realçado durante nosso segundo capítulo. No entanto, nenhuma das obras de Ramessés III foi tão grande e tão significativa como seu templo em Medinet Habu, um dos melhores exemplos de estrutura axial templária do Novo Império. Antes de tratarmos dele, analisaremos brevemente a evolução deste tipo de espaço sagrado e religioso, destacando sua arquitetura, suas funções e sua importância para a sociedade egípcia, do período pré-dinástico ao Novo Império.



### 3.2. OS TEMPLOS DO ANTIGO EGITO: DO PRÉ-DINÁSTICO AO NOVO IMPÉRIO

#### *Templos do Período Pré-Dinástico e do Dinástico Inicial*

No próprio seio da Egiptologia, parece haver uma indecisão em relação ao ponto de surgimento dos primeiros templos e ao grau de importância ligado a estes no processo de desenvolvimento que culminou no modelo de templo axial do Novo Império, bem representado pelo templo de Ramessés III, em Medinet Habu. Em relação a esta questão, vale salientar que boa parte das grandes construções com funções cerimonialísticas construídas durante o quarto e o terceiro milênio a.C. se utilizaram de materiais perecíveis, especialmente tijolos de barro<sup>75</sup> e madeira, ao invés das construções em pedra que se tornaram costumeiras nas épocas subsequentes. Assim, construídos em suportes materiais que pereceram ante ao tempo e às condições climáticas dos milênios que separaram estes proto-templos do tempo presente, poucas são as evidências que nos permitem traçar com perfeição um histórico para estes tipos de empreendimentos, cuja própria natureza voltada ao sagrado, ou não, torna-se difícil de reconhecer.

É o caso, por exemplo, dos restos antigos de uma possível estrutura religiosa, descoberta durante a década de 1970, no atual deserto do Saara, a 100 km de distância a oeste de Abu Simbel, no sul do Egito. De acordo com o egiptólogo Richard H. Wilkinson, este sítio, conhecido por Nabta Playa e datado por volta de seis mil a seis mil e quinhentos anos de idade, pode ser um ponto de partida para a evolução daqueles que viriam a ser, com o tempo, os templos do Egito Antigo. O sítio, que fica na costa do que fora um antigo lago, hoje em dia um extenso deserto, contém menires, que chegam até 2,75m de altura, dispostos em sentido leste-oeste que parecem ter sido planejados para se alinharem ao sol durante o solstício de verão. Para Wilkinson, embora estas pedras, cuidadosamente alinhadas, possuíssem funções voltadas às observações ligadas a confecção do calendário daquela sociedade, também se acredita que estas possuíssem funções simbólicas e cerimoniais, e que, “enquanto as pessoas que habitavam essa região possam, ou não, estar entre os ancestrais dos antigos egípcios dos

---

<sup>75</sup> Do termo, em inglês, *mud-brick*.

tempos faraônicos, os mesmos fatores de vida e morte, água e sol certamente perpassavam o núcleo simbólico de todos os templos egípcios posteriores” (WILKINSON, 2000, p. 16).

Em relação ao começo do período dinástico, temos um quadro geral bem distinto e torna-se possível ter uma noção de como estes primeiros templos deveriam ser. De acordo com a egiptóloga Penelope Wilson, o trabalho arqueológico dos templos do período Pré-Dinástico e do começo do período Dinástico do Egito “se baseia na localização das construções sob uma sequência posterior de outros templos, características estruturais particulares ou objetos materiais encontrados na estrutura” (WILSON, 2010, p. 783). O caso da cidade de Hieracômpolis, nome grego para a cidade de Nekhen, pode ser tomado como exemplo, uma vez que na planície desta localidade um templo de Hórus da XVIII dinastia fora construído “em cima de um monte de areia envolto em blocos de arenito que datam, possivelmente, do fim do período Pré-Dinástico, alguns 1600 anos antes” (WILSON, 2010, 783). Durante a construção deste templo, foram coletados materiais de templos anteriores, bem mais antigos, e colocados sob a estrutura de templos do Antigo e Médio Império que sobrepuseram os primeiros. De acordo com Barry Kemp, o *depósito principal*, como ficou conhecido, estava no chão, entre paredes, em um monte mal definido, onde foram encontrados importantes materiais artísticos, alguns dois quais datando do período de unificação do Egito: paletas de ardósia – incluindo a paleta dos dois cães e a de Narmer, sobre a qual nos deteremos no quinto capítulo -, maçãs cerimoniais esculpidas, estatuetas e outras peças de marfim, bem como uma estátua fragmentada e alguns vasos com a insígnia do rei Khasekhemwy, do final da Segunda Dinastia (KEMP, 2006, p. 123). Ainda neste contexto, em relação a alguns conteúdos presentes neste depósito, o egiptólogo britânico Steven Snape crê possuir um sentido votivo no que seriam oferendas para os deuses do templo em questão, no caso, Hórus, que daria aos reis do período vitórias e glórias, da mesma forma que os reis de períodos posteriores se beneficiaram da ajuda de Âmon de Karnak, por exemplo (SNAPE, 1996, p. 17).

Ainda em Hieracômpolis, cidade que por volta de 3500 a.C. provavelmente era a localidade mais importante do Vale do Nilo, atuando possivelmente enquanto um *santuário nacional* para o Alto Egito (SNAPE, 1996, p. 17; WILKINSON, 2000, p. 17), encontram-se registros de um templo cúltico do começo do período dinástico. De acordo com Wilkinson, as evidências arqueológicas descobertas sugerem que o complexo de templo mais antigo do sítio consistia em um grande pátio, com formato parabólico, com extensão de 32m e 13m de

largura, delimitado por uma cerca de juncos cobertos por lama e continha, ainda, um grande monte de areia; no lado norte do pátio, havia um portão e algumas construções retangulares – que o autor associa a oficinas que dariam suporte ao culto que ali se desenvolvia –, enquanto no lado sul estava o verdadeiro santuário; próximo à extremidade do pátio, havia um grande mastro, que possivelmente ostentava uma bandeira ou totem, provavelmente dedicado ao deus falcão, venerado na cidade (WILKINSON, 2000, p. 17). A partir de representações em selos e dos registros arqueológicos sabemos que este santuário possuía uma estrutura retangular, com um teto curvo e uma fachada composta de vários pilares de madeira com até 12m de altura. O teto curvo, para Wilkinson, poderia ser um sinal da diminuição gradativa dos níveis – do começo ao fim – adotado pelos templos egípcios posteriores (WILKINSON, 2000, p. 18), que trataremos adiante.

Ainda tratando das estruturas sagradas das primeiras dinastias do Egito dinástico, vale realçar a importância das cidades de Buto e de Abidos para este histórico de desenvolvimento que estamos traçando. Nesta última, foram encontrados por volta de dez recintos murados, datadas da dinastia 0 à II dinastia, distantes 1,6 km das tumbas de reis da I dinastia. Estes recintos certamente possuíam funções sagradas, que alguns egiptólogos chegam a relacionar as *fortalezas dos deuses*, mencionadas em inscrições antigas. Em relação à estrutura desses recintos, que possuíam nichos em três das quatro paredes principais, levando especialistas a associarem-nas com as fachadas dos palácios posteriores, Wilkinson afirma que estas foram encontradas em variados estados de completude, mas de forma geral, consistiam de grandes paredes retangulares de tijolo, medindo por volta de 62 x 122m, com duas dessas estruturas que ainda permanecem de pé superando em altura os 10m (WILKINSON, 2000, p. p. 18-19). Em relação à Buto, trata-se, por sua vez, do que seria a contraparte de Hieracômpolis, com templos correspondentes, no Baixo Egito. Embora não tenham sido localizados nesta cidade templos ou santuários datados do Egito Pré-Dinástico ou dos primeiros momentos do Egito faraônico, existem representações que retratam um santuário de um tipo diferente daquele de sua contraparte, com mastros laterais altos e um teto igualmente arqueado, embora distinto, que, de acordo com Wilkinson, juntamente com o modelo de Hieracômpolis faziam parte – os modelos – de um ritual complexo da pirâmide de degraus de Djoser (WILKINSON, 2000, p. 18).

Em se tratando do Antigo Império (2543 – 2120 a.C.), devemos destacar a importância do complexo de Djoser (2592 – 2566 a.C.), construído em Saqqara durante a III dinastia, que, de acordo com Snape, nos permite traçar as origens da arquitetura monumental no Egito, sendo um marco em todos os sentidos: “a primeira construção de pedra de qualquer tamanho a ser construída pelo homem, a primeira pirâmide e o ancestral de todas as pirâmides posteriores, e a primeira expressão que chegou a nós de uma tradição monumental que incorpora arquétipos arquitetônicos anteriores” (SNAPE, 1996, p. 15). Os componentes básicos do complexo de Djoser são uma parede de calcário que cerca a estrutura, com 146m<sup>2</sup>, com nichos altos no estilo de decoração similar à fachada de palácio. Dentro do recinto, existem várias construções, incluindo a pirâmide de degraus e o templo mortuário anexo do rei, ao norte da pirâmide, que certamente possuía funções voltadas à manutenção do pós-vida do rei morto. Ao extremo sul da pirâmide havia uma plataforma, em um pátio, usada durante a Festa Sed, o jubileu de renovação da realeza, que deveria se repetir pela eternidade no pós-vida. A sudoeste da construção principal era possível acessar um pátio alinhado em um eixo leste-oeste por santuários falsos<sup>76</sup> dedicados aos deuses do Alto e Baixo Egito, provavelmente também utilizados durante rituais. Estes rituais, como mencionamos acima, evocavam, através da arquitetura – que se utilizava de tetos curvos e grandes postes empregados em alguns edifícios (WILSON, 2010, p. 785) - e dos baixos-relevos presentes nesses espaços, associações com antigos santuários de divindades do Alto e Baixo Egito, rerepresentando, possivelmente, estilos de construções voltadas ao sagrado que havia em períodos anteriores em Hieracômpolis e, certamente, em Buto, sua contraparte (SMITH, 1998, p. 28-30).

Além da importância dedicada por Snape à pirâmide de degraus, durante o Antigo Império o tipo de empreendimento que ocupou os reis das dinastias subsequentes fazendo-os concentrar esforços e contingente de trabalho foram seus complexos de pirâmides, projetos arquitetônicos que em muito devem ao protótipo de Djoser, em Saqqara. E assim como o fizera o rei da III dinastia, os complexos de pirâmides posteriores possuíam outros edifícios anexados a estes, que juntamente à pirâmide, a massiva estrutura de pedra que servia de

---

<sup>76</sup> Do termo original, em inglês, *dummy shrines*. De acordo com Barry Kemp (2006), estas estruturas localizavam-se no lado leste do complexo e consistiam em construções quase inteiramente sólidas dispostas em dois lados de um pátio. Possuíam uma aparência distinta: “uma série de pequenas estruturas retangulares, com exterior detalhado, que criava uma arquitetura sólida, tri-dimensional, em larga escala das formas dos santuários temporários que eram planejados para serem construídos em madeira e esteiras [...] representações dos mesmos tipos de construções que cenas posteriores mostram reunidas para a festa *Sed*” (KEMP, 2006, p. 107).

sepulcro ao rei, eram vitais para o funcionamento adequado de todo o complexo. Desta maneira, além de outras pequenas pirâmides, espaços voltados para a própria manutenção do todo e outras pequenas capelas, duas estruturas se destacam: o templo do vale, que dava entrada ao complexo a partir do Nilo ou outro canal, e o templo mortuário, ligado ao templo do vale através de uma longa calçada elevada (WILKINSON, 2000, p. 20). Este templo, geralmente situado no meio da face leste da pirâmide – com um eixo de orientação leste-oeste, como os diferentes templos posteriores –, onde certamente ocorriam sacrifícios e outros rituais voltados ao favorecimento do monarca morto, juntamente com o templo do vale passam a se tornar um padrão durante a V dinastia, “passando de um punhado de aposentos a um complexo de pátios, salas, vestíbulos e santuários” (DODSON, 2010, p. 809).

Na opinião de Steven Snape, o exemplo com o melhor estado de conservação se encontra no complexo da pirâmide do rei Quefrem, ou Khafre. O templo do vale é, na visão do especialista, o mais bem conservado do Antigo Império, consistindo em um espaço quase quadrado de pedra calcária completado com vigas de granito, trazido das pedreiras de Assuã, no sul do país, também utilizado nas colunas quadradas da sala interna em formato de T. Em relação à função do edifício, destacam-se sua utilização durante o funeral do rei para seus ritos de purificação e o uso das vinte e três estátuas em rituais ligados às habilitações das faculdades de Quefrem no pós-vida (SNAPE, 1996, p. 17-18). Quanto ao templo mortuário, este se ligava ao templo do vale através de uma calçada de 400m e foi o primeiro templo a apresentar uma estrutura mais próxima do templo que ficaria conhecida enquanto *padrão*, no Novo Império. Havia, então, uma sala de entrada colunada, seguida de um amplo pátio também colunado, que dava acesso à parte posterior do templo, mais reclusa, contendo uma área fechada com cinco santuários, ou nichos para as estátuas do rei, câmaras de armazenamento e o santuário principal. Para Wilkinson, apesar dos detalhes serem bastante distintos, uma “transição bem real pode ser vista dos templos do Antigo Império em relação aos planos dos santuários do pré-Dinástico e do começo do período dinástico, às formas mais complexas dos templos egípcios desenvolvidos do Médio e do Novo Império” (WILKINSON, 2000, p. 20).

Ainda tratando do Antigo Império, outros dois tipos de estrutura merecem destaque. A primeira delas trata-se de uma variante dos templos do complexo de pirâmides da IV dinastia, os complexos de templos solares, construídos por reis da dinastia seguinte na região da necrópole mênfita, inspirados pelo vocabulário arquitetônico que dava a figura do

deus-sol, Rê, papel de destaque (SNAPE, 1996, p. 19-21). Sabemos que seis dessas estruturas foram construídas, mas apenas uma chegou até nós, aquela erigida pelo faraó Niuserre Ini (2402 – 2374 a.C.) em Abu Ghurob. A partir deste templo, percebe-se a forte inspiração do conceito arquitetônico da época: havia um templo do vale com uma longa calçada que desembocava no recinto retangular principal - ambos orientados em um eixo leste-oeste, assim como os templos da IV dinastia -, onde se encontrava um monumento com formato de obelisco acompanhado de outros edifícios auxiliares (WILKINSON, 2000, p. 20-21). Outro traço característico desses templos cuja função era dar suporte ao culto do rei, é a decoração de alguns espaços, como as câmaras de culto com cenas que celebravam “toda a panóplia da criação” (QUIRKE, 2015, p. 81).

A segunda estrutura se refere a um tipo de templo, em Medamud, que Snape enxerga enquanto peculiar e, ao mesmo tempo, bastante comum, em comparação com os outros que chegaram até nós do Antigo Império (SNAPE, 1996, p. 21). Wilkinson, por outro lado, afirma que estes não se destacam, quando comparados com os templos dos complexos de pirâmide e com os templos do sol, uma vez que construídos em áreas distantes dos grandes centros, nos ermos da atenção real, não adotaram a tradição arquitetônica da época, representando, no fim das contas “becos sem saída no longo processo de desenvolvimento dos templos” (WILKINSON, 2000, p. 21-21). Sua arquitetura era de um recinto murado poligonal irregular que envolvia dois montes centrais, arrodoados por árvores, cada um com um corredor de areia que conduzia até uma pequena câmara em seu centro. Os corredores, por sua vez derivavam de um pátio na frente do santuário, guardado por portões com formatos similares a pilones (SNAPE, 1996, p. 21-22). Em relação aos destinatários divinos destes santuários, não há confirmação de quem sejam, mas uma suspeita de que possa se tratar de uma divindade local – como Montu, que posteriormente seria cultuado na região – ou algum rei da época, como acontecia em sítios do início do Pré-Dinástico, como Hieracômpolis, que pode ter servido de inspiração para este tipo de santuário (WILKINSON, 2000, p. 22; QUIRKE, 2015, p. 81).

O Médio Império foi uma época de ampliação dos esforços voltados à construção de estruturas religiosas, como indica a reintrodução do complexo de pirâmides pelos reis da XII dinastia - que utilizavam como modelo a pirâmide de Pepi II (2216 – 2153 a.C.), em Saqqara, uma destas últimas estruturas substanciais, em uma clara tentativa de indicar uma continuidade com o Antigo Império através da arquitetura – e o largo acréscimo nas

construções de templos provinciais comissionados pela realeza (SNAPE, 1996, p. 23). As pistas que sugerem o envolvimento dos reis nestas construções afastadas dos grandes centros são a vasta utilização de pedras, possivelmente um monopólio real, nos edifícios, indicando o desenvolvimento do período no que diz respeito aos designs e as estruturas, como indicam os templos de Amenemhat III e Amenemhat IV, em Medinet Madi, na região do Faium, que embora pequenos, medindo 8x11m, “consistiam em um santuário com múltiplas câmaras e um pequeno pátio com pilares, tudo construído em pedra” (WILKINSON, 2000, p. 23), o que para Snape seria o sinal de um benefício de uma patronagem ou favorecimento real no desenvolvimento da região do Faium, ainda pouco explorada na época (SNAPE, 1996, p. 25). Ainda neste contexto, é possível que “toda a área do Faium possa ter sido artificialmente reclamada para criar mais terra para a cidade real e para os cultos funerários reais” (WILSON, 2010, p. 786).

No entanto, apesar de sabermos da propagação dos templos pelo Egito durante esta época, as evidências que possuímos destes são muito escassas, mesmo quando comparados aos períodos anteriores em que poucos templos eram construídos. O motivo para esta lacuna envolve procedimentos ligados à demolição, reconstrução ou incorporação dos templos ou dos materiais utilizados nestes para a elaboração de outros edifícios em períodos posteriores, notadamente o Novo Império (WILKINSON, 2000, p. 22). Assim, destes templos do Médio Império que tenham chegado até nós, podemos destacar aqueles que, junto à tumba, formavam o complexo funerário de Nebhepetre Mentuhotep (2009 – 1959 a.C.), em Deir el-Bahari. Este rei da XI dinastia inovou ao construir um templo com uma arquitetura de terraço e com suas colunas e a estrutura principal inseridas nas costas de uma baía natural nas montanhas tebanas da margem oeste do Nilo, servindo de inspiração para vários outros templos posteriores, como o templo da rainha Hatshepsut, bem mais conservado, construído no mesmo local, ao norte (SNAPE, 1993, p. 24; WILKINSON, 2000, p. 23).

Ainda neste contexto, outro destaque do Médio Império, na XII dinastia, é o vasto programa de construções de Senuseret I, ou Sesóstris I, primeiro monarca do período a construir sistematicamente do Delta à Elefantina, no sul. É dele a autoria de alguns santuários monolíticos, com destaque para a Capela Branca, um dos melhores exemplos da utilização da escrita hieroglífica nos templos de pedra calcária do Médio Império desfeita durante o Novo Império para a utilização de seus blocos na construção do terceiro pilone do templo de Karnak (SNAPE, 1996, p. 24). Em Heliópolis, restou apenas um único obelisco com os cartuchos do

faraó do que seria um grande complexo sagrado dedicado a Rê-Horakhty, mas as fundações de templos menores no local demonstram o estilo possivelmente empregado no edifício central, apresentando um pátio com pilares ante a um santuário tripartite (WILKINSON, 2000, p. 23).

Ainda, outra evidência para o desenvolvimento dos espaços dos templos durante o Médio Império fica por conta das fundações do pequeno templo de Amenemhat I e Senuseret III no leste do Delta, em Ezbet Rushdi, onde uma estrutura com um pátio aberto dá passagem a uma sala com pilares, antes do santuário tripartite em si (WILSON, 2010, p. 786). Estariam postos, então, os três elementos que iriam vigorar nos designs dos templos considerados *padrões* do Novo Império: pátio, sala com pilares e santuário.

#### *Templos não-padrões do Novo Império*

O crescimento político e econômico do Egito durante o Novo Império levou os reis e os arquitetos deste período a pensarem em formas distintas de construir espaços sagrados. O simples ato de construir em honra a uma divindade, em um determinado contexto cívico e/ou ritualístico, não era mais suficiente. Os reis passaram a almejar recintos e complexos templários cada vez maiores, maiores em dimensão e mais completos do que aqueles de seus predecessores, construindo não somente santuários, mas investindo na “continuação do desenvolvimento dos principais centros cívicos e na construção de templos dedicados a divindades já estabelecidas bem como para aquelas que não dispunham, anteriormente, de cultos formais” (WILKINSON, 2000, p. 24).

Para a maioria dos autores, parece não haver dúvidas de que o clímax dos grandes programas de construções da época ocorreu durante o reinado de Amenhotep III e, novamente, sob Ramessés II, levando seus sucessores a buscarem construir em larga escala, no anseio de manter uma tradição voltada à construção de grandes monumentos, e, se possível, superá-los, no que podemos inserir o templo do terceiro ramessida no complexo de Medinet Habu, uma vez que “o templo de Ramessés III foi a mais ambiciosa estrutura planejada em muito tempo (e) [...] em seus próprios dias possuiu poucos rivais em tamanho e riqueza” (MURNANE, 1980, p. 1).



Em uma clara mudança em relação ao ocorrido durante o Antigo e Médio Império, em que os monarcas concentravam esforços em alguns poucos grandes monumentos – principalmente, como vimos anteriormente, os complexos de pirâmide e alguns poucos templos ligados à realeza - os reis já do início da XVIII dinastia passaram a se envolver diretamente nas construções de templos individuais em diferentes regiões, patrocinando templos e fornecendo em larga escala pedras para serem utilizadas enquanto principal material desses monumentos. Assim, de acordo com Snape,

Os modestos templos de pedra ou elementos de pedra em estruturas construídas em tijolos de barro, que caracterizam os templos do período pré-Novo Império, foram substituídos por templos muito mais ambiciosos, construídos quase inteiramente de pedra, especialmente arenito das minas de extração em Gebel es-Silsila, ao norte de Assuã. O processo é tipificado por uma inscrição de Tutmés III (encontrada em uma grande estela de arenito) em Karnak que diz: ‘Lo, minha Majestade encontrou esse templo construído em tijolo... Minha Majestade ordenou que a corda-medida seja novamente esticada sobre esse templo, este sendo erigido em arenito’ (SNAPE, 1996, p. 29).

Apesar de, ao longo do tempo, ter sido popularizada a ideia de um templo *padrão* do Novo Império, outras fórmulas arquitetônicas bem sucedidas chegaram até nós, como o caso do templo de Hatshepsut, em Deir el-Bahari, demonstrando a existência de uma variedade nos templos do período e de uma perpetuação de valores de dinastias passadas. Hatshepsut, que após a morte de Tutmés II assumiu o cargo de regente do Egito enquanto Tutmés III – filho de Tutmés II com uma concubina de nome Ísis – ainda era muito novo para governar, declarou-se faraó e se fez coroar após o segundo ou terceiro ano de co-regência com o jovem príncipe, construindo um grande templo mortuário com o evidente intuito de tornar legítima a sua usurpação (GRIMAL, 2005, p. 207).

Como já mencionamos anteriormente, o templo com a arquitetura de terraço de Nebhepetre Mentuhotep, também localizado em Deir el-Bahari, foi a grande inspiração para Hatshepsut, que construiu o seu templo no mesmo local, inserido na encosta de montanhas

rochosas, dando a impressão de continuidade, como se o monumento, feito de pedra, para durar eternamente, se fundisse perfeitamente com a rocha. Chamado pelos egípcios de *djeser-djeseu*, ou sagrado dos sagrados (WILKINSON, 2000, p. 176), empregava a mesma arquitetura em terraço que o templo do faraó do XI dinastia em que se inspirava, desviando-se daquele que viria a ser conhecido enquanto templo *padrão*. Neste templo, que levou ao menos quinze anos para ser construído, um caminho em linha reta de 37m, acompanhado por esfinges em suas laterais, dava acesso ao eixo central do recinto, construído em diferentes níveis. O templo em si possuía três pátios abertos separados por colunas, ligados por rampas que davam acesso aos pátios seguintes, evidenciando um templo de arquitetura distinta com forte influência da religião solar (WILKINSON, 2000, p. 176). Apesar de distinto, o templo de Hatshepsut possuía, em seu âmago, salas do interior do templo, arquiteturas convencionais, com um esquema decorativo que ligava a monarca às divindades apropriadas, especialmente Âmon, e a seus ancestrais reais, como seu pai, Tutmés I, junto ao qual teria alegado uma coregência para fundamentar a usurpação do posto (SNAPE, 1996, p. 45).

Em relação ao esquema decorativo de seu templo, Hatshepsut inseriu nas partes mais externas dos pátios, nas paredes atrás das colunas, cenas de transportes de obeliscos de granito vindo das minas de Assuã com destino ao templo de Âmon em Karnak, bem como o registro de uma expedição marítima à terra exótica de Punt, possivelmente a atual Eritrêia, em substituição às cenas de guerra e massacre dos inimigos, que se tornariam mais comuns nos templos da XIX e XX dinastia. No entanto, o que mais destaca em termos decorativos, é a preocupação da rainha em enfatizar seu direito ao governo através de cenas de seu nascimento divino e sua coroação (SNAPE, 1996, p. 45).

De modo geral, após mais de um século de escavações e restaurações, o templo da rainha Hatshepsut encontra-se em bom estado, embora grande parte de suas estátuas, cartuchos e iconografias tenham sido destruídas<sup>77</sup>, devido ao seu reinado não-ortodoxo e sua posição perante o herdeiro legítimo, seu enteado, Tutmés III, além da contribuição de Akhenaton, durante o período amarniano, à destruição de várias imagens de Âmon (WILKINSON, 2000, p. 178).

---

<sup>77</sup> Assim como complexos de períodos anteriores, o templo de Hatshepsut possuía um templo do vale que originalmente ficava no começo do grande caminho que levava ao templo, nas bordas da planície de inundação (*flood plain*). Essa estrutura foi destruída ainda na antiguidade, com seus restos descobertos por Howard Carter (WILKINSON, 2000, p. 178).

Neste contexto, outro templo que sofreu com reações da própria ousadia política e religiosa de um rei foi aquele construído por Amenhotep IV, Akhenaton, durante a reforma amarniana. Construído na antiga Akhetaton - Horizonte de Aton -, atual el-Amarna, o Grande Templo de Aton, ou *Per-Aten*, misturava ao mesmo tempo tradição e inovação no quesito arquitetura templária (SNAPE, 1996, p. 48). Apesar de ter sido desmanchado nos anos após o fim do período amarniano, algumas tumbas dos nobres que habitavam a cidade contêm representações detalhadas dos edifícios que existiam na nova cidade de Akhetaton, incluindo o Grande Templo. Unindo os registros arqueológicos a estes presentes nas tumbas, sabemos que este possuía um grande muro, de aproximadamente 760m de comprimento por 290m de largura, localizado na região norte da cidade. Diferentemente dos templos egípcios comuns, este deveria parecer vazio devido a seu conceito arquitetônico a céu aberto, embora possuísse algumas estruturas em seu interior. Há, por exemplo, uma estreita sala hipóstila, que dava acesso ao *Gem-Aten* - ‘O disco solar é encontrado’ -, uma série de seis pátios flanqueados por 365 altares ao ar livre - um para cada dia do ano -, várias câmaras com funções cúlticas, uma estela *benben*<sup>78</sup>, e, ao norte, um grande altar, chamado de Salão do Tributo Estrangeiro (WILKINSON, 2000, p. 140-141). Apesar do conceito aberto e a presença visível do disco solar, Snape afirma ser claro que isso “não significava que a performance da cerimônia fosse aberta a qualquer um” (SNAPE, 1996, p. 49), uma vez que cenas de tumbas amarnianas mostram que os rituais voltados ao templo eram parte da prerrogativa da família real.

Ainda neste contexto de templos distintos do usual *padrão* do Novo Império, cabe destacar as estruturas conhecidas como cenotáfios. Os templos cenotáfios foram construídos em Abidos devido à estreita conexão entre a cidade e o culto central ao deus Osíris, a mais importante divindade ligada ao pós-vida. Mitologicamente considerado como local de enterramento do deus, havia uma vontade por parte dos reis em estar fisicamente próximo desta cidade, “como meio óbvio de procurar favorecimento” (SNAPE, 1996, p. 46). Destacamos, como uma destas estruturas, o templo cenotáfio de Seti I, começado por ele e concluído por Ramessés II, seu filho, que também construiu um para si na mesma região. Considerado por Snape enquanto um dos templos melhores preservados do Egito, cuja decoração em alto-relevo pintado é uma verdadeira obra de arte, com uma das formas

---

<sup>78</sup> A pedra *benben* era um objeto sagrado que ficava em um santuário em Heliópolis, um exemplo de um culto vasto e antigo a pedras individuais com propriedades particulares. A pedra original, que deu origem à mitologia em torno da mesma, não existe mais, mas as representações desta sugerem que era uma pedra vertical com topo arredondado. Ao longo da história egípcia, a pedra *benben* assumiu a função de vários símbolos arquitetônicos. Para saber mais, consultar KEMP, Barry J. *Ancient Egypt – Anatomy of a Civilization*. London: Routledge, 2006, p. 137.

arquitetônicas mais singulares, o templo estava associado ao rei morto, e possuía sete santuários, sendo um para cada membro da família osiríaca – Osíris, sua esposa Ísis e seu filho Hórus -, um para Âmon-Rê, outro para Rê-Horakhty, um para Ptah, deus de Mênfis – capital do Egito na época – e o último dedicado ao próprio Seti I, em sua forma deificada (SNAPE, 1996, p. 47). Em termos do restante da estrutura, antes do templo cenotáfio em si havia uma entrada em forma de pilone, um pátio, outra entrada em forma de pórtico e mais um pátio - estruturas quase inteiramente destruídas hoje em dia. Ainda, atrás do templo, outra estrutura associada ao complexo, chamada Osírión, se destaca, por funcionar enquanto uma tumba ‘falsa’, com seu templo funerário ‘falso’ – lembrando os santuários falsos do complexo de Djoser - precedendo-o. Os reis teriam, desta forma, encontrado a solução para serem enterrados simultaneamente em Tebas, no Vale dos Reis, e em Abidos, próximo ao forte culto osiríaco.

Por fim, outro complexo de templos que se configura enquanto bastante singular é o de Karnak. O maior complexo templário construído pelo homem construído em mais de 100 hectares, era conhecido na antiguidade como *Ipet-isut*, ou O Mais Sagrados dos Lugares, sendo dedicado não somente Âmon-Rê, mas a uma miríade de deuses cujos santuários estão espalhados em três espaços maiores, dedicados a Âmon, no centro, Mut, sua consorte, ao sul e ao norte Montu, deus falcão da área tebana (WILKINSON, 2000, p. 154). O caráter singular do complexo se define na forma em que o templo foi erigido, não por somente um ou dois reis, mas ao longo de várias dinastias, do Médio Império ao período Ptolomaico, com seu auge entre as dinastias XVIII e XX, do Novo Império. O Grande Templo de Âmon, por sua vez, uma estrutura que cresceu durante muito tempo, de modo quase orgânico, é um dos principais representantes da estrutura axial templária do Novo Império e um modelo para diversos outros templos, incluindo o templo de Ramessés III, em Medinet Habu. É a este tipo de estrutura que iremos nos deter a seguir, utilizando enquanto principal exemplo o templo do terceiro ramessida.

### 3.3. O COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III: ESPAÇOS, FUNÇÕES E SIMBOLOGIAS

#### *A arquitetura dos templos padrões e os complexos de culto*

Medinet Habu, como é atualmente conhecido, é “tanto um templo complexo quanto um complexo de templos” (WILKINSON, 2000, p. 193). Esta afirmação, que iremos explorar no decorrer do restante deste capítulo, ganha ainda mais importância quando vemos que o complexo de culto real de Ramessés III é um dos mais bem conservados de todo o Novo Império, além de ser aquele que melhor exemplifica o modelo da estrutura axial templária considerado enquanto padrão para o período. Este modelo, por sua vez, era usado não somente para os *templos divinos*, que seriam exclusivamente dedicados aos deuses, mas principalmente aplicado nos chamados *templos mortuários*, que primariamente dedicariam cultos e rituais aos reis mortos. Distanciando-se dos antigos complexos de pirâmides que tiveram nova sobrevida no Médio Império, os templos dedicados aos reis passaram a ser construídos não mais conectados aos locais de enterramentos – que passaram a ser realizados no Vale dos Reis, no Novo Império -, mas distantes, de modo a reforçar a segurança da tumba real, aproximar esses espaços sagrados da população – ao tornar mais pública as construções monumentais dos reis e inseri-los nas dinâmicas de festividades que o povo comum tinha acesso - e permitir a adoção de uma estrutura arquitetônica mais livre, já utilizada pelos *templos divinos*, que permitiria o desenvolvimento deste chamado modelo padrão.

Apesar de generalizados e ainda bastante utilizados desde o século XIX, os conceitos de *templos divinos* e *templos mortuários* passaram a ser questionados nos últimos anos. Tradicionalmente, os egípcios antigos utilizavam o termo comum *hwt*, mansão, para designar os templos dos reis, embora, no Novo Império tenham passado a utilizar novas nomenclaturas (SNAPE, 1996, p. 41), aparentando uma distinção entre os gêneros templários, uma vez que existiam duas formas de nomear este tipo de estrutura: *mansões dos deuses* – utilizada para os templos com forte caráter de dedicação a divindades específicas – e *mansões de milhões de anos* – “uma possível alusão ao desejo de continuidade de culto dos reis mortos” (WILKINSON, 2000, p. 25). Na contramão destas terminologias bastante arraigadas,

os egiptólogos Byron E. Shafer e Dieter Arnold questionam a utilidade deste tipo de subdivisão, entre templos divinos e mortuários, afirmando que esta pode induzir ao erro de três formas: 1) ao sugerir que a prática cültica dos templos estava dividida em cuidar dos deuses ou dos reis; 2) ao supor que os recipientes dos rituais em templos mortuários não eram divinos, contrariando todos os princípios voltados à religião e a morte daquela sociedade; 3) ao sugerir que os antigos egípcios viam as “funções, planos, símbolos e rituais dos templos ‘divinos’ e ‘mortuários’ como bastante separados e distintos” (SHAFER, 2005, p. 2).

Indo ainda mais longe, a discussão levantada pelos autores debate que templos como o de Ramessés III, considerados mortuários, eram desde o Antigo e Médio Império espaços para a performance de rituais e o desenvolvimento de uma arquitetura cujo objetivo era a transformação do rei em um ser divino, sendo também um espaço para a demonstração de poder e de uma conexão em curta distância com os outros deuses, que atravessava o céu, a terra e o mundo dos mortos (SHAFER, 2005, p. 2-3). De modo também distinto, os templos com caráter divino, pelo menos um em cada cidade, eram “residências para os deuses, mas o que acontecia neles e através deles tinha muito haver com a realeza, o estado, a economia e temas relacionados à morte” (SHAFER, 2005, p. 3). Assim, os autores sugerem a utilização do termo *complexo de culto* para descrever os recintos e as estruturas cülticas de forma geral e, quando necessário especificar sua natureza primária – embora não exclusiva – preferir os conceitos de *complexo de culto divino* e *complexo de culto real*, para as debatidas contrapartes divinas e mortuárias. Desta forma, o

complexo de culto divino descreve templos com cultos de deuses, incluindo templos onde um culto de um rei divinizado (geralmente ainda vivo) existia juntamente ao culto *primário* de outro deus. ‘Complexo de culto real’ descreve templos com cultos de um rei divinizado (geralmente morto), incluindo aqueles templos onde o culto de outro deus existia juntamente ao culto *primário* ou *na mesma condição* do rei divinizado. (SHAFER, 2005, p. 4).

Nestas condições, a estrutura padrão adotada pelos complexos de culto real do Novo Império, já gestada em monumentos de períodos anteriores, como já vimos, alcança sua forma ideal durante a XVIII e XIX dinastia, em designs de templos como os de Ay e Horemheb, Seti I, Ramessés II, Merneptah e próprio Ramessés III, embora seja empregada, com consideráveis variações, até o período greco-romano, sendo o tipo de estrutura arquitetônica que mais sobreviveu ao tempo, com a maior quantidade de exemplares chegando aos dias atuais.

Embora existam variações entre os templos, o chamado templo padrão usualmente era composto de algumas estruturas básicas recorrentes: um pilone, ou pórtico, servia de entrada e acesso a um pátio aberto que, por sua vez, levava a uma sala colunada – a sala hipóstila - e, finalmente, ao santuário em si, com estruturas como sala de oferendas, salas para barcas dos deuses e o santuário principal, onde residiria a principal divindade cultuada. Para Erik Hornung, em um templo axial cada elemento da arquitetura poderia se repetir, virtualmente, sem fim e a construção dos templos provia uma oportunidade ideal “para os egípcios atenderem seu desejo de *estender o existente*” (HORNUNG, 1992, p. 118). O próprio templo de Ramessés III, em Medinet Habu, partilha deste ideal, mesmo que de modo discreto, ao apresentar dois pilones e dois pátios em sua estrutura, uma extensão simples quando comparada à opulência do já citado templo de Âmon em Karnak, com seus dez pilones e diversos pátios. De toda forma, o próprio templo axial do Novo Império, pode ser comparado a um organismo físico, um ser vivo, inspirado no corpo humano, desde que estejamos atentos às especificidades culturais desta sociedade:

O eixo simétrico dos templos e proporções gerais admitidamente sugerem vários pontos de comparação, mas essas analogias também contém um grande perigo (pois) elas podem nos levar a encontrar correspondências e similaridades onde os próprios egípcios não viam. Os egípcios indubitavelmente viam não apenas as imagens religiosas, mas toda a construção do templo como um corpo físico que poderia se unir com o *ba* físico do deus, assim como a cada noite o *ba* se unia com seu corpo real no mundo dos mortos. Especialmente no período ramessida, nós encontramos templos personificados enquanto criaturas divinas com formas humanas. A corporeidade dos templos é enfatizada pelo uso de ouro, bronze e pedras semipreciosas como aquelas registradas pelas inscrições do templo de Amenhotep III. Comprovadas pelas raspagens retiradas de diversas paredes

de templos, os egípcios acreditavam que forças benígnas de cura atuavam até mesmo em pedras comuns (HORNUNG, 1992, p. 127-128).

Além dos espaços comuns do templo *padrão*, os templos poderiam apresentar outras composições, como muralhas que circundavam o espaço sagrado, delimitando-o e oferecendo um outro estágio de proteção, “residências sacerdotais, um lago sagrado para abluções, oficinas, salas de depósito (e) um centro de cópias de manuscritos” (CARDOSO, 2012, p. 34). Ou seja, o templo não existia somente enquanto espaço para a manifestação do sagrado, apesar desta ser sua função primária, mas também dava condições para que toda uma economia templária se desenvolvesse, contando com algumas estruturas que auxiliavam durante a manutenção do espaço.

Em se tratando da função dos espaços de um templo axial como o do terceiro ramessida, partilhamos da concepção do arquiteto polonês Amos Rapoport, que acredita que os significados dos espaços construídos, bem como sua organização espacial, podem ser lidos a partir de elementos não-verbais *fixos* – que não mudam ou o fazem lenta e raramente, como paredes, tetos e chão -, *semifixos* – como móveis, plantas e outros objetos de decoração, que podem mudar de modo relativamente mais fácil e rápido quando comparado aos elementos fixos – e *não-fixos* – como os humanos que habitam o espaço de forma dinâmica, mantendo distintas relações com este (RAPOPORT, 1982, p. 87-101). Uma vez que não dispomos precisamente da última categoria, que demanda as reações de pessoas que interagem com o templo, ônus dos estudos que lidam com objetos cada vez mais distantes no tempo, devemos nos concentrar nas duas primeiras características, a própria estrutura do templo, enquanto elemento fixo, que em um recinto bem conservado com o de Medinet Habu auxiliam o trabalho do pesquisador, e a cultura material nele encontrada, como são o caso de estátuas e outros objetos voltados aos cultos e rituais lá desempenhados. Um bom ponto de partida para pensar algumas funções destes espaços templários é examinar a complexidade da simbologia que compõe e perpassa a arquitetura deste tipo de estrutura.

*O templo egípcio padrão enquanto microcosmo*



No começo nada existia, apenas as profundas e escuras águas de Nun. Não havia terra e céu. Nem deuses, nem pessoas, nem luz e nem tempo. Apenas as infinitas, estáticas águas. Mas dentro das águas paradas de Nun flutuava um perfeito ovo. Preso dentro desse perfeito ovo estava uma fagulha solitária de vida. Repentinamente, inexplicavelmente, o ovo rachou. A vida se libertou de sua casca confinante e, com uma onda de energia, um monte ascendeu das águas. Sentado neste monte estava o deus Atum. Atum criou a si próprio. Ele agora brilhava como o sol, trazendo luz ao seu mundo recém-criado (TYLDESLEY, 2011, p. 37).


O mito descrito acima é considerado enquanto ponto de partida para entender o simbolismo do templo egípcio, que conecta o mito de criação do mundo, a partir do monte primordial que teria ascendido das caóticas águas primitivas ligadas ao deus Nun<sup>79</sup>, às estruturas sagradas dedicadas a divindades, como eram possivelmente os templos de Hieracômpolis, ainda do pré-Dinástico - construídos sobre montes de terra -, assim como certamente o eram os templos axiais do Novo Império (WILKINSON, 2000, p. 76). O primeiro reflexo deste simbolismo no pensamento egípcio envolve o porquê construir: a tarefa principal do rei era manter *maat*, o que ele o fazia através de um contrato com as divindades, em que eles proveriam o reinado para o faraó, assegurando seu lugar enquanto mediador das esferas divina e humana, ordenando o mundo natural e garantido a inundação do Nilo, enquanto o rei, em retorno, agia na “construção de templos e na garantia que os altares nestes templos estivessem sempre provisionados com oferendas para os deuses [...] a construção dos templos era uma atividade essencial na manutenção de *maat*” (SNAPE, 1996, p. 29-30). Ainda, de acordo com Baines, sendo o templo uma cosmografia, transcrever esse mundo em formas arquitetônicas e expressões artísticas de cunho monumental era também louvá-lo, aclamar o divino (BAINES, 1976, p. 10).

Pensando em termos de suas estruturas, os templos axiais do Novo Império, como o de Ramessés III, são construídos enquanto microcosmos, que “mimetizam e registram a estrutura do mundo” (BAINES, 1976, p. 10), a começar pelo exterior dos complexos, com as

---

<sup>79</sup> Deus que personifica as águas primitivas de onde teria emergido o deus criador. Chamado de *pai dos deuses*, Nun também representa a água caótica da criação, considerada benéfica, embora não se sujeite a *maat*. O lagos sagrados que fazem parte dos complexos de templos geralmente simbolizam as águas primordiais, enfatizando a simbologia da deusa no contexto. Para saber mais, ver HART, 1988, p. 142.

muralhas externas. Estes muros, geralmente construídos em tijolos possuíam uma clara função defensiva, tornando o complexo mais seguro, através de paredes cuja largura poderia se estender a 10m (WILKINSON, 2000, p. 57), embora não fosse sua única importância. No que diz respeito à cosmografia do templo, estes muros externos serviam de primeira entrada para o templo e era o ponto mais distante do santuário interno, justificando sua forma única: eram construídos não em linha reta, mas em algo que pode ser descrito enquanto ondas, uma vez que estas muralhas simbolizavam “o caos e a água primordial circunjacente à ordenada área de culto” (HORNUNG, 1992, p. 119). O templo de Ramessés III, neste sentido, não fugia a este simbolismo, uma vez que possuía – embora esta não mais exista - uma muralha externa circundando todo o espaço sagrado do templo, delimitando-o, e obrigando a todos que entrassem no complexo que, simbolicamente, se banhassem nas águas de Nun, para só depois ter acesso ao recinto interno.

O templo, no entanto, só poderia ser acessado, de acordo com o plano comum que vimos anteriormente, passando pelos pilones<sup>80</sup>, estruturas gêmeas em pedra massiva que possivelmente se desenvolveram a partir do Antigo Império. Nos templos do Novo Império, por sua vez, tinham ao menos três funções. A primeira, relacionada à defesa do território sagrado que se encontrava após esta estrutura, tendo em vista que estas torres serviam enquanto portões fortificados. Sua segunda função é também relacionada à defesa, uma mais simbólica: os pilones teriam importância apotropaica e serviriam para repelir as forças caóticas externas que constantemente ameaçavam o interior da composição principal, bem como assustar os inimigos através de uma decoração centrada no recorrente motivo de massacre de adversários estrangeiros (ROBINS, 1997, p. 17). Em adição a estas funções, destaca-se outra, talvez ainda mais importante, voltada ao caráter solar da estrutura. Com os templos geralmente erigidos em um eixo leste-oeste em relação ao Nilo, alinhados com o nascer e o pôr do sol, as torres duplas dos pilones, mais altas que toda a estrutura e visíveis até mesmo do lado de fora dos muros externos, simulavam as duas montanhas do horizonte pelas quais o sol nascia, em sua jornada diária de renovação, assim como emulavam o hieróglifo do horizonte, *akhet* , correspondente a este contexto (WILKINSON, 2011, p. 135).

---

<sup>80</sup> Termo egípcio para esta estrutura era *Bekhmet*, do qual temos registro na XVIII dinastia derivado de uma forma verbal que pode ser traduzida enquanto “ser vigilante”, voltado a sua função defensiva múltipla (WILKINSON, 2000, p. 60).

Outros dois elementos da entrada ligados aos pilones, que merecem ser destacados, são os mastros de bandeiras e os obeliscos. Estes, dispostos em pares nos templos do Novo Império, reforçavam as relações com o culto solar e o ciclo de renovação do sol, uma vez que eram antigos símbolos que também simbolizavam os jubileus reais (WILKINSON, 2000, p. 57-58). Em relação aos mastros, geralmente em número de quatro – como no caso do templo de Medinet Habu -, é possível que estes se tratassem de indicadores da presença divina no local, e, embora estes objetos não mais existam, restando somente o lugar onde deveriam ficar inseridos nos pilones, representações em pinturas e relevos de templos mostram-nos por trás de grandes estátuas na frente dos pórticos, com textos descrevendo-os enquanto “alcançando as estrelas e tocando o sol” (HORNUNG, 1992, p. 119). Wilkinson vai ainda mais longe em sua interpretação, ao afirmar que os mastros de bandeiras imitavam os postes de antigas capelas do período pré-Dinástico, que seria uma possível origem do hieróglifo utilizado para a palavra deus, em forma de bandeira (WILKINSON, 2000, p. 60-61).

Seguindo o caminho axial do templo e o trajeto natural do sol – que banhava a cada movimento de seu nascer as partes sequenciais abertas da estrutura -, chega-se ao pátio interno, parcialmente ou totalmente rodeado de colunas. Este espaço, apesar de ser um local de passagem para quem segue o eixo do templo em direção ao santuário, no fundo, é também conhecido enquanto *pátio das massas*, devido ao nível de acesso a esta estrutura que a população local deveria ter durante os dias de festividades e de encontro com o faraó durante rituais e pronunciamentos (HORNUNG, 1992, p.121). Este é, por exemplo, o caso do templo do terceiro ramessida, cujo palácio real, estrutura anexa que o rei utilizava durante sua estadia em Tebas, se fundia com o primeiro pátio de onde o monarca certamente aparecia para seus súditos através das janelas na parede sul. Neste contexto, o final do pátio marca também uma mudança na linguagem arquitetônica do templo, bem como na própria ideologia cosmogáfica do mesmo: o pátio que dava passagem à sala hipóstila definia o fim do espaço público, humano, e o começo do mundo divino, inacessível à maioria da sociedade.

“As luzes do pátio aberto dão lugar à penumbra da sala colunada, e com mudança de luz vem também a mudança de cenário” (HORNUNG, 1992, p. 121). A mudança no contexto simbólico já pode ser sentida nos esquemas decorativos, que abandonam as cenas de guerra, conflito e festividades e passam a se concentrar em cenas de adoração e cumprimento dos rituais. A própria arquitetura também busca comunicar este sentido: quem adentra a sala hipóstila não está mais na esfera humana, mas divina, andando sobre o pântano que dá acesso

ao monte primordial, como revelam as colunas, geralmente decoradas com representações de plantas aquáticas. A quantidade de colunas e seu design corroboram esta tese, embora não mais se afirme que as diversas colunas serviam como cortinas para impedir a visão dos santuários internos: a via processional que seguia o eixo central do templo, desde sua entrada permanece em seu rumo, “a privacidade das áreas sagradas internas dos templos era alcançada, ao invés, com uma escuridão crescente e através de portas” (WILKINSON, 2000, p. 65). Ainda assim, a arquitetura deste ambiente revela outras camadas de sentido desta simbologia. De acordo com Wilkinson, as colunas eram parte importante da mitologia egípcia, uma vez que era dito que “o reino celestial do céu era suportado acima da terra por colunas [...] as colunas da sala hipóstila podem ser vistas, então, como tipos desses pilares cósmicos” (WILKINSON, 2000, p. 65).

Simbolicamente, na medida em que um observador se afasta da sala hipóstila em direção aos santuários internos ele se aproxima mais do monte primitivo da criação. Por este motivo, este caminho que segue o eixo central do templo respeita um padrão também vertical de uma inclinação gradual através de degraus e rampas, ao mesmo tempo em que o teto fica cada vez mais baixo<sup>81</sup> e as salas cada vez mais escuras e estreitas. Para completar a ilusão que auxiliava a demarcar o templo enquanto um microcosmo, alguns templos se enchiam de água quando o Nilo transbordava, inundando parcialmente os pátios e a sala hipóstila – justificando também a utilização da decoração de plantas aquáticas nos pilares -, reforçando o sentido do pântano primordial (HORNUNG, 1992, p. 123-123). Neste contexto, os santuários internos eram o núcleo da presença divina, acessíveis somente por pessoas envolvidas com os rituais performatizados nos templos, como reis e sacerdotes. Assim como também incorporava a simbologia do microcosmo, o templo de Ramessés III não foge a essa regra, como veremos a seguir em uma análise mais demorada deste recinto, em Medinet Habu.

### *O complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu*

---

<sup>81</sup> Ao mesmo que o teto do templo se rebaixava para entregar o efeito de ascensão, as paredes da estrutura também diminuía progressivamente para ficarem contidas dentro dos muros externos, protegidos simbolicamente do caos externo que constantemente ameaçava o templo por todos os lados, mesmo verticalmente (BAINES, 1976, p. 10).

Construído em uma área superior a sete mil metros quadrados, o templo de Ramessés III em Medinet Habu, nomeado *Templo de Usermaatre-Meryamun*<sup>82</sup> ‘Unido pela Eternidade’ no Estado de Âmon no Oeste de Tebas<sup>83</sup>, possivelmente evocava, de acordo com o egiptólogo australiano David O’Connor, responsável por um dos últimos estudos sobre o templo do faraó, que o ser venerado no templo era algo único, possivelmente uma “fusão simbiótica entre o próprio Ramessés III e uma forma específica de Âmon única ao templo” que também “garantia (ao faraó) que ele iria efetivamente experienciar infinitas e repetidas regenerações ou renascimentos necessários para seu eterno bem-estar na pós-vida” (O’CONNOR, 2012, p. 210), afirmando ainda que sua própria titulação alinha a mansão de milhões de anos do monarca aos outros templos tebanos unidos sobre a égide simbólica do Estado de Âmon. Desta forma, a união entre Ramessés III e Âmon *Unido pela Eternidade* era relativa a algo divino “cuja viabilidade dependia (deste) ser uma manifestação especial de Âmon de Karnak sendo (também), em um sentido, um produto de um ciclo ritual maior deste dentro da região tebana” (O’CONNOR, 2012, p. 210).

A estrutura erigida pelo faraó se destaca pelo arrojado programa empreendido à época e por ser um dos templos tebanos com este tipo de planejamento que se encontra em melhor estado de conservação. Construído de acordo com uma orientação leste-oeste cujo referencial também é o próprio Nilo, o local em que a estrutura se situa já era antiga e conhecida pelos egípcios como Djamet, ou Djeme, onde, “de acordo com a crença popular, sua terra sagrada fora o lugar onde os *Ogdoade*<sup>84</sup>, os deuses do começo dos tempos, foram enterrados” (WILKINSON, 2000, p. 193). Também conhecido enquanto *Monte de Jamu*, esta localidade tem enquanto marca física para sua sacralidade já existente a edificação costumeiramente chamada de *Pequeno Templo*, construída durante a XVIII dinastia e incorporada à totalidade do complexo murado de Ramessés III. Sacro antes e durante o reinado deste monarca, há uma grande possibilidade de o local ter se mantido sagrado e em uso mesmo após o templo do terceiro ramessida ter caído em desuso.

Em se tratando da utilidade do complexo como um todo ao longo do tempo, vale destacar sua função enquanto centro administrativo do oeste de Tebas. Foram ao templo de

<sup>82</sup> Fórmula padrão para *Ramessés III*, como debatido no capítulo 2 deste trabalho.

<sup>83</sup> De acordo com O’Connor, a forma exata de leitura deste nome e de outros templos reais é uma questão que envolve um debate, sendo esta a interpretação do autor (O’CONNOR, 2012, p. 209-210).

<sup>84</sup> Os Ogdoades eram um conjunto de oito divindades que representavam o caos primitivo antes da emergência do deus-sol. São eles: Nun, Naunet, Heh, Hauhet, Kek, Kauket, Âmon e Âmonet, de acordo com um padrão masculino-feminino que reforçava o princípio da dualidade que vigorava no pensamento egípcio antigo. Para saber mais, ver HART, 1988, p. 148.

Ramessés III – e vários outros, como o de Seti I, Ramessés II e Merneptah - que possivelmente os trabalhadores envolvidos na greve do ano 29, mal pagos e carentes de alimentos, foram reivindicar a normalização de seus soldos, como afirma o *Papiro de Greve de Turim*, na entrada datada do dia 10 do segundo mês de inverno do ano 29 do faraó:

Todo o grupo passou pelos cinco postos de vigia da tumba. Eles alcançaram a parte interna do templo do faraó. Os três capitães, os (dois) representantes e os dois funcionários vieram (?). Eles os encontraram sentados no fundo do templo de Menkheperre<sup>85</sup> na estrada exterior. Neste dia o grupo passou pelos postos de vigia por causa de suas razões. (FRANDBSEN, 1990, p. 173-174).

Ainda falando de funções posteriores, foi ao templo de Medinet Habu que a população dessa região tebana buscou abrigo durante o final da XX dinastia, quando grupos líbios ameaçaram as áreas rurais durante o reinado dos últimos ramessidas, que apresentaram dificuldades em conter as ameaças externas cada vez mais constantes. De acordo com Murnane, um dos primeiros a estudar extensivamente o templo de Ramessés III, envolvidos em uma extensa guerra civil, acrescida das ameaças estrangeiras, a população do Alto Egito recorreu às muralhas fortificadas do complexo como proteção, mas boa parte do portão oeste foi destruída durante ataques às muralhas, que nunca foram reparadas (MURNANE, 1980, p. 2). Ressignificada, a estrutura do complexo foi utilizada durante a era Copta, servindo de base para uma igreja cristã. Tendo isso em vista, para Wilkinson, os valores defensivos e administrativos do sítio em muito ultrapassaram o culto ao monumento de Ramessés III, e, graças a isto, pode sobreviver ao tempo e às depredações das quais outros templos da região não escaparam (WILKINSON, 2000, p. 194).

Taxado por grande parte dos egiptólogos enquanto uma cópia do templo tebano de Ramessés II, o Ramesseum, o templo do terceiro ramessida pode ser visto de uma forma diferente, situado no entremeio da tradição e da inovação, como acredita o recente estudo de O'Connor (2012). Um bom contraponto de comparação é feito com o templo de Hatshepsut,

---

<sup>85</sup> Faraó da XVIII dinastia, Tutmés III.

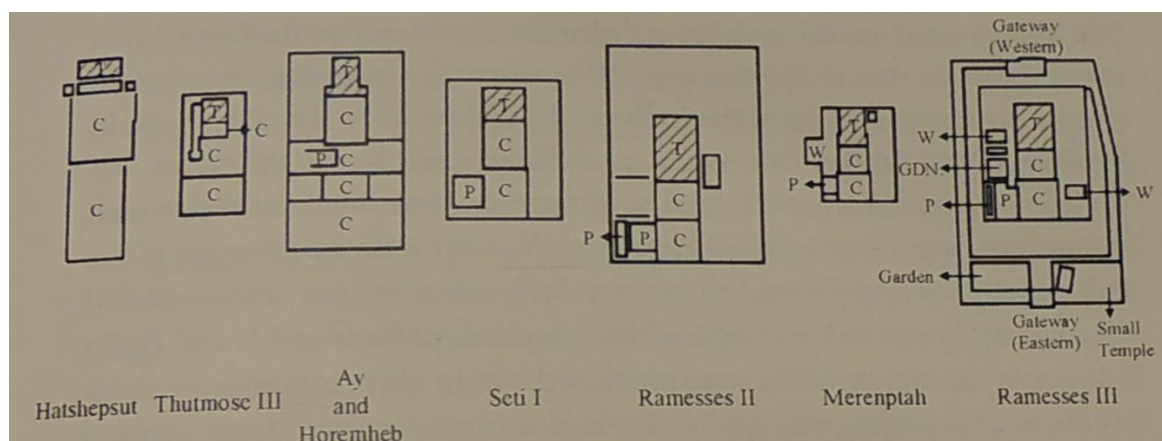
em Deir el-Bahari, tido pelo autor enquanto o primeiro templo do Novo Império a conter todas estruturas básicas que se perpetuariam nas dinastia seguintes, enquanto o templo de Ramessés III poderia ficar, em termos comparativos, no final da sequencia evolutiva dos templos do período. De acordo com o autor, à parte de sua localização e sua arquitetura colonada, o templo da rainha possui estruturas que são análogas a todos os templos reais, tanto em nível de planejamento quanto de função. Assim, enquanto o templo da rainha possuía um pátio, melhor descrito como uma sala colonada coberta, os templos posteriores desenvolveram uma ou mais salas colonadas, alinhadas de acordo com o eixo da estrutura (O'CONNOR, 2012, p. 215). Enquanto o templo da rainha podia ser visto como uma grande estação para as barcas do Festival do Vale, este só possuía um santuário para o armazenamento dos transportes divinos, enquanto, a partir do templo de Seti I, estendendo-se até o templo de Ramessés III, capelas diferentes foram adicionadas à estrutura para melhor acomodar o festival.

Ainda, em relação aos santuários internos, notam-se, no templo de Hatshepsut espaços dedicados a Rê-Horakhty, ao norte, e a rainha e a seu pai - Tutmés I - ao sul, acrescidos de elementos osiríacos que fortalecem a identificação da divindade com os reis mortos; o mesmo ocorre com disposição espacial similar, quase três séculos depois no complexo de culto real de Ramessés III, assim como possivelmente ocorria em templos de reis do intervalo entre os dois, cuja conservação não nos permite afirmar com toda certeza (O'CONNOR, 2012, p. 216-217). Outro elemento que se destaca, quando colocamos lado-a-lado continuidade e diferenciação entre estes dois templos, é a presença, de um complexo osiríaco ao sul do santuário das barcas, do lado oposto ao complexo dedicado a Rê-Horakhty, também encontrado no templo da rainha, que no templo de Ramessés III seria maior, “permitindo melhor referência representacional e textual a Osiris” (O'CONNOR, 2012, p. 219).

Ampliando a comparação para os templos da XIX dinastia, vemos que todos eles seguem um modelo básico, embora eles não sejam exatamente iguais. Os templos ramessidas, bem como o templo de Medinet Habu, inovam em relação aos templos de Hatshepsut, Tutmés III, Ay e Horemheb ao articular mais entidades para os vários componentes espaciais presentes nos templos – antes por volta de catorze ou quinze, enquanto os templos ramessidas tinham por média 51 entidades -, embora Merneptah reduza significativamente esta tendência, ao envolver apenas 21 (O'CONNOR, 2012, p. 221), o que por si só já demonstraria um

retrocesso após o longo e profícuo reinado – mesmo em termos de seu programa de construção - de Ramessés II.

IMAGEM 4 – Diagrama comparativo do templo de Medinet Habu com outros templos do Novo Império



Fonte: O'CONNOR, 2012, p. 229.

Outro elemento importante a esta comparação se refere às proporções dos templos da margem oeste tebana. As proporções revelam que os templos da XVIII dinastia, por exemplo, eram mais compridos do que profundos, como de Hatshepsut (2:1)<sup>86</sup> ou quase quadrados, como de Tutmés III (1:1), enquanto os templos da XIX dinastia e o aquele de Ramessés III seguem um padrão mais retangular (em média, 1:1,39), com duas exceções: o templo de Ay e Horemheb, que possuem medidas mais retangulares (1:1,5) e o de Seti I, mais próximo daqueles da XVIII dinastia (1.2:1) (O'CONNOR, 2012, p. 221). Em relação ao tamanho e às áreas ocupadas por estes templos, O'Connor afirma:

Podemos identificar três categorias de cobertura espacial: dois bastante grandes (Ay e Horemheb e Ramessés II [...]), um grupo de tamanho intermediário (Hatshepsut, Seti I, Ramessés III) e espaços murados

<sup>86</sup> As medidas aqui apresentadas se referem à proporção comprimento-profundidade.



relativamente pequenos (Tutmés III e IV, Merneptah). No entanto, se nós levarmos em consideração o muro mais externo de Medinet Habu, o espaço envolvido é ainda maior que o ocupado pelo recinto total do templo de Ramessés II. Aumentar a complexidade é considerar a área ocupada apenas pelo templo coberto (excluindo os pátios). Assim, o templo de Ramessés II é maior com folga; os dois maiores em sequência são aqueles de Ramessés III e Seti I. (O'CONNOR, 2012, p. 229).

A análise da dimensão dos templos nos revelam duas informações essenciais. A primeira, que o templo de Medinet Habu através de suas muralhas externas, alcança a condição de maior complexo de culto real da região, considerando todos os templos construídos da XVIII a XX dinastia na margem oeste tebana. A segunda, é que considerando apenas o santuário interno do templo, este continua bem maior do que os demais, perdendo em dimensões apenas para o Ramesseum, do segundo ramessida<sup>87</sup>.

Em vários sentidos, da arquitetura ao programa decorativo, os templos de Ramessés II e Ramessés III são bastante similares<sup>88</sup>, embora ambos sejam distintos significativamente em um grande número de detalhes que grande parte dos especialistas desconhecem, ou não levam em conta, ao afirmar que o templo deste é uma tentativa de cópia exata de seu antecessor. Uma abordagem comparativa entre estes pode, como afirma O'Connor, ver o templo de Ramessés III enquanto uma versão melhorada do Ramesseum, articulada de forma mais simples e racional. A arquitetura do santuário triplo das barcas, por exemplo, é demonstrada de forma mais clara e coerente em Medinet Habu:

Enquanto o santuário da barca de Âmon nos dois casos dá acesso a um santuário ligado a uma massa de pequenas capelas se estendendo por todo ou quase todo o comprimento do templo, as disposições dos pequenos

---

<sup>87</sup> De acordo com Malek (1999), a impressão de monumentalidade e a busca pelo colossal são vistas como características marcantes do período ramessida, cujo principal responsável, neste sentido, é Ramessés II, “rememorado particularmente como um construtor em uma escala gigantesca” (MALEK, 1999, p. 308). Ainda, para o autor, os arquitetos e escultores do segundo ramessida não inventaram a arquitetura colossal, mas “seguiram de uma forma espetacular a tendência iniciada anteriormente, especialmente sob Amenhotep III” (MALEK, 1999, p. 310).

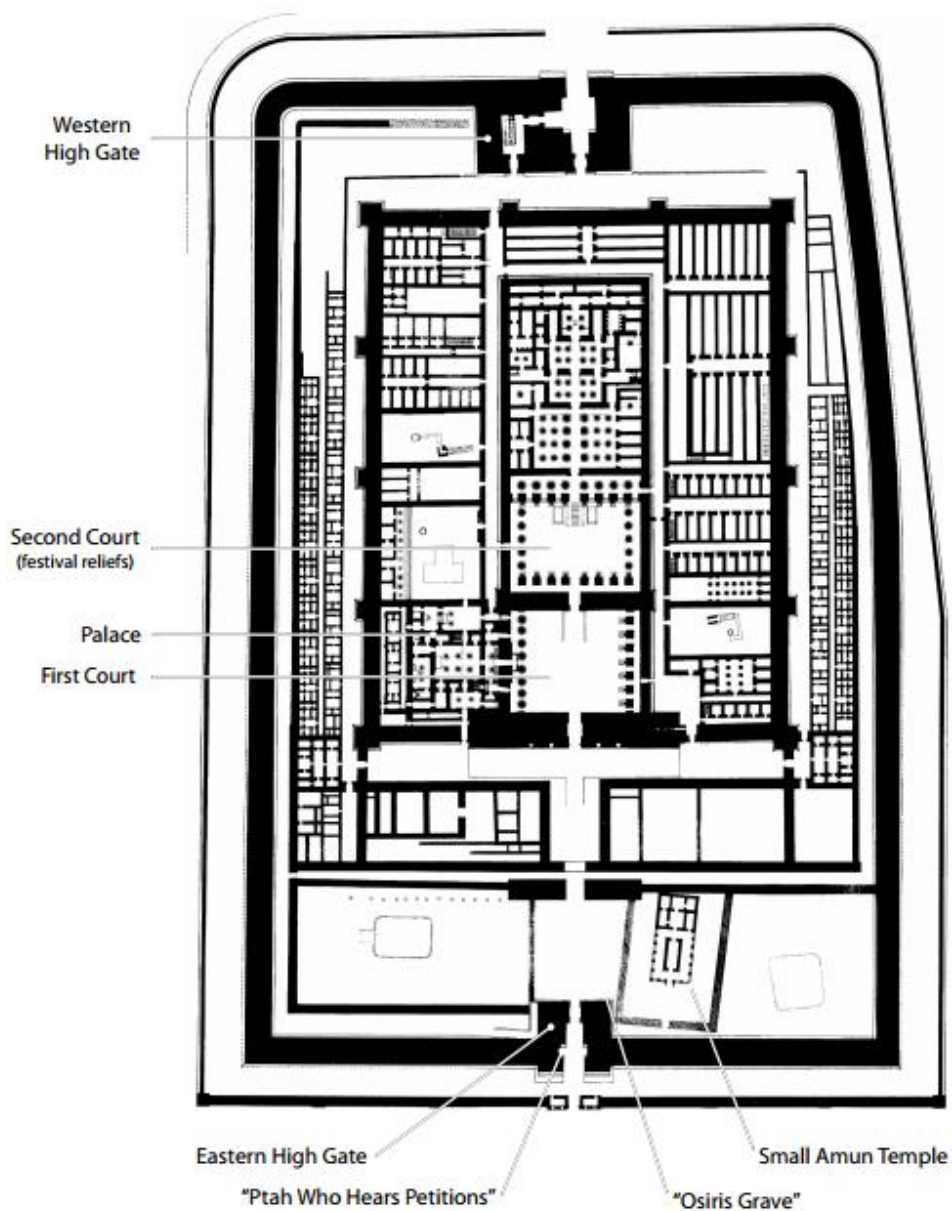
<sup>88</sup> A admiração de Ramessés III por Ramessés II é tão grande que esse dedicou ao segundo ramessida uma capela para sua barca divina, que periodicamente visitava o templo de Medinet Habu (O'CONNOR, 2012, p. 237).

santuários parecem muito menos coerentes no templo de Ramessés II (embora também não estejam bem conservados) comparados às suas contrapartes mais regularmente dispostas naquele de Ramessés III. (O'CONNOR, 2012, p. 224).

Em adição a esta situação, outros detalhes arquitetônicos tornam os templos diferentes, como as salas tanto do lado norte quanto do lado sul, mais complexas do que em outros templos do Novo Império, mas organizadas de forma mais simétricas e coerentes no templo do terceiro ramessida; a disposição mais simétrica de divindades osiríacas e solares entre os lados norte e sul do templo de Ramessés III, enquanto os mesmo espaços do templo de seu antecessor apresentam capelas maiores ao norte e particionadas em quatro ao sul, desconsiderando um pouco elemento simétrico (O'CONNOR, 2012, p. 225). Considerando a totalidade do complexo templário, a situação é ainda mais diversa: estruturas como um segundo muro externo em Medinet Habu, os altos portões do leste e do oeste e as residências e os outros espaços no anel externo ao templo são provavelmente únicas, o que nos direciona para uma breve análise dos elementos principais que compõem a estrutura do complexo.

A ordem de construção de qualquer templo sagrado – e o de Medinet Habu não foge a ela – é da região mais interna, no caso os santuários principais, para a mais externa, os pilones e muros. No entanto, a melhor forma de analisar a totalidade do complexo em questão é começando com o muro mais externo, que devido à progressão de construção seria a última coisa a ser levantada.

IMAGEM 5 – O complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu



Fonte: TEETER, 2011, p. xxiii.

Nesse contexto, há um debate em relação ao término dos últimos elementos construídos. De acordo com Mojsov, o complexo teria sido construído em duas etapas: a primeira, do ano 2 ao ano 12, após a última batalha travada (segunda guerra com os líbios), e

a segunda – composta pela segunda etapa do palácio, os dois grandes portões e os muros externos - possivelmente da segunda década de seu reinado até o fim da vida do rei (MOJSOV, 1992, p. 107). Este debate torna-se importante devido à questão da visibilidade e da totalidade da estrutura. Se o templo um dia foi aberto, a primeira coisa que um observador poderia ver, em termos decorativos, seriam os imponentes pilones com motivos do massacre dos inimigos estrangeiros do Egito, uma mensagem, como já discutimos anteriormente, voltada a uma função apotropaica e defensiva; no entanto, caso consideremos a existência dos muros, os pilones ficariam escondidos, exceto o topo destes, que formam o hieróglifo relativo ao horizonte, *akhet*. De toda forma, o argumento mais utilizado para a segunda etapa da construção é o impacto que os vários conflitos com estrangeiros tiveram na forma de pensar e de assegurar a integridade dos monumentos, corroborada por passagens do *Papiro Harris I*, onde o rei afirma, em duas situações, ter construído muros em tijolos “provido(s) de entradas monumentais, de torres cobrindo os flancos e de baluartes ao longo de toda a extensão [...] a fim de manter afastados os estrangeiros de *tehenu* que tem o hábito de atravessar sua fronteira desde os velhos tempos” (GRANDET, 2005, p. 305).

De toda forma, existem dois muros ao redor do complexo, um maior e mais externo – antecipado por uma pequena mureta de silhar, acompanhado de duas grandes entradas, a leste e a oeste, e um menor, protegendo e circundando o templo (GRANDET, 1993, p. 108). O primeiro muro, por ter sido construído posteriormente, é considerado inovador, uma vez que os templos conhecidos possuem apenas um. Este circunda toda a extensão do complexo de forma retangular, com exceção a um ponto a oeste onde tem de fazer um desvio curvo para não invadir o espaço do templo mais antigo de Ay e Horemheb. Medindo 18,5m, e afastada aproximadamente 80m do Nilo a partir do leste (MOJSOV, 1992, p. 72), esta primeira proteção encobria todo o complexo, como tratamos acima e apresentava diversos espaços não-decorados, concentrando toda a atenção e impacto visual nos grandes portões de entrada a leste e a oeste (O’CONNOR, 2012, p. 239).

O *Grande Portão Leste* e o *Grande Portão Oeste*, como ficaram conhecidos, eram os dois primeiros acessos ao recinto, possuindo esquemas decorativos similares, embora o portão leste fosse maior – e o oeste desde o fim da XX dinastia seja praticamente inexistente -, indicando se tratar da entrada principal, mais próxima ao Nilo. Intrigantes por possuírem uma função múltipla: defensiva, apotropaica e, possivelmente, de um harém real – além da passagem de prisioneiros e dos festivais que o templo recebia periodicamente -, sua

arquitetura e decoração parecem comprovar o caráter variado deste espaço. Por ter uma aparência fortificada e militarizada, com ameias e paredes que chegavam a 10m de largura, decoradas com motivos de guerra e massacre dos inimigos<sup>89</sup> – enfatizando seu caráter apotropaico, como os pilones -, muitas vezes eram confundidos com *migdols*<sup>90</sup> asiáticos, embora esta concepção se prove cada vez mais errada, uma vez que esta era baseada na forma de nomear estas estruturas, para os egípcios *mktr*, que anteriormente se pensava ter ligação com o termo semítico para *migdol* - colocado em dúvida pelos estudos atuais -, além de basearem-se na arquitetura egípcia distinta, uma vez que o *Grande Portão Leste* possui três andares decorados, entre eles, com motivos de banquete e a presença do faraó, mulheres e jovens garotas com forte conotação erótica (ATAÇ, 2015, p. 439).

Este esquema decorativo levou alguns autores a conjecturarem que o evento relacionado à conspiração do harém, descrito em nosso segundo capítulo, teria ocorrido neste local, durante uma visita real para presenciar a Festa do Vale (MURNANE, 1980, p. 9-10; WILKINSON, 2000, p. 195). O'Connor, por outro lado, nega tal fato ao afirmar que as dimensões miniaturizadas dos andares acima do portão, que em muito lembram uma estrutura palaciana, poderiam servir ao rei em sua passagem para a pós-vida, uma vez que, em vida e em visita a Tebas, Ramessés III possuía seu próprio palácio, anexado ao seu templo (O'CONNOR, 2012, p. 250-251). Apesar dessas questões, uma função deste espaço é certa: em dias de acesso restrito a população comum, que não poderia passar pelo portão e necessitava de um contato mais íntimo com as divindades, o fazia pelo próprio *Grande Portão Leste*, cuja decoração interna também evocava o papel do faraó enquanto mediador dos deuses, mostrando-o oferecendo *maat* ao deus Ptah e sua consorte Sekhmet (MURNANE, 1980, p. 7).

Atravessando o portão leste era possível acessar outra área do templo, antes do segundo muro, que, dentre outras coisas, protegia - e que podemos destacar – uma via processional para as barcas sagradas arrodarem o complexo, um grande jardim, ou plantação, um lago sagrado, utilizado em algumas festividades e cujo simbolismo evocava também o pântano primordial do momento da criação, o *Pequeno Templo*, e pequenas residências ao norte e ao sul, ressaltando o caráter inovador do complexo de culto real do terceiro ramessida, uma vez que além de ter um segundo muro, utilizava-o para proteger “espaços residenciais,

---

<sup>89</sup> Correspondentes às FICHAS 1 a 9 do segundo volume.

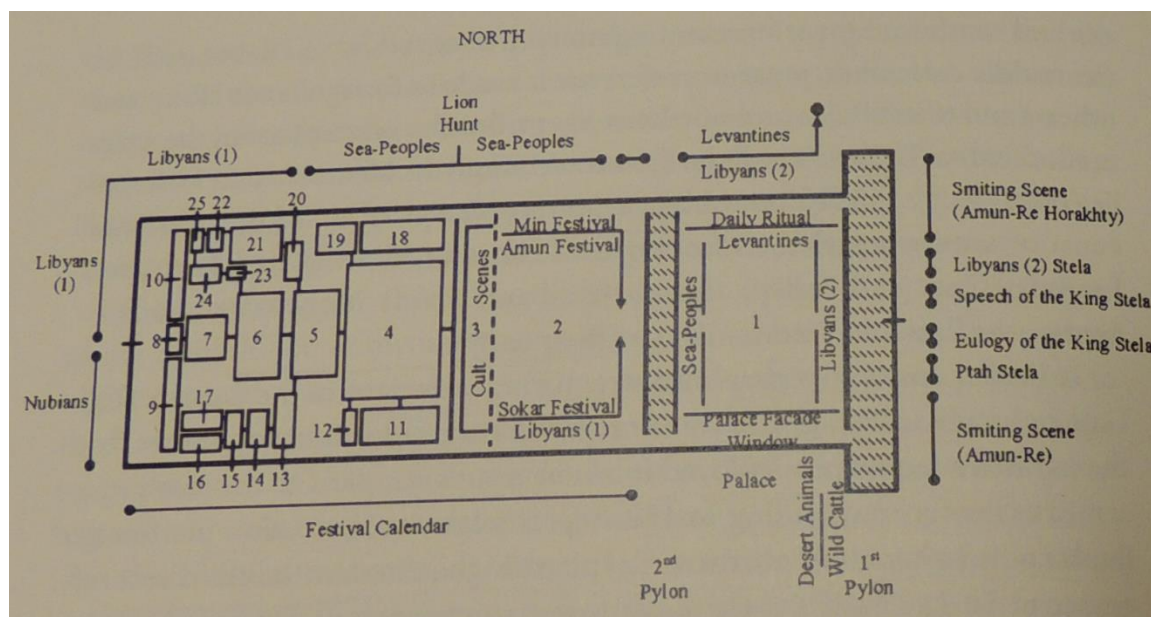
<sup>90</sup> Torres fortificadas predominantemente asiáticas.

cúlticos e de outros tipos em detrimento de unidades de armazenamento” (O’CONNOR, 2012, p. 230).

Em relação ao *Pequeno Templo*, a presença desta estrutura na parte interior do complexo pode justificar a existência de um segundo muro ao redor do templo de Ramessés III, uma vez que esse templo possivelmente construído durante o Médio Império enquanto um complemento ao templo de Luxor – inclusive com seu eixo voltado em sua direção – (O’CONNOR, 2012, p. 233), ampliado durante a XVIII dinastia e restaurado por Ramessés III (GRANDET, 1993, p. 109) estava situado em um dos locais mais sagrados do Egito, o monte Djamet, como já tratamos, e cultuava, além de Âmon, os deuses Ogdóades. A incorporação deste templo ao complexo significava incorporar para si uma grande extensão do sagrado e a recorrência dos cultos e rituais atrelados a ele, bem como os festivais: a cada dez dias a barca sagrada transportava o deus Âmonemopete, uma versão do deus Âmon, do templo de Luxor para o *Pequeno Templo* “para experienciar uma forma de regeneração e para performatizar serviços funerários para um grupo de deuses” (O’CONNOR, 2012, p. 233-234), os Ogdóades.

O muro interno, de aproximadamente 15m de altura e paredes brancas – como sua contraparte mais externa – (O’CONNOR, 2012, p. 241), protegia o templo em si, o palácio e algumas estruturas dispostas entre as laterais do templo e as paredes de tijolos de terra condensados. Apesar das condições ruins de conservação, Grandet sugere, a partir da análise do Ramesseum, que estas estruturas poderiam se tratar de armazéns de cereais, estábulos e aviários de animais envolvidos nos rituais do templo e mesmo um jardim particular, próximo ao palácio (GRANDET, 1993, p. 115). O acesso a esta parte do recinto, circundada por uma via, se dava através de duas passagens, nas laterais do primeiro pilone e no segundo pátio. Estas passagens certamente eram utilizadas pelos sacerdotes, para a manutenção do complexo, por pessoas autorizadas que trabalhavam na reposição dos materiais utilizados nos rituais e possivelmente em dias de festivais, em que parte da população tinha acesso ao templo e aos pátios.

IMAGEM 6 – Organização do programa decorativo do templo de Ramessés III em Medinet Habu



Fonte: O'CONNOR, 2012, p. 258.

A entrada no recinto sagrado do templo em si era feita através do primeiro pilone, a maior estrutura do complexo, medindo 24m (O'CONNOR, 2012, p. 241) decorados por grandes e apotropaicas iconografias do faraó massacrando um grupo de inimigos externos do Egito em frente às divindades patronas do recinto<sup>91</sup>, Âmon e Rê-Horakhty, dispostos espelhados, respectivamente, do lado sul e do lado norte, a partir da orientação leste-oeste padrão. Também espelhadas entre os nichos que antes serviam de suporte para as bandeiras na frente dos pilones, se encontravam placas comemorativas, sendo a do lado norte um poema datado do ano doze de reinado do terceiro ramessida, sobre a segunda guerra com os líbios<sup>92</sup>, e a do lado sul, uma bênção do deus Ptah<sup>93</sup>, venerado à época juntamente a Âmon e Rê (MURNANE, 1980, p. 20). Flanqueando os pilônes havia ainda duas estelas, ambas com a datação de Ramessés III, sendo a do sul uma fala do rei exaltando a expulsão dos invasores estrangeiros e a construção do seu templo<sup>94</sup>, e a do norte uma mensagem sobre a legitimidade

<sup>91</sup> Ver FICHAS 10 e 13 do segundo volume.

<sup>92</sup> FICHA 14 e FICHA TEXTUAL 3, presentes em nosso segundo volume.

<sup>93</sup> FICHA 11 e FICHA TEXTUAL 1, do nosso segundo volume.

<sup>94</sup> FICHA 12 e FICHA TEXTUAL 2, volume II.

de seu reinado<sup>95</sup>, invocando a lealdade de seus súditos, uma mensagem que não era comum neste contexto (MURNANE, 1980, p. 20).

Toda a extensão das laterais do templo também era decorada de leste a oeste, de norte a sul – provavelmente após a conclusão da construção da estrutura principal -, possuindo uma lógica em suas representações que se iniciavam na parede do lado oeste nos fundos do templo, que continham representações de uma contenda contra os núbios<sup>96</sup> – datada do ano cinco de Ramessés III -, cujos relevos se encontram em péssimas condições e, em sua parcela mais setentrional, parte dos relevos da primeira guerra contra os líbios – também datada do quinto ano -, que se estendiam até o muro do lado norte<sup>97</sup>. O teor das iconografias líbias envolve a organização do exército, com o faraó liderando o mesmo em sua carruagem, bem como cenas dos prisioneiros de guerra sendo levados para a *cidade de Ramessés III*, possivelmente uma fortaleza na fronteira do Egito (MURNANE, 1980, p. 12). Ainda do lado norte, há seis cenas envolvendo a batalha com os *Povos do Mar* no ano oito<sup>98</sup>, com Ramessés III conduzindo seu exército para a dupla batalha que teria ocorrido em terra, no sul da Palestina, e no mar, com cenas inéditas de batalha naval que não possuem contraparte em nenhum outro monumento, destacando o caráter inovador do esquema decorativo do templo de Medinet Habu (O’CONNOR, 2012, p.268-269). De acordo com Murnane, este era o evento que o rei tinha mais orgulho de narrar, uma vez que teria dedicado, além das cenas na face norte, longas inscrições na parte interna do templo<sup>99</sup> (MURNANE, 1980, p. 14) e uma cena de caça aos leões entre as cenas de batalha<sup>100</sup> – bastante incomum em templos na arte egípcia, sendo este um motivo mais recorrente em palácios, móveis e outros artefatos -, que destacavam a importância de todo o contexto representado (O’CONNOR, 2012, p. 268-269).

Para complementar a parte do lado norte, do exterior entre o primeiro pilone e o segundo, foram inseridas cenas de duas contendas. A primeira, relativa à segunda guerra com líbios, datada do ano 11, que ocupa a parte inferior do registro<sup>101</sup>, em uma batalha que não está disposta cronologicamente, mas que apresenta cenas do rei investido contra os inimigos, a detenção dos prisioneiros de guerra, uma ovação por parte do exército ao rei, a apresentação dos prisioneiros e do espólio a Âmon-Rê e Mut, entre outros motivos. Na parte superior do

<sup>95</sup> FICHA 15 e FICHA TEXTUAL 4, volume II.

<sup>96</sup> FICHAS 18, 19 e 20, volume II.

<sup>97</sup> FICHAS 21, 22, 23, 24, 25 e 26, volume II.

<sup>98</sup> FICHAS 27, 28, 29, 31, 32 e 33, do segundo volume.

<sup>99</sup> FICHA TEXTUAL 6, volume II.

<sup>100</sup> Ver FICHA 30, no segundo volume de nosso trabalho.

<sup>101</sup> FICHAS 34, 35, 36, 37, 38 e 39 do segundo volume.



registro, há cenas envolvendo as cidades hititas, uma campanha contra um forte sírio e a apresentação de prisioneiros a Âmon e Khonsu<sup>102</sup>. Para Murnane, estas cenas, que não possuem evidências de terem sido batalhas reais, complementam simbolicamente o ideal em que o faraó era “o senhor de todas as terras além das fronteiras do Egito” (MURNANE, 1980, p. 18).

Na parte sul dos muros do templo, o esquema decorativo que tomava parte do espaço – do exterior do segundo pátio ao fim do templo, uma vez que o palácio ocupava o exterior do primeiro pátio – era a listagem de um calendário de festivais que registravam com vários detalhes e datações o apoio que Ramessés III concebeu a diversos festivais celebrados em Medinet Habu<sup>103</sup> (O’CONNOR, 2012, p. 259). Exposto para Âmon e outras divindades, o calendário se incorporava de modo estranho às outras representações com temática de guerra, o que, segundo O’Connor, poderia ter ocorrido uma vez que esta era a única região externa do templo capaz de abrigar este grande calendário e que este poderia ser um “grato reconhecimento que suas vitórias sobre estrangeiros e a dominação do Egito eram presentes das divindades (para o rei), com a indicação de seus festivais como uma reciprocidade apropriada, registrada em uma localidade externa similar” (O’CONNOR, 2012, p. 265).

Nos dias das festas das divindades, como a Festa do Vale, os portões do templo se abriam para receber as procissões, compostas de sacerdotes, o rei, membros da elite e possíveis representantes do povo tebano, que consumiam as representações durante os rituais realizados para o público, bem como durante as falas do rei proferidas da janela de aparição do palácio inserido na parede sul do primeiro pátio. De acordo com O’Connor, os pátios abertos, grandes o suficiente para receber um vasto público, deveriam ser o limite até onde a população comum poderia acompanhar os rituais e as festividades, com a parte do templo além da sala hipóstila voltada ao rei e aos sacerdotes (O’CONNOR, 2012, p. 242).

Nesse contexto, o primeiro pátio possui possivelmente a decoração mais diversa de todo o complexo, uma vez que abriga cenas da segunda guerra líbia, no lado leste, por trás da entrada<sup>104</sup>; no lado oposto, a oeste, cenas do rei apresentando a Âmon-Rê e Mut cativos da guerra contra os *Povos do Mar*<sup>105</sup> e um registro escrito narrando a campanha do ano oito<sup>106</sup>;

<sup>102</sup> Conforme FICHAS 40, 41, 42, 43, 44 e 45 do segundo volume.

<sup>103</sup> Ver FICHAS 16 e 17 do segundo volume.

<sup>104</sup> FICHAS 48 e 49 do segundo volume.

<sup>105</sup> FICHA 58, volume II.

<sup>106</sup> FICHA TEXTUAL 6, volume II.

ao norte, uma invasão a fortalezas levantinas<sup>107</sup> e cenas de ritualísticas do rei oferecendo libações, incensos e alimento às divindades representadas neste espaço<sup>108</sup> em que, autores como Murnane acreditam, eram preparadas as oferendas para serem oferecidas às estátuas divinas (MURNANE, 1980, p. 22-23); e ao sul a fachada do palácio real<sup>109</sup>, complementando a arquitetura do primeiro pátio.

O palácio real de Ramessés III – cuja estrutura não sobreviveu bem ao tempo -, construído em tijolos de barro, ficava disposto perpendicularmente ao eixo principal do templo, possuindo uma janela central para as aparições do rei no primeiro pátio. Por trás desta janela, havia uma sala colunada em frente a uma sala do trono, onde o rei receberia seus convidados em ocasiões de sua presença no complexo. No caso deste palácio, existem registros de duas estruturas dispostas no mesmo local, indicando que o palácio original, que seguia o planejamento básico dos palácios do Novo Império, havia sido substituído por uma segunda estrutura com um plano mais complexo, mas que mantinha os principais elementos, como a janela de aparições e a sala do trono.

Em relação à mudança ocorrida, existem duas possibilidades apontadas: 1) a que compreende que o primeiro palácio, construído juntamente à estrutura principal do templo, teria sido substituído durante uma época posterior, provavelmente ao final da XX dinastia ou começo da dinastia XXI (O'CONNOR, 2012, p. 230-231); 2) que entende que o segundo palácio foi construído sobre a fundação de entulhos do primeiro durante o período posterior de expansão que teria construído o segundo muro e os grandes portões, na segunda década do reinado de Ramessés III em diante (MOJSOV, 1992, p. 96). Em relação à decoração externa do palácio, destaca-se sua fachada no lado sul do primeiro pátio, com cenas variadas que vão desde o rei massacrando inimigos asiáticos e líbios<sup>110</sup>, visitando os estábulos reais<sup>111</sup>, ao rei marchando, do alto de sua carruagem, acompanhado de altos oficiais, soldados egípcios e mercenários estrangeiros<sup>112</sup> (MURNANE, 1980, p. 23).

O segundo pilone, um pouco menor do que o primeiro e disposto no lado oeste do primeiro pátio, é a única estrutura do templo construída em granito vermelho (MOJSOV, 1992, p. 75), uma vez que servia de entrada para o último pátio antes dos santuários internos,

<sup>107</sup> FICHAS 53, 54, 55 e 56, do nosso segundo volume.

<sup>108</sup> FICHAS 51 e 52, do nosso segundo volume.

<sup>109</sup> FICHA 59, volume II.

<sup>110</sup> *Idem.*

<sup>111</sup> FICHA 61, volume II.

<sup>112</sup> FICHA 60, volume II.

o provável último local acessível para o ritual público relativo às festividades que passavam pelo templo. Decorados com as cenas relativas aos *Povos do Mar* descritas acima, bem como a longa narrativa que conta os desenvolvimentos desta contenda, os pilones davam acesso ao derradeiro pátio, majoritariamente dedicado a festivais intimamente ligados ao funcionamento do complexo.

Rodeado por estátuas osíriacas mumificadas do rei, como era o primeiro pátio, esta segunda estrutura aberta possuía na face sul de sua parede decorações voltadas ao festival de Sokar, que se estendiam por parte da face leste, atrás do segundo pilone<sup>113</sup>. Na face norte do pátio, representações do festival de Min se destacam, começando nesta parede e se estendendo também a leste, complementando esta superfície<sup>114</sup>. O último festival representado, o de Âmon, foi brevemente disposto na parede norte<sup>115</sup>, juntamente à festa de Min. Enquanto Âmon era um dos patronos do templo e Sokar, deus com conotações ctônicas, possuía um pequeno santuário para sua barca no templo de Ramessés III – que possivelmente era o ponto de partida do festival voltado a esta divindade -, Min, e sua festividade, parece um pouco deslocado nas paredes do recinto, não possuindo nem ao menos uma capela para si. De acordo com O'Connor, uma possível explicação é que “o festival de Min era bastante importante no templo de Luxor, que era ritualmente e conceitualmente ligado, por sua vez, ao *Pequeno Templo*” (O'CONNOR, 2012, p. 267).

No entanto, ainda mais deslocado que o festival de Min, parecem ser as cenas voltadas à primeira guerra contra os líbios do ano 5<sup>116</sup>, que já havia recebido um tratamento representacional nas paredes externas do oeste e do norte. Embora se possa alegar falta de espaço para este tipo de cena no exterior, que tenha levado os artistas da época a inserirem a mesma em uma parede do interior que estivesse livre, essa argumentação conta com o erro do homem antigo, como se eles não pudessem, ou não soubessem, planejar o esquema decorativo de um templo pronto. Como nada é por acaso na arte egípcia, O'Connor argumenta que estas cenas da contenda líbia, por incluírem longos textos com narrativas históricas relevantes e elogios ao rei em um espaço mais próximo dos deuses poderiam ser uma “monumentalização de um costume existente” (O'CONNOR, 2012, p. 267). Indo mais além, podemos considerar,

<sup>113</sup> Conforme FICHAS 67, 72, 73, 74 e 75, do nosso segundo volume.

<sup>114</sup> FICHAS 69, 70, 71 e 72, do nosso segundo volume.

<sup>115</sup> FICHAS 77 e 78, do segundo volume.

<sup>116</sup> FICHAS 64, 65, 66 e 71, volume II.

a partir da presença de grandes textos<sup>117</sup>, que longas inscrições não fossem tão atrativas, do ponto de vista da autopromoção e da narrativa memorialística para uma população parcialmente iletrada, quanto os grandes painéis com representações do rei triunfante, mais fáceis de assimilar em um contexto geral. Retornaremos a esta questão em nosso último capítulo.

De toda forma, é a oeste que encontramos o pórtico de entrada para a primeira sala hipóstila, ou seja, o templo em si. Diferentemente dos pilones, que faziam a transição das áreas mais externas para as mais internas, o pórtico comunica as duas partes simbolicamente distintas do templo através de uma monumental porta dupla de pinho (GRANDET, 1993, p. 124), cuja decoração entorno de si era de um repertório puramente ritualístico, com o rei “oferecendo flores, roupas, incenso, etc., performatizando cerimônias diante de vários deuses” (MURNANE, 1980, p. 40). É também neste espaço de transição, na parede oeste do pórtico, em um registro abaixo das cenas cúlticas, gravadas em baixos-relevos fundos<sup>118</sup>, que a famosa cena da procissão dos príncipes se encontra. Nela, uma fila de príncipes estão caminhando em direção a entrada dos santuários, em uma cena possivelmente inspirada em uma contraparte do Ramesseum, embora os nomes dos príncipes do templo do terceiro ramessida não tenham sido inseridos antes da morte do rei, sendo dispostos por seus sucessores, tornando a tarefa de identificação dos príncipes quase impossível (EYRE, 2012, p. 204).

Em relação à parte interna do templo, dos santuários, salientamos que algumas salas não se encontram em bom estado de conservação e os relevos de várias delas foram destruídos ainda durante a antiguidade, dificultando o entendimento geral das funções do templo (MOJSOV, 1992, p. 78). Em sua análise do templo de Ramessés III, Pierre Grandet utiliza uma imagem para sintetizar a totalidade da arquitetura dos santuários internos em 48

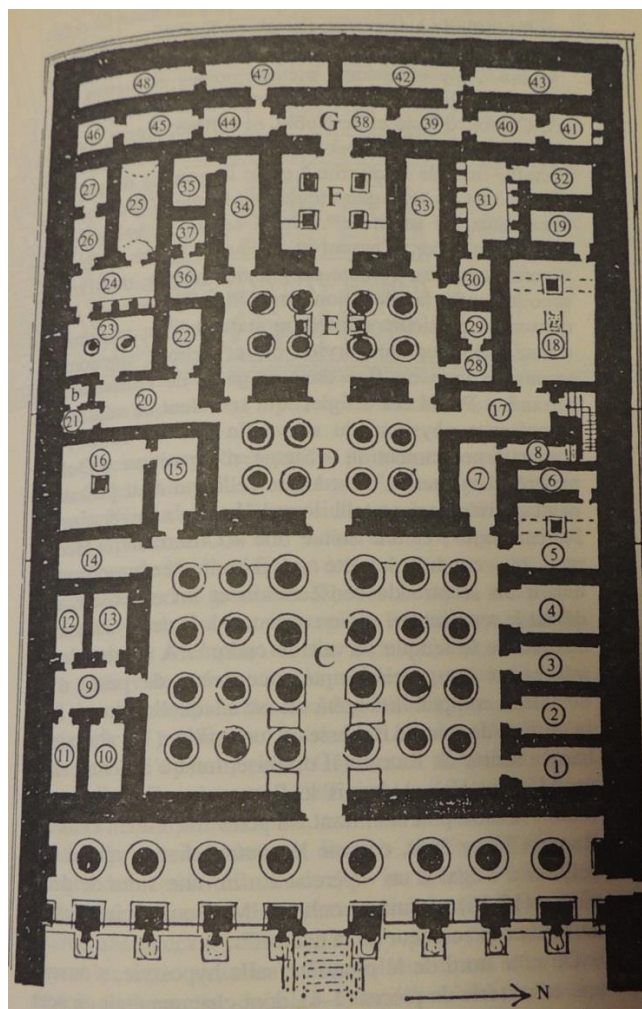
---

<sup>117</sup> Como a *Grande Inscrição do Ano 5*, presente no segundo pátio e descrita na FICHA TEXTUAL 7 do nosso segundo volume.

<sup>118</sup> Do inglês *sunk reliefs*, forma de relevo majoritariamente empregada no templo de Ramessés III, em Medinet Habu. Por ser mais funda, esta forma de gravar as paredes era também mais rápida e foi largamente empregada nas construções amarnianas e nos templos do Novo Império do tempo de Ramessés II em diante. Este tipo de técnica também era empregada preferencialmente em locais extremamente iluminados ou em semiescuridão, em detrimento dos relevos padrões, uma vez que os “contornos mais profundos dos trabalhos fundos permaneciam visíveis” (SCHÄFER, 2002, p. 77). Simbolicamente, os relevos fundos eram também feitos para durarem pela eternidade, uma vez que gravados mais fundos em pedra, dificilmente seriam apagados ou se perderiam no tempo. Também chamado de relevo inciso, Schäfer afirma que este tipo de técnica foi primeiramente utilizada para a escrita de hieróglifos, até a IV dinastia, e, somente posteriormente, “depois que as pessoas se acostumaram a ver seu valor artístico” (SCHÄFER, 2002, p. 77), foi empregada em figuras humanas e outros contextos.

salas/capelas/santuários, acessíveis através de 5 estruturas principais, nomeadas de C à G pelo autor.

IMAGEM 7 – Representação numerada do santuário interno do templo de Ramessés III



Fonte: GRANDET, 1993, p. 125.

A primeira delas, a sala C, é na realidade a primeira sala hipóstila do santuário, que através de passagens a norte e sul dava acesso a pequenos santuários orientados em eixos norte-sul, com destaque para a capela 4, com cenas representando a barca de Sokar, onde possivelmente repousava a barca sagrada da divindade durante o período em que ficava acomodada no templo (MOJSOV, 1992, p. 78-79; GRANDET, 1993, p. 127). A capela 1,

também do lado norte, era dedicada ao próprio rei deificado, embora seriamente danificada. Outro destaque, são as salas 5 e 6, chamadas pelos primeiros a registrarem o templo de *Matadouro*, embora estas salas, na realidade, servissem enquanto espaços para as oferendas de comida de maneira geral (MOJSOV, 1992, p. 79). Do lado, sul, o destaque fica por conta das salas 9 a 13, chamado de *Tesouro*, onde ficariam armazenados os principais elementos valiosos do recinto.

A sala 14, também acessível através da primeira sala hipóstila, era dedicada à figura deificada de Ramessés II, representado em uma parede a oeste juntamente à tríade tebana, sentado em um trono. Essa sala era o possível local de repouso de uma barca do rei e, portanto, requeria uma sala maior do que as outras, assim como a sala 4 voltada ao deus Sokar (MOJSOV, 1992, p. 82). Ainda a partir da primeira sala hipóstila, era possível ter acesso à santuários construídos no mesmo eixo leste-oeste do templo, paralelos a segunda sala (D), o que por si só já indicaria uma posição de prestígio, embora estes estejam severamente danificados. Sabe-se, por outro lado, que os santuários possuíam associação com a forma especial de *Âmon* cultuada no templo, *Âmon-unido-pela-eternidade*, também identificado com a figura divinizada de Ramessés III.

As salas 17, 18 e 19, acessadas através da segunda sala hipóstila (D), eram espaços dedicados ao culto de *Rê-Horakhty*, com destaque para a sala 18, semi-aberta, que possuía um altar para a veneração desta divindade associada ao sol (MOJSOV, 1992, p. 84-85). Ao sul, há uma concentração de santuários ligados a *Osíris*, como o 20, em uma versão conjunta a figura do rei, e o 24 e 25 para o culto único do deus.

À frente da terceira sala hipóstila (E), encontra-se o acesso, através de uma pequena rampa, aos santuários que armazenavam as barcas da tríade tebana, *Mut* (34), *Âmon* (F) e *Khonsu* (33), onde o santuário voltado a *Âmon*, quase quadrado e com quatro pilares e um altar de granito preparado para receber a barca do deus, dava acesso, também através de uma pequena rampa, ao derradeiro santuário, o *Santo dos Santos* de Medinet Habu (G). Esta sala estreita, posicionada transversalmente ao eixo principal do templo possuía representações mais ricas e elaboradas em baixos-relevos do que em qualquer outro lugar do complexo de culto real, geralmente gravado em baixos-relevos fundos. No interior da sala, no fim do eixo principal do templo, uma dupla falsa-porta – dedicada a *Âmon* e Ramessés III –, como as existentes nas tumbas do Vale dos Reis, permitia que o *ba* do rei morto saísse pela manhã de sua sepultura e entrasse no templo, podendo consumir as oferendas e libações dedicadas a ele

(GRANDET, 1993, p. 131). Em relação ao esquema decorativo deste último santuário principal, destacam-se excelentes trabalhos de relevo e pintura, como nas cenas danificadas que mostram Ramessés III olhando para o corpo mumiforme de Âmon, bem como a própria falsa-porta, “tão grandes quanto aquelas ao longo do eixo principal [...] originalmente pintada de amarelo dourado” (MOJSOV, 1992, p. 90). Outro relevo da sala mostra o rei sendo coroado e recebendo o sinal Heb Sed, dos eternos jubileus, de Âmon. Pela posição das iconografias, é possível que a posição central, geralmente dedicada às divindades, tenha sido trocada, com o rei em primeiro plano, indicando um possível culto à figura deificada do rei neste santuário (MOJSOV, 1992, p. 90).

Ademais, em relação ao programa decorativo de todo o complexo de Medinet Habu, O’Connor afirma que “não apenas os componentes deste programa eram concebidos como um todo integrado através de todo o templo, mas os padrões de inter-relacionamentos construídos são mais detalhados e sutis do que talvez possamos entender”, supondo, ainda que “existem pontos de junção entre o programa externo, apresentado nas paredes externas, e o programa interno, disposto nas paredes de seus pátios e através das áreas cobertas do templo” (O’CONNOR, 2012, p. 250).

Neste contexto, ao examinar o planejamento arquitetônico e decorativo do complexo de culto real de Ramessés III, nota-se um cuidado e um projeto especial do rei em relação ao pós-vida, em como ele gostaria de ser lembrado por toda a eternidade, influenciado possivelmente pelo longo e profícuo reinado de Ramessés II, de quem ele se assume herdeiro ao se manifestar enquanto terceiro ramessida, adotando boa parte de sua titulação e dedicando a este um santuário no interior de seu templo, que não necessariamente era uma cópia daquele do segundo ramessida, mas uma estrutura fortemente inspirada por toda uma tradição artística, arquitetônica e também memorialística de sua época, na qual Ramessés II e Ramessés III estão inseridos.

Era um templo dedicado à memória de Ramessés III, dedicado à forma como ele gostaria de ser lembrado pela população de sua época e de épocas posteriores. Este desejo se refletia diretamente em sua decoração, em que saltam aos olhos a diferença dos conteúdos dos relevos e inscrições entre, por exemplo, as áreas mais externas e mais internas do templo, entre as áreas que poderiam ser vistas por membros das diversas camadas da sociedade e aquelas que poderiam ser vistas apenas por olhos divinos. Retornando rapidamente às definições arquitetônicas para funcionalidades de estruturas que Rapoport propõe,

apresentadas algumas páginas antes, havíamos chegado à conclusão da impossibilidade da utilização dos elementos *não-fixos*, das pessoas que habitavam e conviviam com os espaços, para chegar a um conhecimento refinado das funções do templo. De fato, é impossível, uma vez que estamos a milênios de distância do reinado de Ramessés III. No entanto, é possível, através de uma análise mais aprofundada, supor o que as estruturas e os esquemas decorativos gostariam de transmitir às pessoas, à sociedade egípcia de seu tempo, e de épocas posteriores. Nós percebemos esta mensagem enquanto uma construção voltada à memória, em um templo memorial, como também eram conhecidos os templos egípcios do Novo Império. Uma memória que atravessa gerações ao mesmo tempo em que se mantém estruturalmente coesa, se reinventa para solidificar-se novamente. Uma memória cultural.

Assim, para nos aprofundarmos no cerne desta questão, do templo enquanto repositório e *locus* ideal para a memória, daremos prioridade à análise dos elementos mais externos do complexo de culto real de Ramessés III e de seu templo memorial – acessíveis, em teoria, a toda a sociedade -, acreditando que existia toda uma ideologia voltada à perpetuação da memória do faraó para a eternidade, que perpassa arquitetura, arte e as inscrições do complexo. Ou seja, que perpassam tempo e espaço, bem como a própria história egípcia.



#### 4. ENTRE O PRESENTE E O ETERNO: A MEMÓRIA CULTURAL NO EGITO ANTIGO

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 esta 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 longa sociedade. Rememoração e esquecimento deram um tom especial aos mais de três mil anos de durabilidade de um povo, onde a relação de vida e morte, sucessão do trono real, construção de monumentos, entre outros, carregavam em si um forte conteúdo deste duplo movimento da memória.

Neste sentido, o templo de Ramessés III em Medinet Habu não escapa a essa lógica memorialista que envolvia a sociedade egípcia antiga. Como apresentado no capítulo anterior, as estruturas axiais semelhantes ao templo de Ramessés III, no Novo Império, eram conhecidas como *templos mortuários, mansões de milhões de anos* e/ou *complexos de culto real*. No entanto, outra designação comum é a de *templos memoriais*<sup>119</sup>, ressaltando uma das características menos exploradas em trabalhos acadêmicos: a forte carga de lembrança e esquecimento cuidadosamente pensada na própria disposição arquitetônica deste recinto, bem como nos relevos e painéis que decoravam e acompanhavam o templo. Não há nada apresentado por acaso no templo de Ramessés III. Todas as estruturas e decorações buscam comunicar mensagens para o universo divino, como é de se esperar de um espaço notadamente sagrado, bem como para o âmbito humano, tendo em vista que as áreas mais externas do templo poderiam ser acessadas pela população em geral.

Há, então, no templo de Medinet Habu, alguns tipos de memória que se sobrepõem em camadas. Destas, analisaremos com maior destaque, neste capítulo e no seguinte, duas principais: a construção da imagem de Ramessés III enquanto rei e a *memória cultural* egípcia à época deste faraó, elaborada, modificada e perpetuada nos relevos e escritos de seu templo, em Medinet Habu. Lidamos, então, com dois níveis de memória. Um mais

---

<sup>119</sup> Como visto em Brancaglion (2003) e Kitchen (2012).

voltado ao indivíduo, que, embora buscasse construir uma imagem pública forte através das estratégias propagandísticas da época, teve de lidar com os desafios já abordados nos segundo capítulo deste trabalho, e uma mais geral e coletiva, que engloba a primeira em um nível mais amplo, envolvendo questões como a posição política do Egito à época, a construção da identidade egípcia e as referências a eventos ocorridos em diversos momentos do longo passado egípcio.

Assim, para tratar destas camadas de memória, adotamos como principal referencial teórico os conceitos de *memória cultural* e *memória comunicativa*, propostos por Jan e Aleida Assmann, egiptólogos alemães que desde meados da década de 1980 estão à frente de uma nova guinada dos estudos da memória, preocupados com as teorizações vazias ao redor deste conceito, que muitos arrolavam em seus trabalhos, mas poucos pensavam e problematizavam a nível prático e conceitual, como se a memória, por si mesma, se autoexplicasse e se autodesfinisse. Para Jan Assmann, “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, J., 2011, p. vii-viii). Atualmente, esta perspectiva culturalista da memória rendeu 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, perpetuando estudos nas áreas de Arqueologia e literatura comparada, bem como em outros ramos dos estudos culturais, como História, artes e política.

No entanto, antes de apresentar definições para os conceitos de *memória cultural* e *memória comunicativa*, devemos dissertar sobre o que eles não são e de onde vieram.

#### 4.1. ARS MEMORIAE E A MEMÓRIA CULTURAL

Em primeiro lugar, devemos nos voltar ao conceito de *ars memoriae*, latim para a *arte da memória*. Uma narrativa sobre o poeta grego Simônides, que vivera durante o sexto século antes de cristo, é considerada como a pedra fundadora desta antiga arte<sup>120</sup>. De acordo com Frances A. Yates (2007), Cícero, um dos grandes oradores da Roma Antiga e responsável por narrar os feitos de Simônides, chega a afirmar em seu *De oratore* que a memória seria uma das cinco partes principais da retórica, introduzindo um sistema mnemônico de lugares (*loci*) e imagens (*imagines*). A narrativa de Simônides/Cícero junta-se a obra anônima *Ad Herennium* e ao *Institutio oratoria*, de Quintiliano, como as obras que fundamentam a *ars memoriae* (YATES, 2007, p. 16), arte esta que Yates examina de perto, observando sua evolução ao longo do tempo em diversas épocas, da Antiguidade clássica à Renascença e ao nascimento do método científico no século XVII. Assim, de acordo com a autora, este tipo de arte memorial seria uma *memória artificial* que

fundamenta-se em lugares e imagens, definição básica que será seguida no transcorrer do tempo. Um *locus* é um lugar facilmente apreendido pela memória, como uma casa, um intercolúnio, um canto, um arco, etc. Imagens são formas, signos distintivos, símbolos (*formae, notae, simulacra*) daquilo que queremos nos lembrar. [...] A arte da memória é como uma escrita interior. Os que conhecem as letras do alfabeto podem escrever o que lhes é ditado e ler o que escreveram. Do mesmo modo, aqueles que aprenderam a mnemônica podem colocar em lugares específicos aquilo que ouviram e falar de memória. (YATES, 2007, p. 23).

---

<sup>120</sup> Esta narrativa conta que durante um banquete ofertado por um nobre da Tessália chamado Scopas, um antigo boxeador, o poeta Simônides de Ceos cantou um poema lírico em honra de seu anfitrião, incluindo uma passagem de louvor aos deuses Castor e Pólux. De forma jocosa e mesquinha, Scopas anunciou que somente pagaria metade do valor combinado a Simônides, uma vez que metade do poema teria sido dedicada aos deuses gêmeos. Pouco depois, o poeta fora avisado que dois jovens o aguardavam do lado de fora, com uma mensagem. Ao retirar-se do local do banquete não encontrou ninguém. No entanto, durante sua ausência o teto do palácio de Scopas desabou, matando a todos soterrados, deixando os corpos desfigurados e deformados para os parentes reconhecerem. Coube a Simônides, dotado de grande memória, recordar os lugares dos convidados à mesa, indicando a seus parentes onde estavam os corpos a serem levados para receberem os funerais adequados. (YATES, 2007, p. 17).

De acordo com Jan Assmann, Yates teria pavimentado o caminho para vários estudos no campo da memória através de sua obra *Art of Memory* (1966), embora esta possuísse pouco em comum com o que o casal Assmann pensa enquanto *memória cultural*. Para o autor, a *arte da memória* se relaciona diretamente com o indivíduo e apresenta técnicas que ajudam a formar memórias pessoais, enquanto a *memória cultural* estaria preocupada com a obrigação social e firmemente vinculada ao grupo, tendo como principal questão *o que nós não devemos esquecer?* (ASSMANN, J., 2011, p. 16). Esta pergunta resume uma das características da teoria dos Assmann, apresentando sua centralidade na questão identitária do grupo, tema este não tratado por Yates. Ainda, para Jan Assmann, a memória da cultura é universal, diferentemente da arte da memória, que foi uma invenção clássica, embora não exclusiva do ocidente. Para Assmann,

é virtualmente impossível pensar em algum grupo social em que ela (*memória cultural*) não possa ser encontrada, não importa quão fraca seja sua forma. Esse é o porquê de sua história não poder ser contada do modo em que Frances Yates lidou com a arte da memória. Somente é possível destacar algumas características genéricas que podem ser ilustradas como recurso a alguns exemplos escolhidos arbitrariamente (ASSMANN, J., 2011, p. 16).

Para Assmann, a *arte da memória* está muito mais ligada ao espaço, enquanto o tempo seria a principal característica envolvida na construção da *memória cultural*. O autor ainda vai mais além, afirmando que “o que a arte da memória é para o aprendizado, a cultura da memória é para os planos e esperanças, para a formação de uma identidade, incluindo a construção social do significado e do próprio tempo” (ASSMANN, J., 2011, p. 17). A memória cultural distancia-se, ainda, da *ars memoriae*, através da referência ao passado, uma vez que o passado torna-se presente quando nos referimos a ele. Para trazermos o passado à vida, Assmann afirma que se pressupõem duas coisas:

1. O passado, ou o elemento a ser lembrado, não pode ter desaparecido completamente, devendo existir algum tipo de documentação.
2. A documentação deve possuir alguma característica diferente do presente. (ASSMANN J., 2011, p. 18).

A primeira condição é nítida e se auto-explica e será retomada mais à frente ao definirmos os limites e condições da *memória cultural*. A segunda, de acordo com o autor, pode ser explicada através da mudança dos padrões de linguagem, uma vez que a mudança é inevitável e natural e com a transformação das línguas nos damos conta daquilo que é antigo e referência em comparação ao novo, que se baseia ou retoma seu antecessor.

De forma um pouco distinta, em obra mais recente, Aleida Assmann (2011) situa a *arte da memória*, a obra de Yates e a mnemotécnica entre as grandes influências dos novos estudos da literatura, como os conduzidos por Renate Lachmann e Anselm Haverkamp, que ao estudar a arte esquecida da lembrança, uniram a mnemotécnica e seus princípios básicos a teorias avançadas como a da intertextualidade, psicanálise e a teoria da desconstrução, dando fôlego à antiga tradição da memória retórica no seio da própria memória cultural (ASSMANN, A., 2011, p. 32).

Por outro lado, o posicionamento de Aleida Assmann é similar ao de seu marido, ao avaliar que havia necessidade de enveredar por outros caminhos no tema da memória, caminhos que buscassem o nexos entre recordação e identidade, questão que a mnemotécnica teria se eximido de abordar. Para a autora, “isso tem a ver com atos culturais da recordação, da rememoração, da eternização, da remissão, da projeção e, por último, mas não menos importante, do esquecer, sempre embutido em todos esses atos” (ASSMANN, A., 2011, p. 32-33). Ainda, indo mais além da interpretação de Jan Assmann, que vê o espaço intimamente ligado à *arte da memória*, Aleida Assmann chama de *armazenamento* o caminho até este tipo de memória, colocando sob esta alcunha “todo o procedimento mecânico que objetiva a identidade entre o depósito e a recuperação de informações” (ASSMANN, A., 2011, p. 33). Assim, *ars memoriae* é também um meio de se conservar um tipo de memória, seja em forma física, como uma carta ou um livro, seja em meios imateriais, como atesta a mnemotécnica romana, utilizando os *loci* e suas *imagines*. O armazenamento seria uma das funções especiais

da memória humana, embora não seja o núcleo nem a direção tomada pela *memória cultural*. Esta nasce na década de 1940, com suas raízes na sociologia de Maurice Halbwachs.

#### 4.2. A MEMÓRIA COLETIVA E A INFLUÊNCIA DE MAURICE HALBWACHS

O conceito de *memória cultural* claramente deve muito àquele 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, J., 2011, p. 21-22). Neste contexto, além dos quadros sociais da memória, tornam-se importantes os estudos da relação entre grupos e memórias 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, décadas à frente, daria embasamento para o conceito de *lieux de mémoire*, de Pierre Nora (ERLL, 2008, p. 8).

Em uma época em que a memória era debatida, em sua maioria, apenas em círculos acadêmicos restritos à questão encefalógica e neurológica, Halbwachs apoiou-se no conceito de consciência coletiva de Émile Durkheim, de quem era ávido leitor, para escapar do domínio dogmático de Henri Bergson<sup>121</sup> - de quem fora aluno no liceu Henri IV - que entendia a memória como algo necessariamente individual e construída pela inteligência para a comunicação com outros homens, e formular sua própria ideia de memória (JAISSON, 1999, p. 164). A principal tese do pensador francês, que chocou o meio acadêmico da época, é aquela referente ao condicionamento social da memória, que estabelece “quadros sociais (*cadres sociaux*) de referência sem os quais nenhuma memória individual pode ser formar ou se preservar” (ASSMANN, J., 2011, p. 21). Ou seja, que a memória é coletiva, formada coletivamente.

Já na introdução de sua primeira obra sobre o assunto, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), o sociólogo francês afirma que:

---

<sup>121</sup> Referimo-nos aqui a sua obra *Matière et mémoire*, de 1896.

Se olharmos um pouco mais de perto a forma como nos recordamos, nós reconheceríamos que, certamente, a maioria de nossas lembranças retornam para nós através de nossos pais, nossos amigos, ou outros homens que nos fazem lembrar. Ficamos bastante surpresos ao lermos tratados de psicologia onde é tratada a memória, que o homem é considerado como um ser isolado. Parece que, para compreender nossas operações mentais, é necessário manter o indivíduo e cortar todos os laços que o ligam a sociedade, aos seus semelhantes. No entanto, é na sociedade que, normalmente, o homem adquire suas memórias, que ele se recorda, e, como se diz, que os reconhece e os localiza. [...] Na maioria das vezes, se eu me lembro, é porque os outros me incitam a me recordar, que suas memórias vêm em auxílio da minha, a minha (memória) que se apoia na deles. Nestes caso, pelo menos, o lembrete de memórias não possui nada de misterioso. [...] É neste sentido que existirá uma memória coletiva e os quadros sociais da memória, e é nesta medida que nossos pensamentos individuais se inserem nestes quadros e participam desta memória que ela será capaz de se recordar. (HALBWACHS, 1952, p. 6).

Não é que na teoria de Halbwachs o indivíduo não tenha vez, muito pelo contrário, o indivíduo tem sim memória, mas uma formada na sua participação no processo comunicativo dos grupos em que se encontra inserido, formada coletivamente. Desta forma, Jan Assmann propõe que o conceito do teórico francês de *memória coletiva* não seja lido enquanto uma metáfora - embora este tenha cunhado expressões como *memória do grupo* e *memória da nação*, que minam e retiram, em parte, o poder e a importância do indivíduo dentro de sua teoria -, pois uma vez que o grupo não *possui* uma memória, ele contribui para determinar e formar os quadros de referência para os membros que dele participam (ASSMANN, J., 2011, p. 22). Assim, embora Halbwachs nunca tenha chegado a se utilizar deste exemplo, se uma pessoa crescer em completo isolamento, sem contato algum com cultura, de qualquer tipo, ou participando de quaisquer grupos que sejam, ela não teria memória, uma vez que ela não saberia o que deveria recordar e o que deveria esquecer, comprovando que a nossa memória se forma através de um processo de socialização. Desta forma, “não há memória sem a percepção de que ela já está condicionada pelos quadros sociais de atenção e interpretação” (ASSMANN, J., 2011, p. 22).

Neste sentido, de acordo com a *memória coletiva* de Halbwachs, nós apenas nos lembramos do que comunicamos e do que podemos encontrar em nossos quadros de referência. Para o indivíduo, a memória é um conjunto que existe de acordo com a



participação na criação e manutenção das memórias distintas do grupo<sup>122</sup>. Da perspectiva do grupo, a memória é um conhecimento que é distribuído e internalizado por cada membro. De acordo com Assmann, as memórias formam um sistema independente, “cujos elementos tanto determinam e suportam uns aos outros, seja no nível individual, seja no grupo. É por isto que é tão importante, para Halbwachs, distinguir entre o indivíduo e o coletivo, embora o primeiro seja sempre parte do segundo.” (ASSMANN, J., 2011, p. 23).

Para Aleida Assmann, a análise de Halbwachs não seguiu os passos de uma análise culturalista, tendo como interesse maior e ponto de partida o seguinte questionamento: *o que mantém as pessoas unidas em grupos?* Assim, o autor teria se deparado com o “significado agregador das lembranças em comum, como importante elemento de coesão” (ASSMANN, A., 2011, p. 144). Deste interesse principal, Halbwachs teria derivado a noção de uma *memória do grupo*, embora as lembranças não existam somente nele: o grupo tornaria estáveis as múltiplas lembranças, agregando-as em um sentido comum, quase identitário. Identidade, na realidade, que é um termo que o autor raramente usa, embora esteja onipresente em todo o seu trabalho, deixando pistas de que existe um laço comum entre a memória e esse conceito. Para Aleida Assmann, a investigação da *memória coletiva* do sociólogo francês resultou no seguinte:

a estabilidade da memória coletiva está vinculada de maneira direta à composição e subsistência do grupo. Se o grupo se dissolve, os indivíduos perdem em sua memória a parte de lembranças que os fazia assegurar-se e identificarem-se como grupo. Mas também, a alteração de um contexto político pode levar ao apagamento de determinadas lembranças, já que estas, segundo Halbwachs, não tem uma força imanente de permanência e carecem essencialmente da interação e atestação sociais (ASSMANN, A., 2011, p. 144).

---

<sup>122</sup> Ou grupos, uma vez que um mesmo indivíduo pode participar de diversos grupos simultaneamente e partilhar dos quadros referenciais da memória de cada um deles, a exemplo: a igreja que frequenta, o bairro em que vive, a escola em que foi aluno, a própria família, etc.

Neste sentido, Jan Assmann, afirma que a teoria de Halbwachs possui uma grande vantagem sobre as outras que abordam o mesmo tema, pois explica, ao mesmo tempo, o duplo movimento da memória, a lembrança e o esquecimento. Para o teórico alemão, “se pessoas – e sociedades – são capazes de se lembrarem do que pode ser reconstruído como um passado dentro dos quadros referenciais de seu próprio presente, então eles irão esquecer coisas que não mais constituem um quadro referencial” (ASSMANN, J., 2011, p. 22-23). Assim, é através da comunicação e da vivência que a memória existe. Se os quadros referenciais de um dado grupo ou realidade comunicada desaparecem, a consequência primária é o esquecimento. Sobre esta temática, Halbwachs afirma que:

Nós podemos recordar apenas sob a condição de recuperar a posição de eventos passados que nos interessam dos quadros da memória coletiva. Uma lembrança é mais rica quando reaparece na junção de um grande número desses quadros, em que, na verdade, se cruzam e se sobrepõem, em parte. Esquecimento é explicado pelo desaparecimento desses quadros ou de parte deles, seja porque nossa atenção não é mais capaz de focá-los ou porque ela está focada em outro lugar. Mas o esquecimento, ou a deformação de certas lembranças, é também explicado pelo fato de que esses quadros mudam de tempos em tempos. Dependendo das circunstâncias e da época, a sociedade representa o passado para si mesma em diferentes formas: ela modifica suas convenções. Quando todos os seus membros aceitam essas convenções, eles flexionam suas lembranças na mesma direção em que a memória coletiva evolui. (HALBWACHS, 1992, p. 172).

Para Jan Assmann, quando um grupo passa por uma mudança radical e toma conhecimento disto, ele pode deixar de ser um grupo e dar lugar a outra coletividade, mas como todos os grupos buscam durabilidade e longevidade, estes buscam bloquear as mudanças. De todo modo, o grupo social que forma uma memória coletiva preserva seu passado por meio de dois fatores: a peculiaridade e a durabilidade. O primeiro deles, uma característica claramente identitária, serve para formar uma imagem de si internamente que o grupo enfatiza externamente, permitindo uma consciência de identidade ao longo do tempo, que relembra fatos selecionados através de “paralelismos, similaridades e continuidades”. (ASSMANN, J. 2011, p. 26).

Apesar de todo esse embasamento, não devemos tratar Halbwachs como um teórico isolado de seu tempo. Muito pelo contrário, o início da década de XX é marcado pela mudança de enfoque do indivíduo para o coletivo. Prova disso é, além da clara influência do pensamento de Durkheim – de quem fora admirador e considerado discípulo -, o debate realizado pelo sociólogo francês com Marc Bloch e Lucien Febvre, fundadores da revista *Annales d'histoire économique et sociales*. Tendo conhecido os dois após a Primeira Guerra Mundial, na Universidade de Estrasburgo, onde ocupava a cadeira de Pedagogia e Sociologia, Halbwachs logo interessou à dupla de historiadores, tornando-se um dos membros do corpo editorial da revista que eles fundariam em 1929.

Um ano antes de *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Marc Bloch lança a obra divisora de águas *Les Rois Thaumaturges*. O livro em questão dá condições para a História pensar e produzir a partir de *ideias coletivas e representações coletivas*, conceitos abordados neste trabalho de Bloch. A nova História promovida por Bloch e Febvre, ecoava, ainda, por uma visão além da comum história política de reis e datas da época, abrindo o leque de possibilidades para abordagens sociais e econômicas, bem como o uso do conceito da utensilagem mental (*outillage mental*), um “sistema de crenças e emoções coletivas com que as pessoas no passado entendiam e davam sentido a seu mundo” (CONFINO, 2008, p. 77). Este conceito próximo daquele de quadros referenciais da memória, demonstra que a coletividade ganhava importância e destaca dentro das humanidades, com uma abordagem que pensava no grupo antes de pensar no indivíduo, que dava maior atenção às mentalidades coletivas.

Apenas um ano depois, em 1925, após a primeira obra de Halbwachs ser publicada, o debate acerca do coletivo se torna generalizado quando Marc Bloch faz uma crítica positiva à obra de Halbwachs lançada naquele ano, passando a utilizar o conceito de memória coletiva proposto pelo sociólogo francês (CONFINO, 2008, p.78). De acordo com Bloch:

o historiador da nobreza, se ele vier a existir, não deve deixar de ler M. Halbwachs e se beneficiar muito com esta leitura. É através de intercâmbios intelectuais desse tipo que nós podemos esperar ver progredir as ciências do homem. Não haveria um perigo maior do que um encosuramento dogmático que levaria os “sociólogos” e os “historiadores” a se ignorarem ou se

desprezarem reciprocamente. É por isto que espero que tenha feito um trabalho útil ao assinalar e discutir este livro extraordinário. Independentemente do seu âmbito de aplicação propriamente filosófico, ao qual eu, obviamente, não sou capaz de fazer justiça, independentemente mesmo de todos os tipos de observações penetrantes, ele nos faz um serviço valioso melhor que o de um historiador, demasiadas vezes doente, pelas necessidades do ofício, nas pequenas tarefas da erudição, ao qual não é possível estimar o seu verdadeiro valor: ele nos obriga a refletir sobre as condições do desenvolvimento histórico da humanidade: então, o que seria esse desenvolvimento sem a “memória coletiva”? (BLOCH, 1925, p. 82).

Embora este contexto de trocas disciplinares seja à primeira vista o caminho lógico, pelo qual a história das mentalidades dá seus primeiros passos em um debate rico e claramente proveitoso, resultado do desencastelamento da História, como percebido nestes diálogos entre Sociologia e História, durante muito tempo o trabalho de Halbwachs foi deixado de lado pelos historiadores, que não conseguiam separar sua concepção de história e passado de suas teorias sociais da memória. De acordo com Assmann, que soube separar as duas coisas desde o princípio, afirmando não caminhar com o sociólogo francês por esta trilha, Halbwachs vê a história com forte teor positivista e com tendências universalizantes, ideais dos quais há muito os historiadores vem tentando se desvencilhar. Para Halbwachs, “a história não é memória, porque não há algo como uma memória universal – apenas uma coletiva, específica do grupo e fixada nas identidades” (ASSMANN, J., 2011, p. 29).

Ainda neste sentido, para o teórico francês “os fatos trabalhados pelos historiadores são meras abstrações que não significam nada para ninguém, não são lembradas por ninguém e são despidas de todas as referências à identidade e a memória” (ASSMANN, J., 2011, p. 30), sendo também, memória e História elementos sequenciados, uma vez que “o momento em que o passado não mais é recordado, ou seja, vivido, é o momento em que a história começa” (ASSMANN, J., 2011, p. 30). Outro ponto que Assmann não concorda e busca se distanciar do teórico francês é o que diz respeito à tradição, vista por este último como uma forma distorcida da memória. Em relação a esta última questão, o pensador alemão afirma que a relação entre memória e tradição é tão flexível e próxima que não podem haver rígidas distinções conceituais, caminhando, assim, para uma nova terminologia de memória que abordaremos a seguir. Já em relação ao conceito de passado herdado de Halbwachs e reverberado em sua *memória cultural*, Assmann afirma ter adotado uma vertente sócio-construtivista, que o vê como uma construção social cujo cerne nasce dos quadros de

referência de cada presente particular, vendo o passado não como um “crescimento natural, mas uma criação cultural” (ASSMANN, J., 2011, p. 33).

### 4.3. A MEMÓRIA ICÔNICA E OS LIEUX DE MÉMOIRE

Ainda neste contexto de influências, outra que podemos apontar durante o mesmo contexto de diálogos interdisciplinares e metodológicos é do historiador da arte alemão Aby Warburg, que com seu projeto *Mnemosyne* – termo grego para a titânida Memória, mãe das nove musas, entre elas a própria Clio, musa da História –, inacabado devido a sua morte em 1929, elaborou o termo *memória social* (*soziales Gedächtnis*), 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* (*Bildgedächtnis*), “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).

De acordo com Alan Confino (2006), especialista em memória e história cultural, Warburg usou, mas nunca desenvolveu sistematicamente, o conceito de *memória social*. Seu trabalho estava focado na transmissão e influência de motivos e simbologias antigas na cultura ocidental, em um projeto que chamou de *pós-vida da antiguidade clássica*, teorizando que “todos os produtos humanos [...] e trabalho artístico em particular, são expressões da memória humana transmitida através de símbolos de tempos antigos” (CONFINO, 2006, p. 266). Preocupado com a força memorativa das imagens, Warburg passou a se perguntar sobre as condições de surgimento e transmissão destas, pensando uma teoria da “imagem como *médium* da memória” (ASSMANN, A., 2011, p. 243). Para o historiador da arte alemão, na introdução de sua *Mnemosyne*:

De uma forma peculiar, a recordação, tanto coletiva e individual, vem assistir o artista oscilando entre a forma matemática e religiosa de ver o mundo. Embora ela não crie um espaço intelectual inqualificável, ela, de toda maneira, fortalece a tendência seja de contemplação tranquila ou de devoção orgiástica, que compreende os polos psicológicos extremos do comportamento. Ela estabelece o último legado da memória, embora não como parte de uma tendência primariamente protetiva. Ao contrário, a força total da personalidade religiosa passional e temerosa, sob os domínios do mistério da fé, intervém na formação do estilo artístico, tanto quanto, reciprocamente, a ciência, com sua prática de gravação, preserva e passa

adiante a estrutura rítmica onde os monstros da imaginação guiam a vida de alguém e determinam o futuro. (WARBURG, 2009, p. 277).

Neste sentido, de acordo com Aleida Assmann, Warburg entendia que as imagens eram as *mídias* paradigmáticas da memória, afirmando que existiam fórmulas visuais, como a da figura da ninfa em movimento encoberta pelo véu, que “a cada recorrência, ativavam também o potencial de afecção originalmente embutido nessa figura” (ASSMANN, A., 2011, p. 243-244), e que com a “repetição de uma fórmula imagética evocava-se mais, portanto, que um determinado motivo; a força impregnante das imagens continha sua reativação energética” (ASSMANN, A., 2011, p. 244). Por este motivo, Warburg chamava os símbolos de *fórmulas de páthos* e ele fora um dos primeiros a tratar as imagens, fontes iconográficas e documentos históricos, enquanto portadoras da memória, inovando, diferentemente de Halbwachs, também, na metodologia em que utilizava para estudar algo tão difuso e complexo quanto à memória.

Após mais de meio século, durante a década de 1980, o trabalho do historiador francês Pierre Nora, sucessor na escola francesa dos *Annales*, foi o precursor da retomada dos estudos de memória (CONFINO, 2008, p. 77). Mais precisamente, entre 1984 e 1992, Nora publica os três volumes de uma grandiosa coleção intitulada *Les Lieux de mémoire*, onde o autor busca inventariar os lugares e objetos em que está encarnada a memória nacional da França. Torna-se necessário fazer este inventário dos sítios onde esta está encarnada, pois, “através da força de vontade humana e dos séculos de trabalho, esses espaços se tornaram símbolos poderosos: celebrações, emblemas, monumentos e comemorações, mas também discursos, arquivos, dicionários e museus” (DEN BOER, 2008, p. 21). Para tanto, Nora se propõe a fazer uma “exploração seletiva e erudita dos pontos de cristalização da nossa herança nacional (a francesa), por meio de um inventário dos principais *lieux*, utilizando esta palavra em todas as suas acepções” (NORA, 1998, p. 17). Assim, segundo o historiador francês,

os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. [...] Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos [...] (NORA, 1993, p. 12-13).

Os *lieux de mémoire* são criados, inventados e remodelados para se inserirem no estado nação, como parte da identidade política da nação francesa, ajudando a compor a utensilagem mental (*ouillage mental*) dessa sociedade (DEN BOER, 2008, p. 21). Para o pesquisador francês, construir esta noção perpassa a necessidade de compor uma categoria de inteligibilidade da história contemporânea, ao pensar a mesma não somente em termos conceituais, mas como uma “história do tipo simbólica, que responderia mais do que a história clássica às necessidades científicas e cívicas do nosso tempo” (NORA, 1998, p. 19). Outrossim, o objetivo dos *lieux de mémoire* privilegia a dimensão historiográfica, uma vez que põe em destaque a “construção de uma representação e a formação de um objeto histórico no tempo” (NORA, 1998, p. 22).

No entanto, a abordagem do conceito de memória de Nora é um tanto quanto aguda, pois o mesmo afirma que “fala-se tanto de memória porque ela já não existe mais” (NORA, 1993, p. 7) e que “há locais de memória porque não há mais meios de memória” (NORA, 1993, p. 7), dando base para diversas interpretações. De acordo com Aleida Assmann, esta visão de memória segue a lógica segundo a qual um fenômeno já precisa estar perdido, para só então se instalar em definitivo na consciência (ASSMANN, A., 2011, p. 15), muito parecido com a visão de Halbwachs sobre memória e história, mencionada anteriormente, que “o momento em que o passado não mais é recordado, ou seja, vivido, é o momento em que a história começa” (ASSMANN, J., 2011, p. 30). Assim, em uma distinção entre memória e história, Nora teoriza:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da



lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. [...] A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (NORA, 1993, p. 9).

Neste contexto de aparente embate entre recordação e história, em uma conversa registrada por Aleida Assmann em 26 de dezembro de 1994, o historiador polonês Krzysztof Pomian, que participou desde o início do projeto dos *lieux* com Nora, afirmou que para o especialista francês não existe essa dicotomização, mas um “movimento sobre o terreno da historiografia científica” (ASSMANN, A., 2011, p. 157). Assim, Pomian argumenta que a corrosão dos fundamentos da recordação pela ciência histórica tem ligação direta com a escola dos *Annales* à época de Fernand Braudel, que teria estudado a história sem qualquer relação com a memória, pelas costas dos envolvidos. O resultado teria sido uma narrativa altamente especializada que teria afastado os leigos da discussão, e que a história teria desaparecido da consciência da população, banida dos currículos escolares e planos de ensino (ASSMANN, A, 2011, p. 157). Neste exato ponto teria emergido o trabalho de Nora, levando a história novamente à consciência, à memória das pessoas, passando a se interessar por símbolos e monumentos em que a história se fizesse presente e atuante na consciência da população. Esta iniciativa conduz a historiografia francesa a pensar, como o historiador francês Jacques Revel, que no último quarto do século XX houvera uma multiplicação e transformação da produção da memória, o que o autor chama de “novo regime da memória” (REVEL, 2009, p. 251), ampliado e levado ao limite por Pierre Nora, capaz de engajar cento e trinta de seus colegas no empreendimento dos *lieux*, vindo a “romper brutalmente com uma tradição muito antiga e talvez a única da história nacional – a da história da França” (REVEL, 2009, p. 253).

Todavia, notamos neste último excerto como Nora retoma as ideias de Halbwachs e, possivelmente, de Warburg, sendo influenciado por ambos. De Halbwachs, a quem menciona diretamente, o historiador francês utiliza seu conceito de *memória coletiva*, a ideia de uma História universal e universalizante e uma visão desta ciência que compreende que o tempo em que ela coloca suas reflexões é abstrato, e que ela trabalha com o tempo da duração artificial (*durée artificielle*), que não é experienciado ou lembrado por nenhum grupo como uma duração (ASSMANN, J., 2011, p. 30). Ainda, para Halbwachs, de modo similar a Nora, “para a História o real passado é aquele que não é mais incorporado nos pensamentos dos grupos existentes” (ASSMANN, J. *apud* HALBWACHS, 2011, p. 30). De Warburg, do qual provavelmente foi leitor, Nora admite a presença de memória no que ele chama de concreto, em objetos, imagens e lugares, por exemplo. Isso, de acordo com Jan Assmann, é um dos aspectos centrais da teoria da *memória social* de Aby Warburg, que permite transgredir as barreiras do objeto-memória, ao admitir que este tipo de documento, de fonte histórica, aproxima o passado do presente em um sentido que ultrapassa a sua própria função prática (ASSMANN, J., 2011, p. 7).

Ainda sobre seu entendimento de memória, Aleida Assmann enxerga em Nora uma compreensão de memória muito mais voltada à tradição cultural e a uma *memória formativa*, distante da *memória de aprendizagem* associada à mnemotécnica anteriormente tratada. E, para a autora, é justamente através da primeira que um indivíduo se vincula a uma nação ou região específica (ASSMANN, A., 2011, p. 17). Da mesma forma, para a teórica alemã, 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).

Assim, se retornássemos ao questionamento apresentado anteriormente sobre *o que não devemos esquecer?*, baseados em Nora podemos argumentar que, se esta questão estiver integrada e for central à identidade do(s) grupo(s) e sua autoimagem, podemos tratar de uma memória de comunidades, ou seja, memórias que formam comunidades (ASSMANN, J., 2011, p. 16).

#### 4.4. ENTRE A MEMÓRIA COMUNICATIVA E A MEMÓRIA CULTURAL

Em 1992 o egiptólogo alemão Jan Assmann publica a obra *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*<sup>123</sup>, fruto de pesquisas feitas, durante meados da década de oitenta, com sua esposa, teórica dos estudos literários e também egiptóloga, Aleida Assmann, no Wissenschaftskolleg<sup>124</sup>, em Berlin e no instituto de estudos de egiptologia que leva o nome do alemão, na Universidade de Heidelberg. São nestes espaços de diálogo e reflexão que o casal deixa suas respectivas áreas acadêmicas de conforto para embarcar nos estudos culturais comparativos. O tema da *memória cultural*, por sua vez, surgiu em um grupo de estudos do Wissenschaftskolleg sobre Arqueologia e comunicação literária, em tópicos sobre História e Memória (1983), Cânone e Censura (1987) e Sabedoria (1991), que serviram de fagulha inicial para a ampliação dos horizontes teóricos em uma série de conferências e palestras ministradas pelo casal, durante o período (ASSMANN, J., 2011, p. viii).

Após o aborto de um rascunho, considerado introdutório, com mais de 150 páginas sobre a teoria da *memória cultural*, Jan e Aleida Assmann passam a trabalhar em obras distintas, mas utilizando o mesmo arcabouço conceitual. O primeiro focou-se nas definições do conceito, seus limites e influências, bem como em uma primeira aplicação destes direcionamentos em alguns estudos de caso voltados às sociedades antigas, como o Egito Antigo, Israel e a Grécia. Já sua esposa, tomou como enfoque as formas e funções da memória cultural, da Antiguidade à pós-modernidade, publicando alguns anos mais tarde sua principal obra, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (1999)<sup>125</sup>. Com estes dois trabalhos, o campo dos novos estudos da memória começa a se firmar e, após duas décadas, tem por núcleo central as produções alemãs de diversos pesquisadores, capitaneadas pelo Instituto Egiptológico Jan Assmann, um centro de gravidade interdisciplinar para os estudos da memória (HARTH, 2008, p. 88).

---

<sup>123</sup> Traduzido para o inglês, em 2011, pela editora Cambridge University Press como *Cultural Memory and Early Civilization: writing, remembrance, and political imagination*.

<sup>124</sup> Trata-se de um instituto interdisciplinar de estudos avançados, fundado em 1981, que financia e suporta pesquisas de ciências sociais e naturais.

<sup>125</sup> *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*, tradução pela Editora Unicamp, em 2011.

Neste contexto, o casal Assmann toma como ponto de partida as contribuições, limitações e lacunas dos trabalhos anteriores, com destaque para os três autores apresentados anteriormente. De Halbwachs, eles adotam a memória enquanto algo coletivo, formada a partir de quadros de referência e partilhada por um grupo/comunidade que transmite a seus membros um sentido de identidade, de cultura, através da comunicação. De Warburg, a inspiração maior veio da metodologia empregada pelo historiador da arte, que utilizou um tipo de documentação, neste caso uma seriação de imagens, para atestar a existência de um tipo de memória social, a sua *memória icônica*. E de Nora veio à noção da memória que habita e compõe diversos lugares e objetos e carregam em si também um sentido identitário e social, *os lieux de mémoire* que, situados no meio do debate entre memória e história (ERLL, 2008, p. 6), deram pistas, assim como Warburg fez décadas antes, dos campos objetivos em que podemos encontrar este tipo de memória.

No entanto, embora os autores assumam de forma clara e transparente estes posicionamentos em relação às origens e fundamentações dos conceitos, há um limite até onde eles podem seguir. No caso de Halbwachs, sua *memória coletiva*, embora inovadora, manteve-se longe das esferas das tradições, transmissões e transferências, abordadas, por sua vez, pela *memória cultural* dos Assmanns, que incluíram a esfera cultural em suas análises. Desta forma, preservando o esforço teórico de Halbwachs, os teóricos alemães dividiram o que eles entendiam por memória em *memória comunicativa* e *memória cultural*, distinguindo-as como dois modos diferentes de rememorar (ASSMANN, J., 2008, p. 110).

Em um dos primeiros textos em que esboça as definições de seu conceito de memória, Jan Assmann afirma que a *memória comunicativa* inclui as variações da *memória coletiva* de Halbwachs, se baseando exclusivamente nas comunicações do dia a dia, sendo, também, aquela que constitui o material primário básico da pesquisa de história oral (ASSMANN, J., 1995, p. 126). Para este autor, esse tipo de memória, que possui um alto grau de informalidade e desorganização, é formada e estabelecida pelo ato de comunicar, que permite a cada indivíduo compor uma memória que, de acordo com Halbwachs, é socialmente mediada e relaciona-se sempre com o grupo. Assim, a existência desta memória individual se dá durante a comunicação com os outros, *outros* que, desta forma, compõem grupos que se concebem enquanto unidades formadas através de uma imagem comum de seu passado (ASSMANN, J., 1995, p. 127). Um indivíduo pode fazer parte, neste raciocínio, de diversos

grupos simultaneamente – grupos religiosos, vizinhança, trabalho, amigos, etc. -, partilhando um conjunto de memórias normativas e formativas com estes grupos.

Como uma memória que depende essencialmente da comunicação para se perpetuar, a *memória comunicativa* depende, então, de pessoas, agentes difusores, para encarnarem este tipo de papel e não requer, necessariamente, algum tipo de institucionalização para sua preservação e continuidade. Assim, o caráter institucional da memória tanto não se aplica para a *memória coletiva* quanto para o que se constituiu enquanto *memória comunicativa*, derivada dessa primeira. Para Jan Assmann, a

memória comunicativa é não-institucional; não é apoiada por nenhuma instituição de aprendizado, transmissão e interpretação; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada e estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela vive em interações e comunicações do dia a dia e, por esta razão, possui uma limitação temporal [...] (ASSMANN, J., 2008, p. 111).

Essa limitação temporal que o teórico alemão menciona se deve principalmente à forma de propagação e armazenamento deste tipo de memória, pois uma vez que, com a passagem do tempo, as gerações envolvidas com ela, ou seus transmissores, morrem, a memória decai dos quadros de referência do grupo, dando lugar a outras mais novas. Baseando-se em estudos da *história oral*, *história do dia a dia* e *história vista por baixo*, Assmann afirma que, mesmo em sociedades letradas, a memória viva, base da *memória comunicativa*, não se estende além de oitenta anos (ASSMANN, J., 2011, p. 37). Esse limite postulado de oitenta anos, que pode se estender a um máximo de cem anos, compreende, em média, o intervalo entre três ou quatro gerações, ou o *saeculum*, para os antigos romanos<sup>126</sup>. Esse horizonte temporal pode mudar de acordo com o passar do tempo, uma vez que a *memória comunicativa* não se fixa no passado, ou com o passar do tempo. Esta fixação, por

---

<sup>126</sup> De acordo com Jan Assmann, os antigos romanos se referiam ao *saeculum* quando tratavam de um ponto final onde o último membro de uma geração, transmissor de memórias e tradições, morria (ASSMANN, J., 2011, p. 36).

sua vez, só ocorre através de uma formação cultural, fora do ciclo informal da memória do dia a dia (ASSMANN, J., 1995, p. 127). Neste contexto, devemos levar em conta a existência no seio desta memória dos elementos básicos que a compõe, como os quadros de referência, os gêneros comunicativos e as tradições de comunicação, bem como os laços de afetividade que unem grupos, famílias e gerações. Modificar qualquer um destes elementos pode propiciar consequências como o esquecimento e perda da durabilidade, já frágil de acordo com sua própria natureza, uma vez que esta depende dos laços sociais e, principalmente, dos quadros de referência instaurados nos grupos.

Ainda tratando do horizonte temporal adotado pelos Assmanns, percebe-se uma forte influência do antropólogo e historiador Jan Vansina, principalmente no que diz respeito a seu conceito de *brecha flutuante*<sup>127</sup>, apresentado em sua obra *Oral Tradition as History* (1985). Sobre este, Vansina afirma:

Relatos de origem, relatos de grupo e relatos pessoais são todas manifestações diferentes do mesmo processo em diferentes estágios. Quando todo o corpo desses registros são analisados em conjunto, aparecem um conjunto de três camadas. Para tempos recentes, há bastante informação que afunila na medida em que retrocedemos no passado. Para períodos anteriores, encontramos ou hiato ou alguns poucos nomes, fornecidos com alguma hesitação. Há uma brecha nos registros, que eu irei chamar de *brecha flutuante*. Para períodos ainda mais recuados encontramos novamente uma riqueza de informações, lidando com tradições de origem. A brecha não é geralmente muito evidente para pessoas envolvidas com a comunidade, mas é costumeiramente inequívoco para os pesquisadores. Às vezes, especialmente em genealogias, o passado recente e as origens coexistem em sucessão em uma única geração. [...] A brecha é melhor explicada pela referência a capacidade de diferentes estruturas sociais reconhecerem o tempo. [...] Consciência histórica funciona em apenas dois registros: tempos de origem e tempos recentes. Porque o limite que se alcança no reconhecimento do tempo se move com a passagem das gerações, eu chamei esta brecha de uma *brecha flutuante*. Para o Tio (Congo), 1880 d.C., o limite fica em torno de 1880, enquanto em 1960 ele se moveu para 1880 (VANSINA, 1985, p. 23-24).

---

<sup>127</sup> Do original, *floating gap*.

Vansina, que dedicou grande estudo às sociedades não-letradas da África, identificou, assim, uma estrutura tripla complexa. O passado recente mencionado, baseado em interações comunicativas, recua enquanto o tempo avança em direção a um segundo plano. Assim, quanto mais recuamos no tempo rumo ao passado, mais vagas e escassas são as informações, que não alcançam mais do que três ou quatro gerações. Quanto a um passado mais recuado, sabe-se pouco e o conhecimento é produzido com hesitação, conforme a *brecha flutuante* de Vansina. Recuando ainda mais, têm-se informações e tradições voltadas a mitos e relatos de origem do mundo e histórias fundacionais do grupo. Estas informações, por sua vez, não são repassadas através das comunicações do dia a dia, mas formalizadas e institucionalizadas, existindo em formas de “narrativas, sons, danças, rituais, máscaras e símbolos” (ASSMANN, J., 2008, p. 112), propagadas por especialistas como “narradores, bardos, artesãos de máscaras e outros, organizados em guildas e submetidos a longos períodos de iniciação, instrução e exame” (ASSMANN, J., 2008, p. 112.). Estes elementos, acrescidos da esfera comemorativa<sup>128</sup> que, para Jan Assmann, é responsável pela atualização dos membros do grupo, formam a base do que o autor considera enquanto *memória cultural*.

Por outro lado, a mencionada *brecha flutuante* de Vansina, não é nada mais do que uma fase de transição entre a *memória comunicativa* e a *memória cultural*, uma vez que quando nos movemos do contexto de comunicação diária para o da cultura objetivada, quase tudo se modifica. Halbwachs, por exemplo, não acompanhou em seus trabalhos esta mudança<sup>129</sup>, mas provavelmente teria seguido a lógica de que a memória transformar-se-ia em história, uma vez cristalizada e perdidas as referências contemporâneas ao grupo (ASSMANN, J., 1995, p. 128). No entanto, como entendemos, com o passar do tempo a *memória comunicativa* passa a se cristalizar e se objetivar culturalmente, fortalecendo a

---

<sup>128</sup> Em *How societies remember* (1989), o antropólogo britânico Paul Connerton, já havia tratado da influência da memória coletiva de longa duração nas memórias dos indivíduos, ao levantar a importância da atividade comemorativa, uma preocupação também de Jan Assmann (2011), enquanto o meio que, através de performances, como rituais e cerimônias, serve para propagar este tipo de recordação entre os grupos que não possuem a prática da escrita. De acordo com o autor, “quando as recordações são tratadas mais como culturais do que como atividades individuais, tende-se a ver estas como memórias de uma tradição cultural [...] pensada como algo que é escrita” (CONNERTON, 1996, p. 4). Para Assmann, mesmo em sociedades puramente orais, ou nas quais a oralidade é mais proeminente que os sistemas de notação, a *memória cultural* coincide quase que inteiramente com os sentidos que estão circulando no interior do grupo, vivos através de atividades comunicativas, como os rituais, por exemplo. No entanto, para o teórico alemão, em relação à *memória cultural*, “é apenas através da escrita que essa área externa da comunicação é capaz de assumir uma existência própria mais complexa e independente” (ASSMANN, J., 2011, p. 8).

<sup>129</sup> Devido a sua morte precoce, em um campo de concentração alemão em 1945, Halbwachs não chegou a concluir seu tratamento ao conceito de memória que desenvolvia. De acordo com Assmann, seu último livro publicado, sobre a topografia lendária da terra santa, não deve ser visto como a última obra que escreveria sobre o tema, se tivesse sobrevivido ao cativo germânico. (ASSMANN, J., 2011, p. 32).

ligação entre identidade e grupo, do qual passa a derivar impulsos normativos e formativos advindos desta objetivação (ASSMANN, J., 1995, p. 128).

Nesse contexto, assim como a *memória comunicativa* é delineada e delimitada pela sua proximidade com os eventos e lembranças do dia a dia, a *memória cultural* define-se por sua distância a esse contexto diário, sendo este seu horizonte temporal. A *memória cultural* possui pontos fixos, ancoragens no tempo, o que não condiciona mudanças neste horizonte. Estes pontos fixos são “eventos fatídicos do passado, cuja memória é mantida através de formações culturais (textos, ritos, monumentos) e comunicação institucional (recitação, prática, observação)” (ASSMANN, J., 1995, p. 128-129). Desta forma, a *memória cultural* enquanto conceito dos Assmanns,

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, liturgias, etc.), para construir padrões de auto-interpretação legitimados pelo passado. (HARTH, 2008, p. 91).

A *memória cultural* é, desta maneira, a externalização e objetivação da memória, que, embora individual e comunicativa, é formada culturalmente por quadros de referências, deixando-a evidente em “símbolos, como textos, imagens, rituais, marcos territoriais e outros ‘*lieux de mémoire*’” (ASSMANN, J., 2010a, p. 122).

Embora a delimitação teórica seja suficientemente direta, podemos nos questionar: mas por que esta memória é cultural e não social, como pretendia Halbwachs?

Para Astrid Erll (2008), especialista em literatura e cultura que analisa a teoria dos Assmanns, a escolha destes para o conceito de cultura deve-se ao distanciamento da noção voltada ao social de Halbwachs e a afinidade com aquela de cultura com raízes na tradição germânica do estudo das culturas - *Kulturwissenschaft* – e a antropologia geertziana, onde a cultura é definida como o modo de vida específico de uma comunidade, dentro de suas



próprias teias de significado (ERLL, 2008, p. 4). Indo ainda mais além, Erll afirma que cultura pode ser vista a partir de bases semióticas e antropológicas enquanto padrões tridimensionais, compreendendo o social (pessoas, relações sociais, instituições), o material (artefatos e *mídias*) e os aspectos mentais (mentalidades, modos de pensar), sendo a cultura da *memória cultural* como um guarda-chuva que admite e absorve diversos sentidos para a memória, como o social, o midiático, o mental e o cognitivo, com limites maleáveis, facilmente transpostos (ERLL, 2008, p. 4). Para Aleida Assmann, a cultura pode ser definida como a memória de uma sociedade que não é transmitida geneticamente, mas por símbolos externos. Através desta, cria-se padrões temporais que transcendem o indivíduo, ao relacionar passado, presente e futuro. Para a teórica alemã, as culturas elaboram um contrato entre aqueles que vivem, os mortos e os que ainda não nasceram, e assim “eles não precisam começar novamente a cada geração, porque eles estão sobre os ombros de gigantes cujo conhecimento eles podem usar novamente e interpretar” (ASSMANN, A., 2008, p. 97).

Por sua vez, ao tratar do termo *memória cultural* Jan Assmann afirma que “ela é cultural porque pode apenas ser realizada institucionalmente e artificialmente, e é memória porque em relação à comunicação social, ela funciona exatamente como uma memória individual em relação à consciência” (ASSMANN, J., 2011, p. 9). Por outro lado, outros especialistas propuseram o termo *tradição cultural*, mas o teórico alemão acredita que embora extremamente próximas, a opção pela tradição deixaria de fora questões relevantes como a recepção, a ponte sobre a *brecha flutuante* e aspectos negativos como o esquecimento e a supressão, melhor abordados por uma análise de memória (ASSMANN, J., 2011, p. 20).

De toda forma, a *memória cultural* adentra nas grandes esferas das tradições, transmissões e transferências, cujo conceito de Halbwachs se manteve distante, em grande medida (ASSMANN J., 2008, p. 110), além de uma melhor delimitação da conexão entre memória e identidade. Assim, a cristalização – e objetivação – da *memória comunicativa* no tempo, que constitui a *memória cultural*, possui forte 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” (ASSMANN, J., 2008, p. 113). Este conhecimento a que se refere o teórico alemão é aquele voltado ao passado, como uma consciência histórica que se transforma em memória, ao ser exposta a uma longa temporalidade.

Ainda tratando da relação entre identidade e memória, Jan Assmann contextualiza a definição de Benedict Anderson de *comunidades imaginadas*, que implica que existem comunidades que não são imaginadas, mas baseadas em algum outro tipo de realidade, como as realidades rígidas da família, do clã, das tribos, etc. Para o teórico alemão, todas as identidades coletivas são imaginadas ao dividir uma consciência comum, uma ideia de descendência partilhada. Assim, “identidade, em todos os níveis, da pessoa individual a grandes grupos, como nações e comunidades religiosas, é um produto da imaginação e da representação mental” (ASSMANN, J., 2006, p. 67). Neste sentido, Halbwachs já havia percebido o papel constitutivo da memória no processo de formação da identidade, sintetizado pela frase “nós somos o que nós lembramos” e, posteriormente ampliado com “nós somos o que nós pertencemos”, uma vez que pertencimento e rememoração estão intimamente ligados (ASSMANN, J., 2006, p. 68). Sendo assim, o principal elo da fixação deste pertencimento - seja de nações, grupos familiares ou religiosos - são as *comunidades afetivas*<sup>130</sup>, que garantem aos grupos as dinâmicas de associação e desassociação que os formam e os mantêm. Deste modo, “esses ‘laços afetivos’ emprestam às memórias sua intensidade especial. Rememoração é uma realização do pertencimento, mesmo uma obrigação social. Tem-se de lembrar para pertencer” (ASSMANN, J., 2008, p. 114). Assim, a emoção se coloca como um importante fator para a formação da autoimagem coletiva, ou da imaginação, como aponta Anderson (ASSMANN, J., 2006, p. 68).

Além disso, para Assmann, há outro elemento bem mais importante para esta relação entre *memória cultural* e identidade, que é constantemente desvalorizado no seio acadêmico, o papel da simbolização, ou das *formas simbólicas*, como pensava Ernst Cassirer (ASSMANN, J., 2006, p. 68), contemporâneo de Halbwachs e grande admirador de Warburg. A noção de símbolos nos leva a pensar sobre as expressões culturais envolvendo a memória cristalizada, objetivada. Em um nível social, com relação aos grupos e sociedades, o papel dos símbolos e sua externalização ganha muita importância uma vez que “os grupos por si próprios não *possuem* memórias, tendendo a *fazer* memórias para si por meio de coisas pensadas enquanto lembretes<sup>131</sup>, como monumentos, museus, livrarias, arquivos e outras instituições mnemônicas” (ASSMANN, J., 2008, p. 111). Além destes, textos, imagens, arquitetura, liturgias, etc., também são *mídias* de memória e identidade, de acordo com a

---

<sup>130</sup> *Communautés affectives*, no original francês.

<sup>131</sup> Lembretes aqui pensados enquanto gatilhos mnemônicos, que despertam memórias no receptor.

terminologia adotada pelos Assmanns para os elementos que carregam em si as sementes geminadas da memória cristalizada, os símbolos.

Outrossim, Jan Assmann afirma que todas as culturas formulam algo nomeado por ele como *estrutura conectiva*, que possui um efeito unificador que funciona em dois níveis, social e temporal. Essa estrutura une pessoas provendo-as de um *universo simbólico*, uma área comum de experiência, expectativa e ação que, além de orientação e confiança, “liga o ontem com o hoje dando forma e presença a experiências e memórias influentes, incorporando imagens e contos de outros tempos no plano de fundo do presente que se move sempre para frente, trazendo consigo esperança e continuidade” (ASSMANN, J., 2011, p. 2). É a partir desta estrutura conectiva que elementos narrativos ganham caráter normativo e formativo, criando a base do pertencimento, da identidade, para que o indivíduo passe a pensar no *nós*, enquadrando sua identidade pessoal à simbologias do mundo social e da cultura compartilhada (HARTH, 2008, p. 86).

Neste contexto, embora a *memória cultural* esteja fixada em pontos no passado, ela não pode preservar o mesmo como ele era. É sempre o presente que o invoca, que o atualiza. Assim, o que conta para este tipo de memória não é a história fatural, mas a rememoração desta. Para Assmann, a história fatural transforma-se em rememoração que, por sua vez, torna-se mito, com o passar do tempo. Este mito não é menos real e verdadeiro, ele é utilizado pelos grupos para iluminar o presente com relatos de suas origens, muitas vezes sacralizadas. A história tornada mito, então, não é irreal, “pelo contrário, isso é o que a torna real, no sentido que ela se torna um poder duradouro, normativo e formativo” (ASSMANN, J., 2011, p. 38).

Por outro lado, embora esse suprimento memorial cristalizado aparente um fácil acesso a todos os membros do grupo, existem aqueles responsáveis por sua difusão, seus transmissores principais, e toda cultura possui o equivalente a um destes: xamãs, *griots*, sacerdotes, professores artistas, escribas, escolares, bardos, etc. Neste caso, a memória humana é utilizada como armazenamento de dados (ASSMANN, J., 2011, p. 39 e ASSMANN, A., 2011, p. 50). Comparado à *memória comunicativa*, a *memória cultural* não se propaga tão difusamente e espontaneamente: esses especialistas em transmitir as narrativas e histórias míticas são rigorosamente preparados e controlados, tornando a distribuição das informações um tanto quanto restrita (ASSMANN, J., 2011, p. 40).

De forma geral, um quadro-síntese comparativo entre a vertente cultural e comunicativa da memória pode ser apresentado da seguinte maneira:

Tabela 1: Quadro-síntese *memória comunicativa x memória cultural*

	<b>Memória Comunicativa</b>	<b>Memória Cultural</b>
<i>Conteúdo</i>	história nos padrões da memória autobiográfica, passado recente	história mítica, eventos no passado absoluto
<i>Formas</i>	tradições informais e gêneros da comunicação do dia a dia	alto grau de formação, comunicação cerimonial;
<i>Mídias</i>	viva, memória encarnada, comunicação em linguagem vernácula	mediada em textos, ícones, danças, rituais e performances de vários tipos; “clássica” ou outro tipo de linguagem formalizada
<i>Estrutura temporal</i>	80-100 anos, um horizonte móvel de 3-4 gerações	passado absoluto, tempo mítico primordial, “3000 anos”
<i>Estrutura participativa</i>	Difusa	transmissores especializados de memória, estruturada hierarquicamente

Fonte: ASSMANN, J., 2008, p. 117.

Em um artigo mais recente, Aleida Assmann (2008) amplia o universo teórico da *memória cultural* ao afirmar que ao tratar da memória devemos começar com o esquecimento. Para a teórica alemã, a memória individual consiste em uma interação contínua entre o lembrar e o esquecer: para lembrarmos de algumas coisas, outras devem ser esquecidas. Desta forma, “nossa memória é altamente seletiva” (ASSMANN, A., 2008, p. 97). No nível cultural, de acordo com Assmann, operam dinâmicas similares e o contínuo processo de esquecimento é parte da normalidade de uma cultura, uma vez que para uma sociedade absorver novas memórias, antigas devem ser esquecidas, dando lugar a “novas informações, novos desafios, novas ideias para enfrentar o presente e o futuro” (ASSMANN, A., 2008, p. 97).

Ao examinar de perto este esquecimento, relacionando-as às práticas culturais das sociedades, a autora distingue duas formas de esquecer, uma mais ativa e outra mais passiva. A primeira leva em consideração os atos intencionais, como os de destruição e exclusão da memória, ou mesmo a censura, um instrumento violento para conter produtos mentais e culturais de uma sociedade. Neste sentido, de acordo com a autora, atos de esquecimento são necessários e fazem parte das transformações sociais internas de uma cultura, mas os esquecimentos ativos são geralmente direcionados a culturas estrangeiras ou minorias perseguidas (ASSMANN, A., 2008, p. 98). Já a forma passiva de esquecimento, por outro lado, está relacionada com “atos não-intencionais como a perda, o esconder, dispensar, negligenciar, abandonar ou deixar algo para trás” (ASSMANN, A., 2008, p. 98). Nestes casos os objetos não são materialmente destruídos, mas decaem dos padrões de atenção e valor da sociedade do presente. Ainda, este tipo de ato de esquecimento pode se constituir enquanto um *esquecimento preservativo*, uma vez que os elementos não destruídos podem ser novamente descobertos, tornando, assim a Arqueologia enquanto uma “instituição da *memória cultural* que recupera objetos perdidos e informações sepultadas de um passado distante, forjando um importante caminho de retorno do esquecimento cultural à *memória cultural*” (ASSMANN, A., 2008, p. 98) de uma sociedade do presente.

Ainda neste contexto, se consideramos o esquecimento enquanto padrão para a vida social e cultural de um grupo, a rememoração seria a exceção, uma vez que requer uma preparação especial, na forma de instituições culturais, especialmente neste âmbito. Assim, bem como o ato de esquecer, o ato de rememorar possui um aspecto ativo e outro passivo. O primeiro leva em conta instituições que preservam o passado como presente. Neste processo, qualquer coisa que passe por esta *memória cultural ativa*, o faz através de “processos rigorosos de seleção, que garantem um lugar duradouro na *memória cultural* da sociedade” (ASSMANN, A., 2008, p. 100). De acordo com a teórica alemã, este processo pode ser chamado de *canonização*, em que textos, pessoas, artefatos e monumentos adquirem um *status* sagrado. “Independentes de mudanças históricas e imunes aos altos e baixos sociais” (ASSMANN, A., 2008, p. 100), estes elementos canonizados são marcados por três características principais: *seleção*, *valor* e *duração*. Assim, nem todas as gerações são capazes de estabelecer cânones para si. Na realidade, os cânones sobrevivem às gerações, que devem reencontrá-los e reinterpretá-los de acordo com seu próprio tempo e seus quadros sociais de referência, mantendo-os ativos e em circulação, garantindo a presença contínua de um passado remoto no seio de cada sociedade.

O ato passivo de recordação, por outro lado, é situado pela autora enquanto no meio do caminho entre o cânone e o esquecimento. Para Assmann, o arquivo é a principal instituição que promove este tipo de rememoração e, retomando as palavras de Foucault, “o arquivo é a base do que pode ser dito no futuro sobre o presente quando este se tornar o passado” (ASSMANN, A., 2008, p. 102). Para a autora, o arquivo sempre pertenceu a instituições de poder, como a igreja, o Estado, a lei, etc., garantindo a continuidade da burocracia e da organização e controle sobre o passado, provendo importantes ferramentas para a classe dominante. No entanto, o tempo é considerado o maior inimigo deste tipo de repositório, uma vez que este deixa os arquivos desatualizados e, conseqüentemente, sem função prática (ASSMANN, A., 2008, p. 102-103). Caso seu conteúdo não seja destruído por um ato de esquecimento ativo, o arquivo pode entrar em uma nova categoria, de *arquivos históricos*, podendo ser considerado útil para o interesse acadêmico, por exemplo. Seu conteúdo, desta forma, pode ser reinterpretado e repadronizado em outro contexto. De toda forma, Aleida Assmann, define o arquivo como um “espaço localizado na fronteira entre o esquecimento e a recordação; seus materiais são preservados em um estado de latência em um espaço de armazenamento intermediário” (ASSMANN, A., 2008, p. 103). Ainda, para a autora, “a instituição do arquivo é parte da *memória cultural* em uma dimensão de preservação passiva [...] no estado intermediário do ‘não mais’ e do ‘ainda não’<sup>132</sup>, privado de sua antiga existência e esperando por uma nova” (ASSMANN, A., 2008, p. 103).

Assim, embora a teoria dos Assmanns tenha obtido notoriedade ao longo das últimas décadas, sendo considerada por muitos como a perspectiva mais atual sobre memória, que não despreza as contribuições de seus antecessores, mas pinça o que há de melhor em teóricos anteriores, o arcabouço conceitual não está completo, uma vez que mais se utiliza a *memória cultural* na prática do que na teoria (ERLL, 2008, p. 2). Notadamente interdisciplinar, esta vertente de memória é utilizada por teóricos da literatura, política e história, entre outras áreas, para tratar estudos de caso específicos, como os traumas vinculados às últimas grandes guerras, a memória religiosa de diversas localidades e grupos e mesmo a relação entre filmes, literatura e as novas mídias. Por outro lado, fora do centro de produção alemão, poucos são os estudos específicos voltados à história antiga, especialmente ao Egito Antigo, área de pesquisa de ambos os Assmanns e de onde surgiu o interesse pelos estudos culturais. Como este conceito, então, pode ser aproveitado para este tipo de estudo?

---

<sup>132</sup> “No longer” e “not yet”, de acordo com o original inglês.

#### 4.5. A MEMÓRIA CULTURAL NO EGITO ANTIGO

De acordo com Jan Assmann (1992), que dedica um breve estudo de caso ao Egito Antigo em seu *Das kulturelle Gedächtnis*, para esta civilização, a aplicação prática do conceito de memória cultural é importante por dois motivos. Primeiramente, porque o Egito possuía a reputação, ainda no mundo antigo, de ser a sociedade com a mais longa memória e cujos monumentos e anais estendiam-se até épocas imemoriais. Em segundo lugar, o teórico alemão levanta alguns questionamentos: “nós pensamos no Antigo Egito como parte de nosso próprio passado ou como um mundo estrangeiro e exótico? É uma questão de memória ou de (re) descoberta?” (ASSMANN, J., 2011, p. xi).

Em relação à segunda questão, mais complexa, devemos atentar aos laços identitários que cada grupo no tempo possui com esta sociedade antiga, bem como que tipos de memórias formadoras, ou míticas, como entendem os Assmanns, fazem parte da nossa formação histórico-cultural. Retomando, assim, a última pergunta, podem ser, então, ambos os casos, tanto uma questão de memória comum, cultural, como uma questão de descobrir ou redescobrir antigos laços e influências. Já em relação ao primeiro posicionamento, referente à autoimagem do Antigo Egito e sua representação exteriorizada para o mundo antigo, quanto a isso, Heródoto já nos dizia em suas *Histórias* que “vou alongar-me em minhas observações a respeito do Egito, pois em parte alguma há tantas maravilhas como lá, e em todas as terras restantes não há tantas obras de inexprimível grandeza para ser vistas” (HERÓDOTO, II, 35). Ainda, para o autor grego do século V a.C.:

Os egípcios foram os primeiros entre todos os homens a descobrirem o ciclo do ano e a dividir em doze períodos o curso das estações. Dizem eles que fizeram essa descoberta graças aos astros. Esse sistema é mais preciso que o dos helenos em minha opinião [...] Eles também se dizem os primeiros a ter usado doze nomes distintos para os seus deuses (os helenos teriam copiado isso deles) e foram eles os primeiros a erigirem altares e imagens e templos dos deuses, e a gravar figuras em pedras. Eles me apresentaram fatos para provar a maioria de suas afirmações (HERÓDOTO, II, 4).

De modo semelhante, Diodoro da Sicília, historiador grego do século I a.C., nos informa, sobre esta reputação dos antigos egípcios, que “do passado remoto ao presente, os egípcios reconhecem mais de dez mil anos, mas da guerra de Tróia, menos de mil e duzentos” (DIODORUS SICULUS, I, 24), afirmando ainda, no início do primeiro livro de sua *Bibliotheca historica* que

porque o Egito é o país onde a mitologia coloca (como sendo o local da) origem dos deuses, onde as primeiras observações das estrelas parecem ter sido feitas e, onde, mais a frente, muitos outros feitos notáveis de grandes homens são registrados, nós devemos começar nossa história com os eventos ligados ao Egito (DIODORUS SICULUS, I, 9).

Esta reverência à longevidade e milenaridade do Egito acontece e se repete ao longo da antiguidade, uma vez que esta civilização colocou o passado à frente de seus olhos, de modo visível e constante, para que este se tornasse um padrão a ser seguido. Desta forma, a sociedade passou a se esforçar para não deixar seus monumentos e sua história decaírem em ruínas e em esquecimento, uma das piores coisas que poderia acontecer para os antigos egípcios.

Um dos exemplos do passado tomado enquanto referencial para o presente, apontado por Jan Assmann, é o caso do Médio Império egípcio (1800 - 1760 a.C.) centrado, particularmente, na figura de Amenemhat I (1939 – 1910 a.C.), fundador da XII dinastia (1939 – 1760 a.C.). Ainda durante o contexto da XI dinastia (2080 – 1940 a.C.), primeira dinastia após a nova reunificação do Egito<sup>133</sup>, inicia-se uma verdadeira *Renascença* no campo

---

<sup>133</sup> O período que antecede o Médio Império é conhecido com Primeiro Período Intermediário (2118 – 1800 a.C.). Os egiptólogos geralmente distinguem os períodos mais proeminentes da história egípcia enquanto *impérios*, alternados por *períodos intermediários*, caracterizados por rivalidades de governantes locais e disputas pelo poder. No caso do Primeiro Período Intermediário, a longa linha dinástica do Antigo Império se encerra na VIII dinastia, dando lugar a uma sucessão de governantes originários de Heracleópolis Magna, na parte superior do Médio Egito, próximo à entrada do Fayum. De acordo com o egiptólogo Stephan Seidlmayer, “a mudança da residência real de Mênfis para Heracleópolis foi recebida enquanto uma ruptura mais aguda” (SEIDLMEYER,



das artes e das formas, uma busca por recursos do passado. De acordo com a egiptóloga britânica Gay Robins, especialista em arte no Antigo Egito, sobre o fundador desta dinastia, “evidências artísticas sugerem que o rei deliberadamente ordenou um estilo influenciado pelos modelos da quinta e sexta dinastias menfitas, a ser adotado na decoração de seus monumentos, com a elite seguindo seu exemplo [...]” (ROBINS, 1997, p. 90).

Já durante a XII dinastia, Amenemhat I, adota como um de seus epítetos reais o título *whm mswt* (Repetidor de Nascimento), o que, para o teórico alemão, é outra forma de falar em renascença (ASSMANN, J., 2011, p. 19), de novos começos. Assim, é durante essa época do Médio Império que se estabelece uma época anterior, o Antigo Império (2543 – 2120 a.C.), enquanto modelo, adotando, por exemplo, o uso da forma piramidal para as tumbas reais, bem como os padrões de arte e estilo decorativo do período, promovendo, ainda, o culto dos reis predecessores (CALLENDER, 2004a, p. 147). Igualmente durante a XII dinastia classificam-se as tradições literárias do passado e a sociedade passa a encarar Snefru (2543 – 2510 a.C.), primeiro faraó a construir pirâmides lisas, mais de 500 anos distantes de Amenemhat I, enquanto a síntese encarnada do Antigo Império, cuja memória utilizaram para “estabelecer um sentido de continuidade, legitimidade, autoridade e autoconfiança” (ASSMANN, J., 2011, p. 19). Desta forma, a época de estabilidade do Antigo Império renova-se enquanto um ponto fixo, uma ancoragem do tempo, da memória cultural, em que as razões para retornar a este padrão artístico são ideológicas, pois

ao abandonar o estilo que desenvolveram durante o caos da divisão, retornando aos modelos que se derivaram de um período de forte governo centralizado sobre um Egito unificado, o rei assinalava um retorno correspondente aos ideais políticos do Antigo Império, e uma renovação do estado centralizado (ROBINS, 1997, p. 90).

---

2004, p. 108). Neste contexto, este período da história egípcia é marcado pela disputa de poder entre os governantes de Heracleópolis e os nomarcas tebanos, como dois estados em guerra, até a reunião ocorrer através do rei Nebhepetrê Mentuhotep (1980 a.C. - ?), primeiro faraó da XI dinastia, primeira do Médio Império.

Outro exemplo utilizado por Jan Assmann neste contexto de ruptura/referência entre passado e presente, em que a distinção entre obliterar ou preservar este passado fica evidente em sua forma mais básica e primal, é a morte. De acordo com o autor, a “vida apenas assume a forma de passado, em que a memória cultural pode se construir, em seu final, através de sua irremediável descontinuidade. Pode-se chamar isto de cena primal da memória cultural” (ASSMANN, J., 2011, p. 19). Ainda, existiria uma diferença entre a memória autobiográfica de um indivíduo que analisa sua própria vida, sua própria história, de uma posição privilegiada, e a comemoração póstuma de si pela posterioridade. Para Assmann, este viés comemorativo é a distinção que denota os elementos culturais específicos da *memória coletiva* (ASSMANN, J., 2011, p. 19). Ao pensar em padrões coletivos da memória, voltamos a Halbwachs, e ao cerne de sua teoria coletiva da memória, onde este afirma que a memória necessita da comunicação para existir, e, caso seja privada deste aspecto, a consequência principal é o esquecimento (ASSMANN, J., 2011, p. 23). Assim, em um contexto de *memória comunicativa*, coletiva, quando o último portador de uma recordação específica morre, e esta memória não se encaminhou pelo viés da cristalização, da objetivação, e não mais é comemorada ou compartilhada pelos membros do grupo, ela desaparece. Assim, retomamos outra definição do teórico alemão que pensa que “se pessoas – e sociedades – são capazes de se lembrarem do que pode ser reconstruído como um passado dentro dos quadros referenciais de seu próprio presente, então eles irão esquecer coisas que não mais constituem um quadro referencial” (ASSMANN, J., 2011, p. 22-23).

Ainda, para Jan Assmann, nós dizemos que os mortos viverão na memória dos outros, dos membros do grupo com os quais partilhavam vínculos de diversos tipos, como uma prolongação natural da vida. Não obstante, o autor alemão afirma que isto é um ato de ressuscitação performatizado pelo desejo do grupo em “não permitir que o morto desapareça, mas, com a ajuda da memória, mantendo-o como membro de sua comunidade e levando-o consigo durante seu presente progressivo” (ASSMANN, J., 2011, p. 20).

Do mesmo modo, Aleida Assmann admite que “a memória cultural tem como seu núcleo antropológico a memorização dos mortos” (ASSMANN, A., 2011, p. 37), ou seja, que as pessoas de uma família, ou grupo, guardam os nomes e características de seus mortos para passá-los, eventualmente, a gerações futuras. Para a autora, este tipo de memorização possui uma dupla dimensão, sendo ao mesmo tempo religiosa e mundana, um misto entre a piedade, a memória honorífica dos mortos, e a fama, a recordação repleta de glórias (ASSMANN, A.,

2011, p. 37). Em relação à memoração religiosa dos mortos, como já afirmamos, esta depende do ato de recordar, por parte dos vivos. Assim, para a teórica alemã, a mais antiga e mais difundida forma de recordação social, que une vivos e os mortos, é o culto a estes, sendo o Egito antigo o centro por excelência deste tipo de atitude religiosa, onde a memória dos mortos estava no centro das atenções da sociedade, sendo festejada periodicamente por eventos em que “as famílias se dirigiam às sepulturas de seus parentes para uma refeição em homenagem aos mortos e em comunhão com eles.” (ASSMANN, A., 2011, p. 37). Assim, “comer e beber é forma elementar na construção de comunidades e, ao lado das sepulturas, transforma-se na unificação ritual dos vivos com os mortos” (ASSMANN, A., 2011, p. 38). Para o egiptólogo suíço, Erik Hornung, sobre as tumbas e as concepções de pós-vida:

A crença que o corpo permanece após a morte é uma das características mais salientes das concepções egípcias do além-vida. As vívidas cenas de comer e beber, músicas e danças, os prazeres do amor e da liberdade, são um movimento intacto encontradas em tumbas egípcias, que refletem um esforço combinado em garantir a continuação desta existência. Os egípcios acreditavam que após a morte eles iriam aproveitar uma vida produtiva ativa, uma que poderia mesmo incluir trabalho, nos verdejantes campos do pós-vida (HORNUNG, 1992, p. 103).

Desta forma, para Jan Assmann, o costume da cultura à memória do morto, própria da cultura egípcia, foi normatizada e implementada pela posterioridade, diminuindo a distância entre a vida e a morte (ASSMANN, J., 2011, p. 20). Na realidade, para os antigos egípcios, tudo começa envolvendo as pessoas, majoritariamente da elite, únicos capazes de custear todo o procedimento em diversos períodos da história egípcia, que durante sua vida prepararam suas próprias tumbas e fazem com que suas biografias sejam escritas nelas, não como suas *mémoires*, mas como um “obituário antecipado” (ASSMANN, J., 2011, p. 20). Em relação a esta questão, a egiptóloga britânica Rosalie David afirma que:

A tumba era considerada uma “casa” na qual o falecido continuava a viver após a morte. Se uma pessoa sobrevivesse e atingisse a idade adulta, ela deveria começar a preparar sua transição para o outro mundo. A morte não era considerada um fim da existência individual, mas meramente um meio de acesso ao outro mundo. Para compreender a atitude egípcia diante da morte, é necessário compreender que vivos e mortos eram considerados membros de uma comunidade, e, portanto, os mortos continuavam a desempenhar uma parte importante influenciando os eventos diários dos vivos. Abastecer uma tumba era uma obrigação essencial, e o monumento era utilizado não somente como um local de sepultamento onde as oferendas podiam ser feitas mas também como um mostruário e memorial para as realizações em vida do dono (DAVID, 2011, p. 159-160).

Neste sentido, para o teórico alemão, como a primeira e a mais abrangente forma de *memória cultural*, a memoração dos mortos é um fenômeno que existe distante do conceito de tradição, uma vez que “a rememoração é uma questão de laços emocionais, formação cultural, e uma referência consciente ao passado que supera a ruptura entre a vida e a morte” (ASSMANN, J., 2011, p. 20).

Ainda sobre a *memória cultural* e sua influência na sociedade egípcia antiga, ao enfatizar as mídias de memória, que carregam em si as memórias cristalizadas e objetivadas, o casal Assmann deixa claro seu posicionamento a respeito do que eles consideram como sendo um dos principais meios de propagação desta memória: a escrita. Para Aleida Assmann, em relação à *memória cultural*, “a medialidade da escrita toma parte no projeto de eternização” (ASSMANN, A., 2011, p. 195), e os próprios egípcios antigos enalteciam esta *mídia* como aquela mais segura para perpetuar suas memórias, sendo ainda uma das “armas mais eficientes contra a segunda morte social, o esquecimento” (ASSMANN, A., 2011, p. 195). Ainda, de acordo com a autora, a confiança neste tipo de suporte memorialístico levou uma nova elite, a dos literatos, a expressar seus próprios desejos de imortalidade através da grafia, sem depender da política memorativa faraônica monopolizada pelo Estado (ASSMANN, A., 2011, p. 195).

De modo semelhante, para Jan Assmann, a extensão das situações comunicativas requer possibilidades de intermédio, como um armazenamento externo. Tem-se, então, de desenvolver uma área precisa e exterior onde comunicações e informações culturais possam ser processadas através de um procedimento que vincula códigos, armazenamento e resgate. Devido a isso, sociedades criam padrões institucionalizados de notação, como a escrita

(ASSMANN, J., 2011, p. 7-8). Para o autor, Halbwachs nunca considerou o papel importantíssimo da escrita na compilação das memórias coletivas, ou mesmo em suas formações, como fizera Warburg com as iconografias ao pensar em sua *memória social*. Assim, tratar a transição da memória viva, comunicativa, para a memória institucionalizada requer um estudo aprofundado, considerando o papel ativo da escrita neste processo, que o teórico alemão situa entre a construção de um tempo cultural e a formação da identidade coletiva ou da imaginação política (ASSMANN, J., 2011, p. 11).

Ainda de acordo com Assmann, o processo de formação da autoimagem egípcia incorporou algumas memórias, mas não em forma de narrativas condensadas, como fizera a Bíblia, mas sintetizada em forma de símbolos e motivos, como o da unificação das duas terras, do Alto e Baixo Egito (ASSMANN, J. 2011, p. 147). Em relação à escrita, Assmann afirma que ela não se desenvolveu exclusivamente no contexto da economia, como no caso da Mesopotâmia, mas também em um meio de representação e organização política, registrando eventos de grande importância. Os primeiros monumentos escritos, como conceitua o autor, eram manifestos políticos a serviço do estado emergente, categorizados sob uma *memória prospectiva*, que “trata do presente como um passado futuro, formulando um registro que é feito para preservar o presente na *memória cultural* vindoura” (ASSMANN, J., 2011, p. 149). Gravar estas memórias em monumentos tanto lhes garantiam durabilidade como davam a estas conotações sagradas, próximas de contextos religiosos. Para o autor, essa é a “origem tanto dos anais egípcios e sua historiografia, quanto da arte e arquitetura monumental, cuja função primária era prover uma ligação visível e permanente entre o mundo dos humanos e o dos deuses” (ASSMANN, J., 2011, p. 150). Em relação ao tipo de escrita neste contexto, há um predomínio do hieróglifo, que é tanto uma forma de arte pictórica, quanto escrita divina, utilizada em espaços cujas funções estavam voltadas à eternidade. Sobre a escrita egípcia, Richard Wilkinson (2011) afirma que:

os antigos egípcios referiam-se aos signos hieroglíficos em que sua linguagem era escrita como *medu netcher*: ‘as palavras de deus’ – um sentido preservado na palavra *hieróglifos*, que os gregos cunharam para as inscrições e relevos escavados em templos egípcios. A conexão entre esses signos escritos e as grandes imagens representacionais foi sempre forte. Os egípcios haviam desenvolvido formas cursivas de escrita em uma época bem anterior para propósitos mundanos, como a escrita de cartas e registros, mas

a utilização dos signos pictóricos hieroglíficos persistiu através da história egípcia e estava evidente nos cenários representacionais bem depois dos hieróglifos terem parado de ser utilizados na comunicação do dia a dia (WILKINSON, 2011, p. 9-10).

Em relação ao suporte monumental que os egípcios utilizavam para gravar as palavras divinas, os hieróglifos, em um texto anterior à publicação de sua primeira obra acerca da memória cultural, Jan Assmann (1988) trata da relação entre monumentos e memória, cunhando o conceito de *memória monumental*. A palavra egípcia para monumento é *mnw*, uma derivação do verbo *mn*, que, por sua vez, significa durar, permanecer. Para o autor, o monumento é, então, “um meio de durabilidade, um remédio – ou paliativo – para a mortalidade humana” (ASSMANN, J., 1988, p. 51). Sendo assim, é este desejo de durar que dirige a *memória cultural* dos antigos egípcios.

No texto mencionado, Jan Assmann busca por um cerne comum, um princípio unificador para a cultura egípcia e para seu sentido de memória, algo diferente do *Zeitgeist*<sup>134</sup>. Em termos espaciais, o autor afirma tender por algo que envolva instituições e organizações sócio-políticas, enquanto em um núcleo temporal, pela categoria da *memória cultural* e a busca por formas, nas quais se organizam as sociedades particulares, como o Egito Antigo. Vendo a *memória cultural* enquanto o “conjunto de ideias formativas e normativas que formam o centro de uma civilização e que se exprimem através de quadros de um passado comum” (ASSMANN, J., 1988, p. 48), Assmann afirma que o Egito é marcado por uma *semelhança familiar* e por um conjunto de objetivações culturais, que se aplicam aos objetos da arte monumental – arquitetura, estatuária, relevo, pintura, etc. -, sendo esta arte determinada por formas características da civilização egípcia de um modo bastante singular (ASSMANN, J., 1988, p. 48-49).

Uma destas singularidades é que o Egito é *per se* o país dos monumentos, como os visitantes estrangeiros, desde o mundo antigo, como Heródoto e Diodoro, mencionados anteriormente, já percebiam e destacavam em suas observações. Baseado nesta proeminência monumental, o autor fala em duas culturas diferentes. Uma cultura para a eternidade – empregando materiais imperecíveis, como pedras, e investindo enormemente vários recursos

---

<sup>134</sup> Termo alemão para *espírito da época*.

– e outra para a vida terrena – que emprega materiais perecíveis e mais baratos, como argila, tecidos e esteiras. A Arqueologia e a cultura material confirmam esta teoria, pois vemos no Egito duas culturas primárias, “a cultura civil secular, doméstica, quase desaparecida, enquanto a outra, a cultura monumental, até os dias de hoje ainda domina a imagem do país” (ASSMANN, J., 1988, p. 49).

Ao tratar de uma cultura de monumentos, necessariamente nos voltamos à distinção social deste tipo de cultura, que demanda investimentos sociais e meios necessários que somente as camadas superiores possuem. Para aqueles que não faziam parte da elite, a solução para ter uma participação na cultura artística era a imitação das formas dos seus *melhores* “em materiais e estilos que não eram apreciados” (BAINES, 2007, p. 304). De acordo com o teórico alemão, cada obra, mesmo a mais modesta, é resultado de um grande esforço coletivo e exige altos níveis de regulamentação, racionalização e planejamento. Esta seria uma característica quase industrial da produção (ASSMANN, J., 1988, p. 49), e explicaria o caráter racional da arte egípcia, em certo nível, que dependia de um “grupo profissional de *designers* e artistas [...] das escolhas de materiais, que demandavam grandes despesas de recursos e especialização das técnicas” (BAINES, 2007, p. 303).

Além disso, no âmbito monumental, existiriam forças de coesão e conservação que não são exclusivas da escrita, mas também operam nos níveis da arte e da arquitetura, como um princípio de fixação da cultura egípcia. Mas não como Platão descreve em suas *Leis*, que o “Egito é o único país que visitei onde a arte possui regulamentação, que proíbe aos artistas de introduzirem variações ou inovações” (ASSMANN, J., 1988, p. 50). Em relação a esta afirmação, Assmann contesta Platão, afirmando que sua interpretação é fantasiosa<sup>135</sup>, mas merece algum destaque. Em primeiro lugar, pois a arte egípcia realmente é marcada por um tradicionalismo singular. Em segundo, pois esse tradicionalismo caracteriza uma arte normativa e formativa que afeta toda a sociedade. Assim, para o autor a cultura monumental se distingue do resto da civilização egípcia não somente – sincronicamente - pelo emprego de materiais preciosos e imperecíveis, mas também – diacronicamente – por ela ser fixada em um cânone de formas, que Jacob Burckardt chamou de *fixação hierática* (ASSMANN, J., 1988, p. 50).

---

<sup>135</sup> Gay Robins demonstra ao longo de sua obra *The Art of Ancient Egypt* que a arte egípcia sofreu diversas modificações ao longo dos séculos, mesmo em períodos considerados politicamente e socialmente instáveis, como nas épocas intermediárias.

Neste sentido, os monumentos são extremamente pessoais, mesmo quando construídos *para* os deuses, pois são *seus* monumentos – de reis, da elite - para eles. De acordo com Assmann, o discurso dos monumentos é autotematizante e de cunho próprio, possuindo como núcleo o discurso da comemoração pessoal<sup>136</sup>, algo que caracteriza a memória cultural egípcia (ASSMANN, J., 1988, p. 51), como vimos anteriormente. O que o autor pensa em seguida é como o monumentalismo enquanto forma da memória cultural, carregado de uma força normativa e formativa, determina o modo de vida dos indivíduos no Egito. Para essa questão, o teórico alemão levanta uma possível resposta: ela depende, além do caráter comemorativo da memória, de uma forte concepção de imortalidade. Esta, por sua vez, estaria dividida em duas categorias que não se excluem, uma mais social e outra a-social. A imortalidade social “supõe uma sobrevivência no meio através da mediação da sociedade: biologicamente, através da linha genealógica, ou espiritualmente, através do pensamento da posterioridade” (ASSMANN, J., 1988, p. 52). Enquanto isso, a forma a-social deste pensamento de imortalidade pressupõe “uma sobrevivência independente, por meio de uma alma imortal que efetua a passagem a outro mundo por suas próprias forças, ou graças à intervenção divina” (ASSMANN, J., 1988, p. 52). Neste contexto, embora as duas concepções coexistam, a primeira parece ser mais dominante, tendo em vista o grande papel da comemoração pessoal e alto grau de referência aos mortos na sociedade egípcia.

Além disto, ainda neste contexto, o princípio de imortalidade exigiria uma ética de solidariedade e reciprocidade que remeteria à ideia da *Maat* egípcia. *Maat*, além de ser uma deusa do panteão egípcio, personifica os ideais de justiça, ordem e verdade, sendo também um mito fundador e uma razão de ser (ASSMANN, J., 2010b, p. 133). *Maat* é, ainda, a solução de dois problemas que provocam inquietude e desequilíbrio no mundo egípcio. O primeiro deles é a *desambiguação do mundo*, pois de acordo com a cosmologia do Egito Antigo, o mundo é ambíguo e se destina tanto à depravação quanto à perfeição, ou a *maatização*. Esta atitude, de instaurar e manter *Maat* no universo garante estabilidade, tanto a nível cósmico quanto terreno (ASSMANN, J., 2010b, p.137). O segundo problema, considerado ainda mais grave, é o da solidariedade e o do altruísmo prescritivo, que garante que, juntos e apenas inseridos em uma coletividade, os homens podem alcançar equilíbrio e estabilidade para si e para o mundo.

---

<sup>136</sup> Embora Assmann afirme que nas inscrições monumentais seja “sempre um *eu*, um indivíduo que fale” (ASSMANN, J., 1988, p. 51), mesmo os templos construídos durante reinados específicos, exaltando eventos únicos - como é o caso do templo de Ramessés III em Medinet Habu -, são realizações do faraó enquanto cargo representativo, do ofício milenar atribuído a ele. Desta forma, os monumentos não podem ser vistos enquanto realizações de um único indivíduo, mas de um grupo, que torna possível a construção e a manutenção destes monumentos de acordo com os padrões normativos vigentes na sociedade à época.



Deixar o Egito, ou deixar *Maat*, afeta este equilíbrio alcançado em grupo, culturalmente (ASSMANN, J., 2010b, p. 137-138).

De acordo com o universo cultural dos antigos egípcios, “o verdadeiro monumento de um homem é a virtude; um homem sem caráter será esquecido”<sup>137</sup> (ASSMANN, J., 1988, p. 52). Assim, a virtude também é um monumento, sendo esta advinda de *Maat*, e do cumprimento das regras sociais estabelecidas. De acordo com Assmann, *Maat* é a via pela qual os egípcios alcançam a perfeição, a via eterna da memória cultural. Assim, para o teórico alemão, “nós lidamos com um modelo de interação social que compreende o limite entre os vivos e os mortos, que tem por base – ou, mais precisamente, por código – o sistema de *Maat*. Este é o quadro comunicativo e ideológico em que se situam os monumentos.” (ASSMANN, J., 1988, p. 53).

Neste contexto, pensando culturalmente, devemos atentar para a ordem cósmica garantida por este conceito, uma obrigação social que exige a cooperação do faraó, um homem cuja “função é divina, por outras palavras, é um homem que desempenha o papel de um deus [...] é um sacerdote, um servo dos deuses, que representa perante os homens” (DONADONI, 1994, p. 252), através de colaborações comemorativas e ritualísticas, performatizadas nos templos egípcios, por exemplo, e por uma série de atividades regulares inerentes a sua função. Esta obrigação cósmica, por sua vez, acontece em tempos distintos, uma vez que os egípcios possuem dois conceitos de tempo, de acordo com Assmann. O tempo *neheh*, cíclico, o tempo da natureza, dos astros e do eterno retorno<sup>138</sup>; e o tempo *djet*, que é a duração imperecível e imutável, o tempo dos mortos e da pedra, o tempo dos monumentos (ASSMANN, J., 1988, p. 54). Trataremos mais sobre estas definições de tempo em nosso último capítulo.

Ao falar da relação entre monumentos e Antigo Egito, uma das primeiras estruturas a que nos remetemos é a dos templos axiais egípcios, onde o “drama cósmico destinado à preservação do universo organizado da criação tinha lugar todos os dias” (CARDOSO, 2012, p. 38). Em relação a este tipo de estrutura, Wilkinson afirma que:

---

<sup>137</sup> Estela do rei Neferhotep, cuja versão traduzida, em francês se encontra em ASSMANN, J., 1988, p. 52.

<sup>138</sup> Conceito inacabado de Nietzsche, que lida com ciclos repetitivos da vida que se repetiram no passado, se repetem no presente e se repetirão no futuro. Os antigos egípcios pensavam diversos elementos em um ciclo semelhante, como a jornada de Rê durante o dia e a noite.

Como a interface entre as esferas humanas e divinas, os templos egípcios serviam de teatro em que os dramas ritualísticos e simbólicos eram encenados. Nestes, a miríade de deuses egípcios era alimentada, vestida e tranquilizada quanto à justiça, ordem e equilíbrio que estavam sendo preservados através de serviços ritualísticos performatizados pelo faraó e pelos sacerdotes [...]. Em retorno, os deuses davam a vida à terra e garantiam o lugar ordenado do Egito no cosmos. Em certo sentido, o templo egípcio era a fonte de poder de toda a sociedade. [...] Os antigos textos descrevem – e a Arqueologia confirma – a magnificência de algumas destas grandes maravilhas criadas em nome dos deuses do Egito. Vastos edifícios erigidos em propriedades ainda mais vastas, a grandeza dos templos do Egito cresceram em instituições que rivalizavam e, às vezes, chegavam perto de ultrapassar o poder do próprio faraó (WILKINSON, 2000, p. 8-9).

De acordo com Jan Assmann, que em seu estudo de caso utiliza os templos axiais do Período Tardio<sup>139</sup> (722 – 732 a.C.) enquanto exemplos<sup>140</sup>, os conceitos de livro e templo não são muito diferentes. Embora no Antigo Egito não existissem *livros* como na acepção moderna do termo, existiam compilações de textos, como o famoso *Livro dos Mortos*, do egípcio *Livro para sair à luz do dia*, “uma espécie de manual do Outro Mundo para uso dos mortos” (BRANCAGLION JR, 2003, p. 117). Estes livros, muitas vezes constituíam inspirações para as construções dos templos, como afirma Ptolomeu III, ao se referir ao templo de Hórus, em Edfu: “como iniciado pelos antepassados e como estabelecido no grande plano deste livro, que caiu dos céus ao norte de Mênfis” (ASSMANN, J., 2011, p. 157). Estas grandes construções seriam, então, transposições monumentais de um livro em três dimensões, possuindo todas as características de um cânone, uma vez que estes sobrevivem às gerações e são reinterpretados de acordo com o tempo presente e os quadros de referência da sociedade.

Pensados tanto enquanto heranças do trabalho de Imhotep - vizir e arquiteto da III dinastia (2592 – 2544 a.C.) que trabalhou para o faraó Djoser (2592 – 2566 a.C.) e foi divinizado posteriormente por desenvolver as técnicas de construção em pedra e as primeiras formas de pirâmide -, quanto como realização do deus Thot, divindade da escrita, matemática e sabedoria (ASSMANN, J., 2011, p. 157), os templos egípcios possuem sua própria memória

<sup>139</sup> Os egípcios deste período teriam apresentado novos esquemas de interpretação da memória cultural daquela sociedade mediante resistência à assimilação ao império persa.

<sup>140</sup> O autor enfatiza o templo de Hathor, em Dendera e o templo de Hórus, localizado em Edfu.

cultural mítica voltada a sua elaboração, uma vez que, mesmo da época de Imhotep até a de Ramessés III, por exemplo, tem-se quase mil e quinhentos anos, onde uma memória torna-se história e, então, mito, de caráter normativo e formativo, como já tratamos anteriormente.

De toda forma, “o livro é a base do templo e o templo, por sua vez, preserva o livro entre outros livros em sua biblioteca” (ASSMANN, J., 2011, p. 157-158). Baseado neste laço entre a literatura sagrada e estes monumentos, o teórico alemão delimita quatro características em comum para os dois (ASSMANN, J., 2011, p. 158), baseado na obra do teólogo grego Clemente de Alexandria (150 – 215 d.C.):

- 1) o *aspecto arquitetônico*: o templo como realização de um planejamento terreno;
- 2) o *aspecto epigráfico*: os elementos de ornamentação do templo como realização de um modelo;
- 3) o *aspecto cültico*: o templo como um palco para os sacrifícios de culto e a realização de prescrições;
- 4) o *aspecto ético*: o templo como o lugar de um modo de vida e do cumprimento das leis divinas.

De acordo o autor, os templos egípcios do Período Tardio são uma combinação de todos esses fatores, tornando-se mais fenômenos culturais do que remanescentes de uma tradição arquitetônica de milhares de anos. Assim, ao pensar nos templos enquanto mídias que cristalizam em si a memória cultural ultrapassa-se a função prática destes, refletindo em sua arquitetura e nos elementos decorativos a mentalidade de uma época. Neste sentido, os templos do Período Tardio são compostos por uma espécie de xenofobia inerente, acompanhada do medo da profanação do sagrado e um desejo por isolamento (ASSMANN, J., 2011, p. 159). Os textos egípcios condenam, por exemplo, os estrangeiros por não serem puros, não permitindo a estes chegarem perto de templos ou de cerimônias sagradas. Assim, de acordo com Assmann, “não pode haver dúvidas de que a xenofobia e o medo da profanação emergiram durante esse tempo (domínio Persa) de governo estrangeiro, e a cultura egípcia começou a se retirar para dentro dos templos para se proteger contra as incursões do mundo exterior” (ASSMANN, J., 2011, p. 160).

No entanto, embora Jan Assmann centralize sua análise nos templos do Período Tardio, a cristalização da memória comunicativa em memória cultural, por meio da arquitetura monumental, iniciou-se muito antes. Mesmo pensando nas estruturas axiais templárias as quais o autor se refere, já temos no início do Novo Império o uso extensivo de pedras na construção de paredes e colunas, que tornou possível a decoração com altos e baixos-relevos. Decorações que ocupam todos os espaços destas estruturas, das paredes ao teto, e nos ajudam a pensar não somente na “função individual das partes do templo, mas também, em um sentido geral, o que estas construções significavam em termos teológicos” (SNAPE, 1996, p. 29).

Um exemplo da importância deste esquema decorativo e da estrutura dos templos à época pode ser vista no grande templo de Âmon, em Karnak, onde Seti I e Ramessés II, faraós da XIX dinastia<sup>141</sup>, gravaram altos e baixos-relevos acerca de suas façanhas militares, e no Ramesseum, em Luxor, onde aquele último registrou a Batalha de Qadesh, contra os hititas (WILKINSON, 2000, p. 158). Não somente eles, mas diversos outros faraós do Novo Império insistiram em decorar seus templos com motivos de massacre de estrangeiros, simbolizados pelos nove arcos<sup>142</sup>. Não seria este padrão decorativo uma reação à memória do Segundo Período Intermediário (1759 a.C. – 1539 a.C.), em que o Egito esteve dominado pelos hicsos? Sabemos, e iremos voltar a esta questão no próximo capítulo, que o motivo icônico de subjugação de estrangeiros é milenar e remonta às origens da sociedade egípcia, com recorrências em todas as épocas e períodos, do pré-dinástico ao domínio greco-romano (LUISELLI, 2011, p. 13-17). No entanto, a primeira investida na inserção deste motivo no discurso monumental ocorre justamente no Novo Império, após a retomada do estado centralizado das mãos dos invasores hicsos. Cristaliza-se uma memória comum que será transportada para épocas à frente, no futuro, através da arquitetura monumental, da objetividade simbolizante, dos ícones, no sentido que Warburg pensou sua memória icônica (ASSMANN, J., 1988, p. 48).

De toda forma, divergimos de Jan Assmann ao compreender que o templo de Ramessés III, em Medinet Habu organiza em si todas as quatro características elencadas – aspectos *arquitetônicos*, *epigráficos*, *cúlticos* e *éticos* - e posiciona-se enquanto monumento

---

<sup>141</sup> A construção de templos axiais começou ainda na XVIII dinastia egípcia, alcançando seu ápice neste período sob o reinado de Amenhotep III. Outro suntuoso templo desta mesma dinastia é aquele de Hatshepsut, em Deir el-Bahari. Para saber mais, ver WILKINSON, Richard H. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson, 2000.

<sup>142</sup> Ver capítulo 2, nota de rodapé 29.

canônico de recordação ativa – para também utilizar as categorias propostas por Aleida Assmann - em um momento social tão delicado quanto aquele que seria vivido durante o Período Tardio, período que Assmann enfatiza em sua análise. Partimos do princípio que as 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, foi 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, aconteceu, sendo amplamente rechaçada pelo forte caráter militarista e astúcia estratégica do exército egípcio; foi ainda neste reinado que ocorreu a primeira greve “trabalhista” documentada que temos notícia<sup>143</sup>, quando os artesãos da vila de Deir el-Medina recusaram-se a trabalhar devido à escassez de pagamento; por último, cabe ainda destacar a tentativa de assassinato de Ramessés III por parte de altos oficiais e 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 pano de fundo para a construção de seu templo, que permitirá expor neste local “uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos” (ASSMANN, A., 2011, p. 318), um local, desta forma, de recordação cultural.

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 nas 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. Há um sentido de continuidade, pois as fórmulas tradicionais e os sentidos religiosos inerentes a esta cultura se mantêm, com seus fundamentos renovados, neste templo que é um dos últimos exemplos da estrutura axial templária do Novo Império; e há resistência, uma vez o Novo Império, corriqueiramente, passa por agitações frequentes, com grandes ameaças de invasões durante os reinados de Seti I, Ramessés II, Mernenptah e, finalmente, Ramessés III. Desta forma, a necessidade da 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. Esta memória perpetua-se por meio da arquitetura e da arte enquanto cânone, dando um sentido de continuidade e de resistência (ASSMANN, J., 2011, p. 156) a este espaço tão singular, que aproxima a realeza e as divindades dos homens.

---

<sup>143</sup> Ver capítulo 2 sobre a greve dos trabalhadores de Deir el-Medina.

De certa forma, Assmann está certo em afirmar que os “os templos eram os centros que faziam todo o mundo (egípcio) girar” (ASSMANN, J., 2011, p. 173). São os mecanismos e estratégias de rememoração tanto em um nível individual - da construção da figura do rei e da própria ideologia de reinado no início de uma nova era, a XX dinastia -, bem como em um nível cultural - que remonta às memórias cristalizadas e aos tempos míticos, e a manutenção destes valores, tão caros para a cultura egípcia -, que iremos analisar no próximo capítulo. Acreditamos, assim, que através das fontes escritas e imagéticas provenientes do templo de Ramessés III, é possível perceber como os quatro aspectos do 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* e mais um, que se une aos quatro anteriores, interligando-os: o *templo como representação de um passado* e expressão de um sentido específico de história.

## 5. MEDINET HABU COMO UM ESPAÇO DE MEMÓRIA: ANÁLISE DAS ICONOGRAFIAS E INSCRIÇÕES DO COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III

Ao longo dos capítulos anteriores tratamos do delicado clima político e social vivenciado por Ramessés III durante seu reinado, posicionado temporalmente durante a passagem da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, destacando enquanto grande feito arquitetônico das três décadas de seu governo a construção do seu complexo de culto real, em Medinet Habu. Seu templo, a edificação principal deste complexo, além de concentrar atividades ritualísticas e sagradas em um espaço simbolicamente significativo, era também um núcleo memorial, que imbuiu em suas duradouras paredes uma determinada versão dos fatos ocorridos em seu reinado – especialmente no que tange ao contexto bélico – para construir e consolidar a autoimagem do rei, bem como sedimentar as bases para a perpetuação *ad aeternum* de um tipo específico de memória, a memória cultural.

Um dos templos mais conservados do Novo Império, o templo de Medinet Habu é também o melhor exemplo da estrutura axial templária deste período, uma vez que uma boa parte de suas paredes, e das iconografias e textos associados a estas, sobreviveram em melhor forma ao tempo - quando comparadas com outros templos axiais do Novo Império, como o de Seti I e o de Ramessés II -, revelando-nos um ambicioso planejamento decorativo para este tipo de estrutura no contexto de um projeto de memória de grande durabilidade, que buscaremos abordar em sua parcela mais exterior: as paredes externas e os dois primeiros pátios, acessíveis por parcelas da população em algumas ocasiões, como os festivais ocorridos neste espaço.

### 5.1. PROPOSTA METODOLÓGICA

A melhor forma de compreender este projeto de memória que envolvia Ramessés III, o templo de Medinet Habu e a população é expor as estratégias empregadas pelo emissor – o poder real – através das ferramentas discursivas disponíveis para ele à época: o conjunto imagem e texto, as iconografias e os registros textuais contidos nas paredes do templo. Para melhor abordar as estratégias inerentes à documentação em questão, utilizaremos a metodologia da análise de conteúdo, que de uma forma *stricto sensu* se define enquanto uma “técnica que permite o exame metodológico, sistemático, objetivo e, de vez em quando, quantitativo do conteúdo de certos textos em vista de classificar e interpretar os elementos constitutivos que não são totalmente acessíveis pela leitura superficial” (BOUILLAGUET; ROBERT, 1997, p. 4).

Os professores responsáveis por essa definição, Annick Bouillaguet e André Robert - especialistas, respectivamente, do campo das Letras e da Educação -, autores da obra *L'analyse de contenu*, classificam a dimensão textual evocada enquanto todo tipo de produção, seja verbal, escrita ou oral, referindo-se também aos problemas impostos pela linguagem e pelas situações de enunciação, aumentando ainda mais o escopo da própria análise de conteúdo ao afirmarem que a extensão do próprio conceito de texto é possível com o enlanguescer do campo, passando a considerar enquanto texto tudo que pode dar lugar a uma interpretação, como músicas e imagens - fixas ou móveis - que podem vir a compor um *corpus*, figurando enquanto unidades de registro (BOUILLAGUET; ROBERT, 1997, p. 4).

Iconografias, não por acaso, fazem parte do nosso conjunto documental, uma vez que estas representam eventos e transmitem ideias e valores essenciais à sociedade egípcia à sua época, carregadas de conceitos e conteúdos que funcionam mesmo à parte das dimensões textuais que as acompanham, por se tratarem em sua grande maioria de narrativas visuais. No entanto, como compreende Ulpiano Meneses, as iconografias “não devem constituir objetos de investigação em si, mas vetores para a investigação de aspectos relevantes na organização, funcionamento e transformação de uma sociedade. [...] o objeto é sempre a sociedade” (MENESES, 2003, p. 28). Em nosso caso específico, utilizamos a materialidade das fontes iconográficas para investigar o projeto de memória e as estratégias envolvidas no templo de Ramessés III, em Medinet Habu: o que levou Ramessés III a equipar as paredes de seu templo



com estas narrativas visuais? Quais as consequências que estas iconografias possivelmente provocaram e a quem? Questionamentos comuns à própria atividade do pesquisador que adota a análise de conteúdo enquanto ferramenta metodológica que utiliza a inferência enquanto procedimento intermediário no aprofundamento de seu *corpus* (BARDIN, 2010, p. 41).

Para estabelecermos um *corpus* para este trabalho, optamos por compor um modelo de ficha tipológica que busca enquadrar os elementos mais importantes, passíveis de propiciar uma leitura aprofundada dos painéis selecionados. Estes, escolhidos com base em nossa proposição de que as paredes externas do templo e os primeiros pátios - acessíveis às variadas camadas da população esporadicamente - carregavam em si um sentido de memória, com um conteúdo significativamente distinto dos esquemas decorativos da parcela mais interna do templo, notadamente dos santuários. Com este critério em mente, escolhemos os principais painéis do templo<sup>144</sup>, em destaque, que ocupavam esta dita parcela mais externa, com uma maior carga rememorativa, que poderiam ser vistos por qualquer um que possuísse o mínimo de acesso às dependências comuns do templo em épocas festivas, por exemplo. Assim, foram selecionados 82 painéis, sendo 9 do Grande Portão Leste, 38 das paredes externas do templo, 16 do primeiro pátio e 19 do segundo pátio, alocados na maior parte do nosso segundo volume.

Todos os painéis incorporados ao *corpus* têm origem no extenso trabalho epigráfico e documental do *Oriental Institute of the University of Chicago*, que a partir de 1924, sob a chancela de James Henry Breasted, se estabeleceu nas imediações do complexo de culto real, e constituiu uma equipe de profissionais para registrar os conteúdos das paredes do templo - evidenciando detalhes improváveis de serem percebidos a olho nu *in loco*, devido ao atual estado de conservação do edifício -, sendo interrompidos, majoritariamente, apenas pela Segunda Guerra Mundial. De 1930, quando foi lançado o primeiro volume da série *Medinet Habu*, a 2009, quando foi publicada a última edição, nove catálogos foram disponibilizados e, atualmente, divulgados *online* no endereço eletrônico do *Oriental Institute*. Para nossa pesquisa, pelo recorte temático e documental proposto, utilizamos cinco destes nove catálogos, *Earlier Historical Records of Ramses III* (volume I), *Later Historical Records of Ramses III* (volume II), *The Calendar, the "Slaughterhouse", and Minor Records*

---

<sup>144</sup> Para este trabalho escolhemos abdicar de painéis em locais de passagem, como corredores de acesso a outros espaços, por considerarmos que estes são espaços com funções transicionais, o que dificultaria o acesso aos painéis e aos esquemas decorativos.

of *Ramses III* (volume III), *Festival Scenes of Ramses III* (volume IV) e *The Eastern High Gate* (volume VIII).

Para compor o modelo de ficha tipológica mencionado, dividimos a estrutura geral em dois contextos, um relativo às *fontes visuais* – apresentando e descrevendo a(s) iconografia(s) presente(s) na ficha – e outro relativo às *inscrições*, - onde criamos uma associação entre o registro textual e o imagético, oferecendo ao leitor o conjunto que também era ofertado ao egípcio letrado, que poderia absorver a totalidade da intenção e do conteúdo da cena.

Em relação à parcela visual da ficha, os primeiros quatro elementos adotados foram: *título*, *grupo temático*, *técnica* e *figuras principais*. Destes elementos, destacamos àquele referente ao grupo temático, forma de categorizar este tipo de documentação e inseri-lo no ferramental da análise de conteúdo, possibilitando uma maior compreensão quanto aos temas adotados no projeto de memória de Ramessés III. De forma a complementar o restante da estrutura da ficha e evocar os elementos mágico-simbólicos, utilizamos enquanto parâmetros os nove elementos artísticos destacados pelo egiptólogo Richard H. Wilkinson em sua obra *Symbol & Magic in Egyptian Art* (1999). São eles:

- o simbolismo da *forma*: pode ser expresso em dois níveis: primário - ou forma direta - ou secundário – ou indireta, cuja forma do objeto sugere uma outra, diferente que possui seu próprio sentido simbólico (WILKINSON, 1999, p. 16-17);
- o simbolismo do *tamanho*: diferença em escalas dificilmente denotavam um sentido real para os antigos egípcios, mas revelam diferenças hierárquicas e de importância social (WILKINSON, 1999, p. 38);
- o simbolismo da *localização*: sua natureza simbólica envolve dois aspectos: posição absoluta - localização real de um objeto ou estrutura - e localização relativa - localização da coisa ou elementos individuais, dentro de uma estrutura, área ou direção (WILKINSON, 1999, p. 60);
- o simbolismo dos *materiais*: a importância das qualidades físicas dos materiais era ampliada pelas associações mitológicas e supostas propriedades mágicas (WILKINSON, 1999, p. 82);
- o simbolismo das *cores*: cores adicionam vida e individualidade a imagem, sinônimo de substância e natureza (WILKINSON, 1999, p. 104);

- o simbolismo dos *números*: refletem aspectos da realidade, a relação entre os números abstratos e os mitos, refletindo um certo grau de planejamento divino e harmonia cósmica (WILKINSON, 1999, p. 126);
- o simbolismo dos *hieróglifos*: os usos simbólicos dos signos hieroglíficos na construção de seus trabalhos artísticos (WILKINSON, 1999, p. 148);
- o simbolismo das *ações*: a forma de ver o mundo dos egípcios necessariamente perpassavam pelas interações constantes entre o rei e os deuses, propiciando ações peculiares voltadas aos rituais e outras atividades, que reforçam o papel simbólico das ações reais (WILKINSON, 1999, p. 170);
- o simbolismo dos *gestos*: movimentos individuais prescritos, posturas ou poses que poderiam ser usadas como parte de atividades ou de forma independente (WILKINSON, 1999, p. 192).

Estas categorias – ainda complementadas por um local para descrição e outro para observações eventuais - nos auxiliam a compor uma ficha tipológica mais complexa, onde os significados simbólico-mágicos de cada um dos parâmetros mencionados acima possam ser destacados, a fim de tornar a análise mais subjetiva e qualitativa.

No entanto, a iconografia não é o único suporte documental que analisamos nesta empreitada. A dimensão escrita estava presente no cotidiano dos antigos egípcios à época de Ramessés III e não há como negar que ela tanto reforçava as mensagens transmitidas pelas narrativas imagéticas, quanto apresentavam e propunham diversas outras questões, abordando e reforçando temáticas cuidadosamente pensadas pelo emissor destes discursos e contribuindo para a ideia de Jan Assmann de que os templos egípcios poderiam ser entendidos enquanto livros (ASSMANN, J., 2011, p. 157-158).

Retornando à análise de conteúdo, Laurence Bardin, uma das maiores expoentes no campo da pesquisa e aplicação prática desta metodologia, fala em “um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a ‘discursos’ extremamente diversificados” (BARDIN, 2010, p. 11). Estes instrumentos, neste contexto, não estariam pré-prontos, como algo engessado e pré-moldado, existindo apenas o que a autora considera enquanto ‘regras de base’, um norte, uma orientação para a confecção de uma ferramenta própria e pessoal, adequada ao tipo documental que se pretende explorar, uma vez que “as técnicas de análise de conteúdo

adequadas ao domínio e ao objetivo pretendido tem de ser reinventadas a cada momento, exceto para uso simples e generalizados” (BARDIN, 2010, p. 32).

Neste sentido, foi a este procedimento de confecção de uma ferramenta pautada na lógica da análise de conteúdo e de suas ‘regras de base’ que nos detivemos, principalmente para a parcela textual de nosso *corpus*, dotada de uma complexa singularidade, tendo em vista que se trata de textos diversos, como poemas, registros de guerra, legendas, textos ritualísticos, entre vários outros. Assim, pautados neste campo comum, tendo passado por uma etapa básica de pré-análise – abrindo mão de documentos que não podiam fazer parte da seriação, concentrando nos painéis principais do templo –, nos detivemos especialmente na categorização, procedimento que lida com a aplicação de um tratamento aos documentos que propicie o acesso a sentidos e significações que não estão ‘prontos’, imediatamente visíveis, levando-nos a pensar os registros textuais sem deturpar seu conteúdo original, elencando e realçando questões e preocupações diretamente ligadas com a problemática (BOUILLAGUET; ROBERT, 1997, p. 28), no caso, o projeto de memória de Ramessés III. Neste contexto, as categorias escolhidas para serem destacadas nos documentos são: *subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A)*, *discurso do medo (B)*, *transfigurações reais (C)*, *súplicas/exaltações dos cativos (D)*, *discurso de eternização (E)*, *divinização do rei (F)* e *discurso de memória (G)*.

Assim, em relação à parcela textual do nosso segundo volume, elaboramos fichas textuais, de modo a operacionalizar a categorização, cada qual reunindo em si textos pré-selecionados traduzidos a partir do inglês de duas obras: *Historical Records of Ramses III – The Texts of Medinet Habu Vols I and II* (1936), traduzidos do original por William Edgerton e John Wilson, e *Ramesside Inscriptions, Volume V, Translations* (2008), por Kenneth Kitchen. Neste contexto, das 82 fichas tipológicas – contendo fontes visuais – presentes em nosso *corpus*, 73 são mais longas<sup>145</sup>, possuindo as traduções das inscrições que acompanham as cenas. Estes textos, por sua vez, compõem a categoria das *inscrições* mencionadas acima, e possuem dois elementos identificadores: *título* e *unidades de registro*. As *unidades de registro* perpassam a definição de temas escolhidos para agrupar elementos que nos são importantes para a problematização destas fontes, obedecendo quatro qualidades fundamentais à categorização: pertinência, exaustividade, exclusividade e objetividade (BOUILLAGUET; ROBERT, 1997, p. 28).

<sup>145</sup> Infelizmente não possuímos traduções das dimensões textuais de todos os painéis, incorporando às fichas todas que tivemos acesso.

Além destes textos inseridos nas fichas padrões do *corpus* visual, nosso segundo volume apresenta também grandes inscrições gravadas em vastas parcelas das paredes do templo de Medinet Habu, como *A Bênção de Ptah* na face do primeiro pilone e a *Grande Inscrição do Ano 5*, no segundo pátio. Para estes documentos, que exigem um tratamento especial por não serem apresentados de forma associada a imagens, elaboramos outro modelo de ficha, destinando a estes sete grandes textos um outro local do *corpora*. Os elementos abordados nas fichas textuais são *título, localização, descrição, unidades de registro*, elementos que também aparecem nas fichas imagéticas e auxiliam na localização e análise categorial destes documentos.

Desta forma, estas duas séries, a imagética e a textual, compõem nosso *corpora*, e nos permitem verificar a existência, ou não, de um projeto de memória estabelecido por Ramessés III em sua mansão de milhões de anos. A seguir, começaremos a examinar esta documentação, abordando, primeiramente, os indícios que a própria arquitetura do templo nos oferece.

## 5.2. UMA ARQUITETURA DE MEMÓRIA?

Como tratamos no capítulo anterior, no horizonte teórico dos Assmann existem dois tipos de memória, uma *memória comunicativa* – pautada por sua proximidade com eventos e lembranças de um contexto corriqueiro, do dia a dia – e uma *memória cultural* – que pode ser definida por sua distância a um horizonte temporal diário, possuindo pontos fixos no passado, ancoragens no tempo. Este último tipo, que nos interessa com mais profundidade no momento, por se estabelecer em um universo temporal de longa duração, usualmente aborda questões voltadas a uma história mítica, de um passado absoluto, primordial. Neste sentido, nada é mais original e primordial que os mitos cosmogônicos da antiga sociedade egípcia, fortemente expressos na constituição arquitetônica dos complexos templários erigidos durante toda a história desta sociedade, do Antigo Império ao período de dominação romana, imbuindo nestas construções conceitos e preocupações próprias a cada período, permitindo que estes complexos, ao mesmo tempo, seguissem um padrão que refletia estas preocupações religiosas e inovassem em estruturas e composições próprias a cada um dos edifícios e a cada momento histórico específico, reflexos igualmente dos planejamentos dos responsáveis por sua construção, reis e arquitetos.

Desta forma, a afirmação de que o complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu é um microcosmo nos permite pensar nesta estrutura enquanto um primeiro passo rumo à exteriorização de uma memória cultural, primordial e cosmogônica, realizada com o intuito de construir em pedra algo em que a sociedade à época, e de épocas posteriores, pudesse enxergar a criação, provida e promovida pelo próprio faraó.

A utilização de pedra – no caso do templo do terceiro ramessida, a utilização de arenito -, certamente dispendeu uma grande quantidade de energia e recursos de um Egito cujo último grande ímpeto construtivo ocorrera durante o reinado de Ramessés II. Quando Ramessés III assumiu o trono egípcio, a maioria dos principais templos de Ramessés II já haviam sido erigidos há quase um século, embora o quase centenário faraó tenha morrido a apenas, aproximadamente, vinte e seis anos. Em outro contexto político, cujos conflitos com os povos estrangeiros - principalmente líbios e os chamados *Povos do Mar* - são sintomas dos novos tempos, Ramessés III foi capaz de organizar o capital humano e os recursos necessários para a construção de seu complexo, no intuito de manter a tradição construtiva que atingiu, no

Novo Império, um ápice sob seu antecessor ramessida, cujo templo também na margem oeste de Tebas serviu de inspiração para a construção do seu próprio, em Medinet Habu. Em relação à utilização de pedra, por sua vez, sabemos que no Egito e em outras sociedades, este material estava associado a características religiosas e simbólicas de permanência, durabilidade, imutabilidade e incorruptibilidade, “que sugere a existência de outra realidade, outra forma de existência que difere da breve e corruptível existência da vida humana” (WILKINSON, 1999, p. 88-89).

Um breve exame da composição arquitetônica do complexo de Medinet Habu à luz dos mitos cosmogônicos nos permite argumentar em favor da composição memorialística da estrutura.

No começo de tudo, nos momentos anteriores à criação, baseada na cosmogonia heliopolitana, existia apenas a escuridão primeva e inundação primeva (Nun), “que seriam indistinguíveis uma da outra [...] misturadas, escuridão e inundação representavam tudo que existiam anteriormente à criação” (HORNUNG, 1992, p. 40). Nun, as águas primevas, divindade sem gênero definido que não fora gerada por ninguém, e, pelo contrário, propiciou a existência de todo o resto – deuses, homens e os países (TYLDESLEY, 2011, p. 41) - era visto enquanto uma força dual, tanto como o propiciador da criação, quanto como o próprio caos: as águas caóticas do qual emergira a divindade criadora e ordenadora do mundo.

Pensando na arquitetura do templo padrão, duas estruturas nos remetem à rememoração deste momento anterior à criação. A primeira delas, o muro que rodeava os templos – estrutura esta que aparece duplamente no complexo de Ramessés III, uma maior e mais externa, acompanhado por duas grandes entradas a leste e a oeste, e uma menor, mais interna, que protegia o templo em si – que possuía dentro do contexto de microcosmo a simbologia das águas do Nun, pelas quais os visitantes deveriam passar, se banhando nas águas da criação. Para reforçar esta memória evocada pela arquitetura, construía-se esta estrutura não em linha reta, mas de contorno ondulado, em sucessões de formas côncavas e convexas, para lembrar as ondas da inundação primeva. Outra interpretação possível é que o muro seria um limite, uma barreira de proteção contra as águas do caos do lado de fora do complexo. Com base nesta forma de interpretar, Tyldesley afirmar que “uma parede alta, ondulante, em forma de onda cercava o complexo templário, contendo as forças, ou águas, do caos” (TYLDESLEY, 2011, p. 39).

A segunda estrutura mencionada acima são os lagos divinos, *shi-netjer*, que muitos templos possuíam dentro de suas muralhas. Sua existência é atestada na forma como se encontra no complexo de culto real de Ramessés III pelo menos a partir do Novo Império, sendo geralmente retangulares, com laterais planas ou levemente curvadas, construídos para acessar veios de água subterrâneos, com laterais alinhadas com pedras, possuíam degraus que permitiam a passagem do templo para o lago. Estes lagos possuíam função prática e simbólica. De acordo com Wilkinson, “o lago provia um reservatório para a água utilizada em oferendas e rituais de purificação, e era lá que os sacerdotes se banhavam durante o amanhecer antes de entrar no templo para iniciar seus serviços” (WILKINSON, 2000, p. 72). Em termos simbólicos e também rememorativos, como reiteramos, o lago divino também fazia às vezes da inundação primeva, unindo o elemento real da água com o sol que passava todos os dias por cima da estrutura, renovando o momento da criação por toda a eternidade.

No entanto, esta não é a única referência arquitetônica à cosmogonia egípcia, aqui descrita. O mito heliopolitano de criação nos conta que das águas caóticas de Nun uma colina, ou outeiro, se formou e emergiu, metaforizando “uma imagem que os egípcios tinham diante de seus olhos todos os outonos, quando as cheias do Nilo recuavam” (HORNUNG, 1992, p. 41). Do alto desse monte, o deus criador pôde se por de pé e começar seu trabalho. De acordo com a visão heliopolitana do Antigo Império, este ser divino, era Atum, ‘aquele que veio a existir por si mesmo’, que se autogerou das águas primevas. Fonte de toda a criação, Atum engendrou, primeiramente, dois filhos: Shu (ar) e Tefnut (umidade), que foram formados a partir do exalar de fluidos corporais, por meio de uma masturbação ou do ato de assuar e cuspir mucos (WILKINSON, 2003, p. 20). O primeiro casal, por sua vez, produziu duas outras crianças: Geb (terra) e Nut (céu), que logo formaram o teto e o solo da realidade recém-criada, dando moldes espaciais a este ato. Geb e Nut, assim como seus pais divinos, geraram outros deuses, desta vez dois casais: Osíris e Ísis, Seth e Néftis, compondo assim o *pesdjet* de Heliópolis, o equivalente ao conceito de Eneida dos gregos, composta por nove divindades do ato de criação primitivo. Dentre os deuses recém-criados, emerge o sol e “enquanto ele ascende pela primeira vez, sinaliza o começo do mundo” (HORNUNG, 1992, p. 41).

Pensando em Medinet Habu, após passar pelas águas primordiais do Nun, simbolizadas pelos muros externos, adentra-se o espaço sagrado onde a criação está sendo engendrada. Em um caminhar retilíneo, cruzam-se os pilones, que simbolizam duas colinas



pelas quais o sol passa durante seu trajeto diário de renovação, subindo degraus nas extremidades de cada recinto, demarcando a mudança de espaços e criando a sensação de que se está ascendendo à colina primeva da criação, que ao mesmo tempo também simboliza o próprio deus Atum (WILKINSON, 2003, p. 99). À medida que se avança pelo templo, é possível notar também a altura do teto baixar, reforçando, juntamente com a subida dos degraus, a sensação de escalada da colina da criação. Sensação igualmente reforçada no interior do templo em si, onde os tetos são decorados com motivos astronômicos - mimetizando o céu noturno -, e nos próprios santuários, onde as colunas são usualmente decoradas com motivos de caules de papiros e flores de lótus, “representando as plantas pantanosas que floresceram na ilha da criação” (TYLDESLEY, 2011, p. 39).

O ato criacional nos interessa diretamente, em nossa abordagem de um projeto de memória que envolve a arquitetura dos templos egípcios, pois foi por meio destes que reis e arquitetos decidiram honrar e homenagear este ato. Como já tratamos no capítulo 3 deste trabalho, ao mimetizar este microcosmo criou-se uma forma de subdividir os espaços e comunicar aos observadores o ato primevo. Amos Rapoport, arquiteto polonês que já mencionamos anteriormente, conjectura que “parece que pessoas reagem aos ambientes em termos dos sentidos que estes ambientes possuem para eles” (RAPOPORT, 1990, p. 13). Desta forma, parece natural afirmar, mesmo que não tenhamos acesso à recepção por parte dos antigos egípcios, que o principal sentido evocado pela arquitetura do templo é aquele relacionado à cosmogonia egípcia, uma rememoração deste evento mítico a partir de um meio material. A intencionalidade é tão grande que a construção de afetos neste ambiente encontra-se também à parte dos esquemas decorativos, imagéticos e textuais, do complexo: os elementos fixos de Rapoport – elementos que raramente, ou lentamente, mudam, como paredes, tetos, e pisos (RAPOPORT, 1990, p. 88) -, ou seja, as estruturas principais, nos auxiliam a pensar em termos de memória cultural: o desenho do muro que recorda às águas primordiais de Nun e o lago divino que mimetiza o mesmo princípio, os pilones que emulam as colinas pelas quais o disco solar passa em sua jornada diária, o sentido ascendente do templo – construído por degraus e rebaixamento do teto -, as colunas papiriformes que remetem ao ambiente aquoso da criação e mesmo os jogos de luzes e sombras que demarcam o que pode ou não ser visto por observadores, uma vez que o templo se torna mais escuro na medida em que se adentra rumo a seu interior, em contraste à iluminação natural oferecida pelos espaços abertos dos pátios principais, por exemplo.

Ainda, em relação à iluminação do templo, o contexto do jogo de luzes e sombras nos permite pensar na configuração deste projeto de memória, que colocado em um contexto holístico, considerando as dimensões arquitetônicas, imagéticas e textuais, parece criar limites claros para o tipo de conteúdo e os sentidos que se desejava comunicar. As paredes externas e os dois primeiros pátios do templo Medinet Habu, por exemplo, apresentam uma clara proposta que abordaremos nas próximas páginas: o discurso da comemoração pessoal, das guerras travadas e das celebrações festivas, inseridos em painéis que em determinadas épocas do ano ou de acordo com as posições do sol, não se encontravam totalmente iluminados, tornando improvável uma observação perfeita, mas que, por outro lado, estavam acessíveis aos observadores, a sociedade egípcia, durante as festividades e os eventos ocorridos no templo, algo que não acontecia com os santuários internos, pensados e projetados para que os conteúdos de seus painéis imagético-textuais ficassem ocultos nas sombras, parcamente iluminados, claramente destinados à esfera divina, à cumprir funções ritualísticas em detrimento da propagação de uma determinada memória. Com base nesta questão da iluminação, podemos fazer, ainda, mais uma ligação da arquitetura do templo com a memória cultural, mítica, do ato criacional egípcio, uma vez que os santuários internos da estrutura, elevados e inacessíveis a quase totalidade da população – com exceção dos sacerdotes e do próprio rei, ao menos – representariam a colina da criação, que igualmente nunca fora acessível à humanidade como um todo, por se tratar de um solo sagrado, mítico, justificando esta inacessibilidade por meio de uma arquitetura rememorativa.

O projeto de memória de Ramessés III é tão consciente que se baseia não somente na construção de um templo que rememora os eventos da cosmogonia heliopolitana, mas se aproveita de um contexto locacional muito significativo à época. Primeiramente por Tebas ser não apenas um centro de importância política e religiosa do Novo Império, mas também “naturalmente considerada como o local do surgimento do outeiro primitivo no início dos tempos [...] a ‘cidade’ suprema, podendo todas as outras cidades do Egito apenas tentarem imitá-la, conseguindo apenas resultados pálidos” (HART, 1992, p. 24). E em segundo lugar, por incorporar no seu complexo de culto real, envolvendo com suas muralhas, o Pequeno Templo da XVIII dinastia, dedicado à Ogdoade hermopolitana, erigido sobre solo sacro, tornando o próprio templo de Ramessés III uma estrutura mais significativa e com uma importância memorial ainda maior.

Em relação a este templo menor, cuja construção foi iniciada durante o reinado conjunto de Hatshepsut, é interessante destacar que ele parece ter sido construído como um complemento ao templo de Luxor - erguido na margem leste do Nilo -, posicionado de modo que sua frente ficasse direcionada a este templo (O'CONNOR, 2012, p. 233). Embora construído na XVIII dinastia, a arquitetura do Pequeno Templo foi bastante retrabalhada por faraós de diversas épocas, como por Nectanebo, da XXIX dinastia, e por governantes ptolomaicos e romanos (WILKINSON, 2000, p. 196). O motivo da atenção a esta estrutura especial é, como mencionado, o caráter sagrado da localidade, conhecida pelos antigos egípcios enquanto Djamet ou Djeme e considerada por estes como o local onde os deuses primevos da cosmogonia hermopolitana, os Ogdoades<sup>146</sup>, foram enterrados, sendo miticamente o local do enterramento do próprio Âmon, que compõe o grupo dessas oito divindades e cuja estátua de Karnak “deveria ser trazida regularmente a este santuário com o único propósito de saudar seu antecessor, uma forma primitiva dele mesmo imaginado como uma serpente” (HART, 1992, p. 25). Assim, ao incorporar esta estrutura mais antiga a seu complexo de culto real, Ramessés III também incorporava toda a carga mnemônica, a memória cultural envolvida, e a própria localidade sagrada de Djamet a seu complexo, tornando-o ainda mais significativo.

O processo de incorporação do Pequeno Templo realça a incapacidade da memória cultural, embora voltada a pontos fixos no passado, de conservar o passado como ele idealmente era: com a inclusão deste recinto no perímetro do complexo, incorpora-se também um templo importante, com quase trezentos anos de existência e construído sobre uma localidade sagrada, ao novo ato cosmogônico recriado por Ramessés III na forma de seu complexo de culto real. É a partir de projetos e preocupações pautados no presente, no caso do templo de Medinet Habu, no reinado de Ramessés III, que a memória cultural é invocada e atualizada, tendo em vista que não são os fatos precisos do passado mítico que se destacam, mas a história rememorada através dos meios de memória, condensadas em figuras simbólicas (ASSMANN, J., 2011, p. 37-38), como os próprios mitos cosmogônicos.

Tanto se nota que é o presente que dirige este tipo de memória que o templo do terceiro ramessida é dedicado a Âmon, a divindade cujo crescimento reflete a ascensão de Tebas enquanto a principal capital religiosa do Egito durante o Novo Império, diferentemente dos deuses e das cidades envolvidas com os diversos mitos cosmogônicos que permearam a

---

<sup>146</sup> Ver capítulo 3.

sociedade egípcia em épocas posteriores, como Atum de Heliópolis, Ptah de Mênfis e Ogdoade de Hermópolis. Com a ascensão de seu culto, Âmon cresce em importância e passa a ocupar a posição de demiurgo, tornando-se ‘aquele que gerou a si próprio’, “antes da existência de qualquer matéria” (HART, 1992, p. 24). Assim, Âmon passou a ser associado com a criação da Ogdoade, embora também fizesse parte do conjunto destes oito deuses primais – vindo a existir antes dos demais, a quem teria criado (WILKINSON, 2003, p. 92-93) -, associado também com o mito heliopolitano criacional, se considerarmos que “a Eneida de Heliópolis é uma manifestação de Âmon” (HART, 1992, p. 24), com base na ideia de que todas as outras deidades são manifestações, ou projeções, desse deus.

Todavia, embora as preocupações do presente orientem o templo de Medinet Habu enquanto expressão de memória cultural, e este seja dedicado, primariamente, a Âmon, como realçado no nome dado a própria estrutura, “O Templo de Usimare-Meriamun, Ramessés III, ‘Unido com a Eternidade’ no Estado de Âmon no Oeste de Tebas” (O’CONNOR, 2012, p. 209-210), Ramessés III traz ao presente a importância das outras divindades relacionadas às distintas cosmogonias egípcias e as apresenta em espaços semipúblicos. Isto pode ser verificado na iconografia acima da *estela norte do ano 12*<sup>147</sup>, em que Atum acompanha Ramessés III enquanto este realiza oferendas à tríade tebana, e no registro iconográfico acima da *Bênção de Ptah*<sup>148</sup>, em que Ptah-Tatenen oferece a Ramessés III a espada *kopesch* enquanto o rei massacra inimigos estrangeiros, ambas presentes no primeiro pilone do templo de Medinet Habu, respectivamente nas faces norte e sul, bem como em iconografia do segundo pátio<sup>149</sup> que apresenta o deus Khnum – outra divindade relacionada à cosmogonia egípcia, responsável pela criação da humanidade por meio de uma roda de oleiro (HART, 1992, p. 26) - como parte de um ritual de oferenda.

Outrossim, os registros textuais que acompanham os painéis dos templos, ou que mesmo fazem parte dos longos poemas e narrativas apresentados, exaltam a figura de Atum enquanto senhor original do trono do Egito<sup>150</sup>, cuja realeza é poderosa<sup>151</sup>, tendo o faraó enquanto seu filho mais velho<sup>152</sup>, associado com o sol na forma de Atum-Rê<sup>153</sup>, servindo de

<sup>147</sup> Ver FICHA 15, volume II.

<sup>148</sup> Ver FICHA 11, volume II.

<sup>149</sup> Ver FICHA 75, volume II.

<sup>150</sup> Ver FICHAS TEXTUAIS 2, 5 e 6, volume II.

<sup>151</sup> Ver FICHA TEXTUAL 5, volume II.

<sup>152</sup> Ver FICHA TEXTUAL 6, volume II.

<sup>153</sup> Ver FICHA 59, volume II.

parâmetro de comparação para as aparições de Ramessés III<sup>154</sup>, além de também ser parâmetro para a eternidade através do nome de Hórus de Ouro do faraó, ‘Rico em Anos como Atum’, e assumir protagonismo enquanto oferece ao rei ‘milhões de jubileus e miríades de anos’ na estela norte do ano 12, mencionada no parágrafo anterior. De modo semelhante, Ptah também recebe destaque no templo, ao ter suas palavras gravadas em um longo texto, a *Bênção de Ptah*<sup>155</sup>, em que a divindade se coloca enquanto progenitor divino de Ramessés III, fornecendo dádivas através de sua manifestação divina.

Esses discursos imagéticos e textuais reforçam o respeito com os mitos fundacionais e com as histórias míticas, ao mesmo tempo em que os associam, a partir do presente, a um templo majoritariamente dedicado a Âmon. Como uma memória construída socialmente, produzida por uma elite que detém o controle criativo do sagrado, há a necessidade de uma exteriorização, da divulgação desta perspectiva e do papel do rei enquanto condutor e propagador desta narrativa, que não pode ser encarada enquanto naturalizada, uma vez o que o templo não possui uma memória própria, mas pode ser utilizado para rememorar a sociedade, os observadores (ASSMANN, J, 2008, p. 111), tornando importante controlar este espaço mnemônico, bem como as mídias associadas a ele, que possui a força necessária para ativar a memória das pessoas, adquiridas socialmente. O templo de Medinet Habu, então, funciona enquanto uma *estrutura conectiva* para a sociedade egípcia da época, ao unir e entrecruzar memória, identidade e formação da tradição, possuindo um efeito de ligação que funciona no nível social e temporal. Esta *estrutura conectiva* é também identitária por ligar as pessoas a um universo simbólico comum, dotando as narrativas de memória de um forte caráter normativo e formativo que auxiliam a sociedade a pensar no *nós* – impulsionados, por exemplo, por um universo comum, relativo à criação dos deuses, de toda a humanidade, dos egípcios e estrangeiros, e da própria terra – e, a partir deste universo simbólico, contrapor-se ao *eles* em um robusto discurso de alteridade que iremos abordar adiante.

De toda maneira, não havia na época de Ramessés III uma forma mais segura de exteriorizar uma memória - que busca, ao mesmo tempo, inserir-se no universo diário da memória comunicativa de curta duração, e não-institucionalizada, e preparar-se para o eterno, para a longa duração da memória cultural – do que através dos grandes monumentos, cujo significado da própria palavra egípcia *mnw* refere-se a algo duradouro, feito para permanecer,

<sup>154</sup> Ver FICHAS 62 e 81 e FICHA TEXTUAL 7, volume II.

<sup>155</sup> Conforme FICHA TEXTUAL 1, volume II.

sendo o “difícil desejo de durar que ergue os monumentos e dirige a memória cultural dos egípcios” (ASSMANN, J., 1988, p. 51). A memória cultural enquanto cristalização de memórias de curta duração, na contramão do esquecimento natural, por sua vez, depende de meios de conservação e propagação, as *mídias de memória*, que no caso de Medinet Habu são a própria arquitetura do templo, as iconografias e os registros textuais. Dos três, já mencionamos a importância do primeiro, da arquitetura do templo enquanto instrumento mnemônico. Quanto às iconografias, não há como não pensar nestas enquanto a mídia mais acessível à sociedade como um todo, por lidar com um universo simbólico comum e acessível. Por outro lado, a dimensão textual enquanto um meio de memória ainda carece de maior explicação, tendo em vista que o senso comum propagado é de que a grande maioria da sociedade egípcia não era letrada, e isto é um aspecto importante no escopo total que denominamos enquanto projeto de memória de Ramessés III.

De acordo com Jan Assmann, o templo egípcio é nada mais do que um uma “transposição tridimensional monumental de um livro, contendo todas as características de um cânone” (ASSMANN, J., 2011, p. 157), afirmando ainda que “o livro é a base do templo e o templo, por sua vez, preserva o livro juntamente com outros livros em sua biblioteca” (ASSMANN, J., 2011, p. 157-158), com esta biblioteca consistindo, primariamente, nas decorações em pedra, especialmente a dimensão escrita. Ora, se nós metaforizamos o templo enquanto um livro, cujas páginas seriam justamente a memória cultural, então pressupomos que este fora feito para ser *lido* em sua completude. Não seria isto contraditório?

John Baines afirma que embora o letramento possa estender a comunicação dos antigos egípcios em termos de tempo e espaço e sua memória em compasso e duração (BAINES, 1983, p. 593), a escrita era desde os primórdios “uma instituição controlada centralmente por um estado que era focado em seu chefe representativo, o rei, e que se tornou ainda mais centralizada nos primeiros séculos” (BAINES, 1983, p. 577). Embora não tenhamos o domínio dos dados em sua completude, devido à escassez principalmente das fontes provenientes das camadas mais baixas da sociedade, Baines especula que noventa e nove por cento da população egípcia deveria ser de não letrados, embora não existam evidências que estes números eram deliberadamente restritos pelo governo, parecendo ser muito mais um caso de acesso através do mérito do que da sucessão do ofício de pai para filho, como o senso comum geralmente propaga (BAINES, 1983, p. 585-586). No entanto, o próprio autor reconhece que existiam diferentes níveis de letramento, como a leitura com

variados níveis de competência, a leitura e a capacidade de escrever, leitura e uma parca habilidade em compor e registrar, leitura e total habilidade de compor textos e mesmo a capacidade de escavar e esculpir símbolos com pouquíssima habilidade de leitura (BAINES, 1983, p. 584).

Neste contexto, com o reconhecimento da existência de diferentes níveis de leitura, torna-se possível desmistificar a dicotomia radical entre os que liam e o que não liam na sociedade egípcia. Mesmo que estejamos tratando de uma linguagem - a hieroglífica - imbuída de um plano de fundo sagrado, considerada restritiva, é difícil pensar que em um local cuja população tinha acesso em épocas de diversos festivais e outros rituais, toda a dimensão escrita desta parcela externa do templo estivesse restrita aos olhos divinos, à comunicação rei-deus. O próprio Jan Assmann nos ajuda a pensar em um caráter de difusão da escrita mais amplo, ao afirmar que a memória cultural coincide quase inteiramente com quaisquer sentidos que estejam circulando dentro do grupo e que “é apenas através da escrita que essa área externa da comunicação é capaz de tomar uma existência independente e cada vez mais complexa” (ASSMANN, J., 2011, p. 8), ou seja, que o universo da escrita é complexo e independente, mas que ele está sempre, a partir do presente, envolvido com as questões que permeiam a sociedade como um todo, temas e problemas que são vivenciados no grupo.

Desta forma, não podemos subestimar a sociedade egípcia à época de Ramessés III e pensar que eles não tinham acesso algum às dimensões da escrita das paredes do templo, ou que eles não conheciam os símbolos que rodeavam um egípcio durante toda sua expectativa de vida, como se houvesse um segredo basal na escrita, seja ela qual for. Também não podemos superestimar, com uma empatia excessiva, a própria dificuldade de se aprender em sua completude a linguagem egípcia, processo este que Baines afirma ocorrer com proeminência nas ‘casas da vida’, que seriam *locus* de transmissão, ou *scriptorium*, anexo aos templos onde os textos tradicionais eram estudados e copiados durante o Novo Império (BAINES, 1983, p. 581).

Ainda, outra possibilidade que podemos levantar é a de que, no contexto templário, pensando especificamente no templo de Ramessés III em Medinet Habu, houvesse durante as celebrações públicas a leitura de alguns dos textos inseridos nas paredes - cuja possibilidade também é corroborada por Spalinger (SPALINGER, 2013, 111-112) - como a já

mencionada *Benção de Ptah*<sup>156</sup> - e o poema do ano 11 da segunda guerra contra os líbios<sup>157</sup>, ambos dispostos no primeiro pilone do templo, atendendo fins ritualísticos e, possivelmente, de autopromoção da imagem do rei. Neste caso, amplia-se o leque de possibilidades e difusão das temáticas contidas nos registros textuais e eleva-se o papel do sacerdote leitor, representado em algumas iconografias do templo e mencionados em alguns dos registros textuais correspondentes<sup>158</sup>, corroborando a afirmação dos Assmanns de que existem dentro dos grupos os responsáveis pela propagação da memória cultural, seus principais transmissores, que possuem equivalência em todas as culturas (ASSMANN, J., 2011, p. 39) e que no caso do Egito seriam primordialmente os sacerdotes, como veremos com mais profundidade a seguir.

---

<sup>156</sup> FICHA TEXTUAL 1, volume II.

<sup>157</sup> FICHA TEXTUAL 3, volume II.

<sup>158</sup> Conforme FICHAS 69, 72, 79, 80 e 82.



### 5.3. MEMÓRIA, RITUAIS E FESTIVIDADES

Como discutimos no capítulo anterior, ao tratar dos fundamentos para a teoria de *memória cultural* e *memória comunicativa* dos Assmanns, existem duas expectativas temporais que permeiam a experiência social do grupo. A primeira se refere ao passado recente que depende, por sua vez, de comunicações recorrentes e de interações diárias. Na medida em que o tempo passa, estas comunicações diárias, que caracterizam a *memória comunicativa*, e que possuem uma expectativa de vida por volta de três ou quatro gerações (ASSMANN, J., 2011, p. 36-37), se diluem em um plano de fundo do grupo, com informações se tornando vagas e imprecisas, tendo em vista que, como já tratamos anteriormente, o esquecimento, e não a recordação, é o padrão para todas as sociedades, destacando, neste sentido, aquilo que Aleida Assmann chama de esquecimento passivo, olvido este perfeitamente natural, geralmente composto por atos-não intencionais (ASSMANN, A., 2008, p. 98). A segunda expectativa temporal, por outro lado, lida com uma vasta gama de informações que se conectam diretamente com a seara das tradições sobre a origem do mundo e história primitiva do grupo – como no caso dos mitos cosmogônicos abordados anteriormente. Trata-se do horizonte temporal da *memória cultural*, que se afasta das comunicações diárias, formalizando e institucionalizando as memórias cristalizadas através do tempo:

Ela (a memória cultural) existe nas formas de narrativas, músicas, danças, rituais, máscaras e símbolos; especialistas como narradores, bardos, escultores de máscaras e outros são organizados em guildas e tem de passar por longos períodos de iniciação, instrução e exame. Além disso, ela requer para sua atualização certas ocasiões onde à comunidade se reúne para a celebração. Isso é o que propomos chamar de ‘memória cultural’ (ASSMANN, J., 2008, p. 112).

Desta definição, dois elementos nos parecem importantes: os transmissores da memória cultural e o papel da celebração nas dinâmicas de rememoração. Neste sentido, nos dirigimos à necessidade desta memória - que se dispõe em torno de um horizonte temporal de longa duração, referente ao eterno - de depender de transmissores que reorientam as memórias latentes, em um estado de vir a ser, em memórias vívidas, através da performance de rituais, da oralidade e da leitura de textos, como sugerimos acima, inserindo-a na dinâmica padrão da *memória comunicativa*, deixando-a sempre em evidência nos parâmetros diários da sociedade, ressaltando-a também enquanto elemento definidor da identidade do grupo, enquanto elemento de pertencimento.

Pensando nesta função de perpetuadores de memórias no Antigo Egito, as duas principais figuras que se destacam são aquelas do rei e dos sacerdotes, ambos intimamente relacionados ao sagrado. O rei era o principal sacerdote do Egito, responsável direto pelos cultos às divindades, pela manutenção da ordem cósmica e pelo bem-estar de toda a sociedade. Desta forma, de acordo com Sergio Pernigotti,

o soberano era o único sacerdote de que o país dispunha, o único verdadeiro titular da função sacerdotal; pela sua natureza era o supremo sacerdote de todas as divindades e, tal como na sua pessoa se fundiam a realeza do Sul e do Norte, também nele se unificava a enorme variedade dos cultos. Cada sacerdócio culminava na pessoa do faraó: de fato, o soberano delegava a sua função no sumo sacerdote de cada organização templar, que, na realidade, não passava, portanto, de um mero substituto do rei. Isso explica o fato de o soberano ser o único que podia não só nomear mas também destituir as pessoas por ele designadas para o cargo, pondo inclusive fim à sucessão de pais para filhos (PERNIGOTTI, 1994, p. 118).

Os reis, como veremos adiante, concentram em si grande parte do discurso memorial do Egito, como Ramessés III o fez no templo de Medinet Habu, mas cabe aos sacerdotes – na incapacidade do rei performatizar todos os rituais periódicos nos templos do país -, realizar os rituais, atender a população e fazer a manutenção dos templos, para que estes estejam sempre em seu perfeito funcionamento. Hierarquicamente comparáveis a outras

classes de funcionários públicos de níveis elevados – embora se destacassem dos demais devido ao grau de contato com o sagrado – os sacerdotes eram definidos pela atividade que desenvolviam no interior dos templos<sup>159</sup>, sendo “a própria estrutura dos edifícios de culto que, de certa forma, condicionava a natureza dos atos que eram executados no seu interior” (PERNIGOTTI, 1994, p. 120). Esta natureza é, por sua vez, bastante reservada, tendo em vista que templos como o de Medinet Habu são espaços sagrados onde também se conservam a imagem da divindade - ou divindades - a quem a estrutura era dedicada.

Desta forma, o templo enquanto morada da divindade exigia que o interior deste – o núcleo sagrado do edifício, após a Sala Hipóstila - fosse inacessível à população, sendo que “o próprio sacerdote não podia proceder ao serviço divino a não ser em determinadas condições: só podia ter acesso ao *sancta sanctorum* depois de ter cumprido algumas prescrições rituais, a primeira das quais era a purificação da sua pessoa” (PERNIGOTTI, 1994, p. 121). De toda maneira, os sacerdotes interagem com o divino “em um nível proibido à população em geral” (EATON, 2013, p. 11), eles cuidavam das imagens divinas, assumindo as prerrogativas destinadas apenas aos reis nos rituais templários, embora fosse o faraó aquele representado nas paredes dos templos a cumprir as funções ritualísticas principais. Uma vez que o ofício real permitia a nomeação livre dos sacerdotes, é possível que eles possam ter “servido enquanto receptáculos para o rei, como suas imagens vivas” (EATON, 2013, p. 11).

No entanto, eram através das festividades que os sacerdotes assumiam na totalidade a função de perpetuadores da memória. De um serviço que prezava pela discrição, pela internalidade e por um grau de ocultabilidade nas performances ritualísticas – como o ato de lavar, vestir e alimentar as estátuas divinas -, passa-se a um ofício em grande medida performatizado no exterior do templo, em procissões que expõem as imagens das divindades à população, externando também as fórmulas ritualísticas e os pormenores do contato com o sagrado, bem como concretizando a integração do ofício sacerdotal com a sociedade.

De acordo com Jan Assmann, a memória cultural está intimamente ligada com elementos do sagrado que “serve para manter o passado fundacional vivo no presente e essa

---

<sup>159</sup> De acordo com Pernigotti, o caráter provisório dos cargos sacerdotais fazia com que um sacerdote não tivesse uma vida diferente do restante da sociedade, na qual estava integrado com “nenhuma característica que permitisse distingui-lo da variegada multidão dos funcionários de grau mais elevado ou de maior ou menor autoridade” (PERNIGOTTI, 1994, p. 120). De modo semelhante, Teeter afirma que “pode ser difícil determinar o que diferenciava um sacerdote de um não-sacerdote [...]. Os sacerdotes do Antigo Egito estavam inteiramente integrados em todos os aspectos da sociedade” (TEETER, 2011, p. 17), sendo possível a eles viver nas cidades, casar e ter filhos.

conexão com o passado provê a base para a identidade da rememoração do grupo” (ASSMANN, J., 2011, p. 38). Ainda, de acordo com Assmann, “a identidade coletiva necessita de cerimônia [...] a cerimônia como um meio de comunicação é em si uma influência, pois ela molda memórias por meio de textos, danças, imagens, rituais e assim por diante” (ASSMANN, J., 2011, p. 38). Postula-se então uma polaridade entre a vida diária e os festivais, entre a memória do dia a dia – a *memória comunicativa* – e a memória festiva – *memória cultural* –, tendo em vista que a primeira não necessita de controle ou de condução especializada, enquanto a segunda, voltada aos festivais e aos rituais, demandam, como já afirmamos, um grau de formalização e hierarquização que pode ser resumido, finalmente, na figura dos sacerdotes egípcios.

Para Assmann, há níveis distintos de participação na memória cultural de um grupo, mesmo em sociedades iletradas ou com pouco acesso ao letramento, e por isso todas elas possuem transmissores especiais que incluem “xamãs, bardos, *griots*, sacerdotes, professores, artistas, escribas, acadêmicos, mandarins, e outros” (ASSMANN, J., 2011, p. 39), cuja forma de especialização depende do tipo de memória envolvida, à exemplo de sociedades iletradas que utilizam esses transmissores, e sua memória humana, enquanto armazenamento memorial para o grupo, sendo considerados precursores do registro escrito (ASSMANN, J., 2011, p. 39). No Egito de Ramessés III, podemos considerar o grupo sacerdotal enquanto perpetuadores memoriais *par excellence* por transitarem entre todas as camadas da sociedade, dos iletrados aos letrados – como eram grande parte dos próprios sacerdotes –, dos camponeses à elite, dos próprios reis às divindades a quem eram associados e dedicavam sua força de trabalho. Assim, as palavras divinas, as memórias do rei e o próprio sagrado imbuído no templo circulavam no interior do grupo, impulsionados pela função que os definiam e pelo caráter comunicativo das festividades sazonais.

As festividades em si enquanto celebrações rememorativas também nos são valiosas para investigar o projeto de memória que orbitava o templo de Medinet Habu. O próprio Ramessés III considerava tão importante estas celebrações que resolveu adotar na parede externa sul de seu templo memorial um calendário com as festividades que ocorriam durante seu reinado – e as provisões dedicadas a elas - em seu complexo de culto real, ou seja, pautado em sua realidade presente. Somente este costume de registrar em templos os festivais recorrentes já inseria o calendário de Medinet Habu em uma dinâmica de *memória cultural*, uma vez que este costume é atestado desde o Antigo Império, milênios distantes de Ramessés

III, quando os reis colocavam em seus templos do vale e nos templos solares da V dinastia calendários festivos similares. A dinâmica rememorativa por trás destes calendários se explicita ao percebermos que este costume perpetuou-se durante o período greco-romano, com calendários inseridos em templos em Dendera, Edfu, Esna e Kom Ombo (WILKINSON, 2000, p. 98), vários séculos distantes temporalmente do terceiro ramessida, cujo complexo de culto real e seu templo memorial, o último grande templo do Novo Império, certamente influenciou na composição dos templos posteriores de faraós que, apesar de estarem inseridos em um contexto de dominação estrangeira, utilizavam-se da *memória cultural* egípcia para legitimarem-se, adotando esquemas decorativos e arquitetônicos desenvolvidos durante o Novo Império, adotando, assim, diretamente a memória de Ramessés III e de seu templo perpetuado através dos séculos – indícios do sucesso do empreendimento memorial no formato do templo axial padrão.

Ao tentar compreender a lógica por trás da escolha deste longo painel que ocupa quase inteiramente a parede em questão, David O'Connor afirma se tratar de um complemento às cenas de vitória e domínio das outras paredes, enquanto o calendário em si “relacionava-se aos conteúdos dos armazéns, que suportavam os festivais em questão” (O’CONNOR, 2012, p. 241). A interpretação de O’Connor não está errada, e de fato parece haver uma necessidade de demonstrar para a posterioridade a opulência das celebrações ali realizadas. No entanto, é justamente o desejo de memória, de inserir no eterno, na longa duração da memória cultural da sociedade egípcia, que leva Ramessés III a exibir este calendário e dedicar tamanha importância a ele. Prova disto é a preocupação expressa pelo faraó no prólogo poético a este documento, quando este se dirige a Âmon:

[...] - Eu celebro para ti as observâncias do Festival de Opet e também o Festival do Vale, sem qualquer omissão; todos os teus festivais que ocorrem no curso de um ano, em Karnak, que são como Rê decide. Eu os estabeleci em meu templo, para o futuro em perpetuidade, para fazer com que sua imagem apareça neles, em meu nobre templo.

[...] - Que possas fazer o que Minha Majestade deseja na manutenção do meu templo, para que ele possa durar, como os céus duram, Sua Majestade estando nele como o deus do horizonte. Quão alegre é meu templo se tu repousares nele eternamente, então ele deve existir para sempre (FICHA 17, VOLUME II, grifo nosso).

Ramessés III expressa nestes dois trechos de seu discurso ao grande deus dinástico do Novo Império o desejo comum aos antigos egípcios pela eternidade, em uma busca incessante pela imortalidade que caracterizou esta sociedade. Uma das formas que a realeza encontrou para acessar esta sonhada condição foi justamente a construção de grandes edifícios sacros dedicados a uma ou mais divindades, como é o caso de Âmon, a deidade principal cultuada no templo de Medinet Habu. Era comum, então, na esfera do divino, o rei pleitear esta eternidade por meio de discursos imagéticos e textuais, assim como era comum aos deuses concebê-la àqueles que julgavam merecedores, cumpridores da ética divina, pois era a eles – os deuses - que esta eternidade imortal pertencia:

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, ao seu próprio filho, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: Teu templo deve existir como o céu enquanto Minha Majestade estiver dentro dele, sendo exaltada e inundada com sustento e provisões; eu devo estabelecer a tua [ou a minha própria] imagem nele eternamente, enquanto a terra existir!

[...] Teu templo durará assim como o céu durará; eu dou a ti valor e vitória contra todos os países estrangeiros; eu dou a ti eternidade como Rei das Duas Terras (FICHA 17, VOLUME II, grifo nosso).

Esta busca pela eternidade – que iremos explorar mais adiante enquanto estratégia para estabelecimento do projeto de memória de Ramessés III –, pleiteada e acordada na esfera divina, também se preocupava com sua extensão na vida social do Egito, uma vez que o rei expressa em seu discurso o desejo de que seu templo, ao acolher as festividades em curso - como a Festa Opet e o Festival do Vale - perdure rumo a um futuro perpétuo, ou seja, que este local estivesse em anos indefinidos à frente - sejam décadas, séculos ou milênios - incorporado à memória da sociedade egípcia, como um centro agregador destas comemorações, com o faraó, realizador e principal sacerdote divino, alçado à categoria do

eterno e do imortal também na memória do grupo, assim como outros reis de dinastias e épocas anteriores também o foram.

Embora em seu calendário Ramessés III enfatize as “observâncias do Festival de Opet e também o Festival do Vale” que ele promoveu a partir de seu templo, é o segundo<sup>160</sup> que parece enfatizar as características necessárias para compor um projeto de memória. A razão desta proposição reside em dois pares de iconografias, nos extremos da parede norte<sup>161</sup> e nos extremos da parede sul<sup>162</sup>, ambas do primeiro pátio, que apresentam entradas do rei em seu templo, a partir de seu palácio, trajando vestes cerimoniais e portando ornamentos distintos para a cabeça. As composições em si poderiam ser encaradas enquanto demonstrações da presença real no templo, em um contexto mágico-simbólico, para os rituais que ali ocorrem diariamente. No entanto, seu significado cresce em importância ao destacarmos a legenda textual que acompanha uma das figuras apresentadas na FICHA 62 do nosso segundo volume: “aparição do rei como Rê vindo de seu palácio de seu templo divino, para fazer com que seu pai Âmon apareça em sua Festa do Vale” (FICHA 62, VOLUME II). Este excerto em questão salienta a importância que Ramessés III dedicava a esta festividade específica em seu projeto de memória, uma vez que se fez representar nas paredes de um pátio, acessível a observadores, enquanto participante deste evento, garantindo para si em um contexto de futuro em perpetuidade, que ele mesmo evocou em seu calendário, um lugar eterno na memória daqueles que visitassem o templo enquanto perpetuador de uma tradição, como um rei que participava efetivamente das atividades ritualísticas de seu reinado e principalmente enquanto o principal elemento deste festival que garantia a presença da divindade principal, uma vez que Ramessés III, e sua presença no templo, era a condição *sine*

---

<sup>160</sup> O festival Opet possivelmente era o maior festival tebano durante a época de Ramessés III e talvez de todo o país, considerado por Grandet como “a principal ocasião da vinda do rei a Tebas” (GRANDET, 1993, p. 263). No entanto, ao considerarmos os festivais enquanto meios de propagação de um projeto de memória faraônico, torna-se difícil, não improvável, especular que a população teria acesso ao templo de Medinet Habu, núcleo deste projeto memorial, durante esta festividade em questão – cujo rito principal se concentrava no transporte de imagens da tríade divina e do rei do templo de Karnak para o templo de Luxor, na margem leste do Nilo (EATON, 2013, p. 117) -, embora a presença do rei fosse possível, como aponta o próprio Grandet e a prancha 237 de *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*, que apresenta em local de acesso restrito – em uma das passagens do palácio para o templo, na parede sul ao lado da janela de aparições - o rei entrando no templo a partir de seu palácio para participar do festival de Opet. Outra evidência que pode corroborar com alguma extensão do festival Opet executado no próprio templo de Medinet Habu é a fala de Ramessés III no prólogo de seu calendário: “Eu fiz para ti um Pátio de Festivais em meu templo, para ser teu pátio festivo, para que tu possas aparecer nele, em todos os teus festivais. Eu celebro para *ti as observâncias do Festival de Opet e também o Festival do Vale*, sem qualquer omissão” (FICHA 17, VOLUME II).

<sup>161</sup> FICHA 50, volume II.

<sup>162</sup> FICHA 62, volume II.

*qua non* para a aparição de Âmon neste evento. No entanto este não é o único indício de importância para o papel do Festival do Vale no projeto de memória de Ramessés III.

O festival *heb nefer en pai net*, a Bela Festa do Vale, tem sua origem atestada na XI dinastia do Médio Império, durante o reinado de Nebhepetre Mentuhotep, faraó que construiu na margem oeste de Tebas, em Deir el-Bahari, um templo em que associa a imagem de Âmon à sua própria, contribuindo para a ascensão desta divindade em um contexto intimamente ligado à realeza que será expandido e aprofundado durante o Novo Império (GAMA, 2005, p. 195). Durante o festival no Novo Império, que ocorria uma vez por ano durante o segundo mês do *shemu*<sup>163</sup>, as imagens de Âmon, Mut e Khonsu, a tríade tebana, deixavam o templo de Karnak e atravessavam o rio por meio de barcas de madeira ornadas com ouro<sup>164</sup> chamadas *userhat* (KEMP, 2006, p. 249), com direção à margem oeste tebana, onde seguiam, em procissão fluvial ou em estradas, para o templo de Mentuhotep II e de Hatshepsut, ambos na mesma localidade. Embora os templos em questões estivessem alinhados verticalmente com o templo de Karnak, a festividade tornava-se ainda maior e importante uma vez que as imagens divinas seguiam uma via processional, acompanhadas pelas imagens dos faraós mortos (GAMA, 2005, p. 196), e visitavam os templos da região, onde dormiam e descansavam no templo do faraó reinante (KEMP, 2006, p. 274), que possuía todo um aparato para receber e acomodar as barcas divinas.

No entanto, a viagem das barcas divinas - carregadas nos ombros de sacerdotes durante o trajeto - pelos templos do oeste de Tebas não era o único elemento desta festividade. Este dia festivo também contava com a presença massiva da população que, além de cultuar Âmon e sua família divina, aproveitava a ocasião para honrar seus mortos, dormindo com estes nas tumbas, oferecendo-os banquetes e fazendo-os oferendas, em um conjunto de atitudes que levaram alguns especialistas a interpretar este festival enquanto “indubitavelmente originalmente uma rememoração dos mortos” (WILKINSON, 2000, p. 96). Um festival de memória, que agia em todas as direções: da memória cultural de longa duração, representada pela procissão de imagens divinas, enfatizando a presença do Rei dos Deuses à época, à memória comunicativa, do dia a dia, homenageada por meio das figuras dos mortos das famílias, justificando o argumento de Aleida Assmann de que o núcleo

<sup>163</sup> Segundo período dos quatro dedicados à colheita. Correspondia, de acordo com nosso calendário, ao intervalo entre os dias 26 de maio e 24 de junho, durante o verão.

<sup>164</sup> De acordo com o *Papiro Harris I*, Ramessés III afirma ter revestido as barcas de Mut e Khonsu com folhas de ouro e todos os tipos de pedras preciosas que Ptah criou, da proa à popa, de modo que as divindades estivessem satisfeitas (GRANDET, 2005, p. 229-230).



antropológico da própria memória cultural é a rememoração dos mortos, que depende, por sua vez, da recordação dos vivos: “comer e beber é a forma elementar na construção de comunidades e, ao lado das sepulturas, transforma-se na unificação ritual dos vivos com os mortos” (ASSMANN, A., 2011, p. 37-38).

A própria margem oeste do Nilo possuía forte conotação simbólica voltada à morte. Era no oeste que o sol se punha e embarcava em uma jornada de renovação, bem como era onde ficavam os Campos de Oferendas, os locais de descanso dos mortos (BRANCAGLION JUNIOR, 2004, p. 124). Neste contexto, torna-se simples pensar porque reis do Novo Império construía seus templos em um local cujas atividades de rememoração dos mortos eram tão fortes, um local onde sabiam que suas memórias iriam ser eternizadas. Ademais, pode-se compreender que a própria procissão das barcas contendo as imagens da tríade tebana, que passava a visitar os templos construídos pelos faraós nesta margem do Nilo, auxiliava nos projetos de memória dos monarcas que, não obstante, durante todo o Novo Império procuraram construir complexos de culto reais ao longo das vias processionais, vias estas que devido à força do festival e das atividades nele desenvolvidas tornaram-se também vias de memória. É o caso, por exemplo, do templo de Seti I construído na margem oeste de Tebas, em que o rei buscou posicionar seu edifício próximo à rota processional que ligava Karnak – e a tríade tebana – aos templos de Deir el-Bahari em um “provável desejo de maior proximidade com o Festival do Vale” (O’CONNOR, 2012, p. 223).

Ainda em relação aos festivais religioso no Egito Antigo, pouco se sabe das dimensões públicas destes eventos, uma vez que os registros escritos e imagéticos dos festivais detalham os rituais, mas não fornecem informações acerca da escala de participação da sociedade nestes (QUIRKE, 2015, p. 98). Por outro lado, vários especialistas admitem uma grande participação popular nas festividades, acreditando que a sociedade acompanhava os eventos, como a própria Bela Festa do Vale, adentrando no interior do recinto murado dos templos ao seguir as procissões pelos grandes pátios abertos (HORNUNG, 1992, p. 121; GRANDET, 1993, p. 122-123; SNAPE, 1996, p. 32; O’CONNOR, 2012, p. 242). As festividades, desta maneira, se tornam importantes ferramentas de transmissão dos conteúdos memorialísticos imbuídos no programa de decoração dos templos e na própria arquitetura destes espaços.

Neste contexto, Jan Assmann afirma que, em termos de recepção de memórias em sociedades iletradas ou com pouco acesso à escrita, o grupo necessita de uma expressão capaz

de transmitir conhecimento por meio de performances que englobem diversas linguagens como a voz, o corpo, a *mimese*, o gesto, a dança e o próprio ritual, questionando-se “como o grupo ganha acesso à memória cultural, que neste patamar já é a província dos especialistas (menestréis, bardos, xamãs, *griots*, e assim por diante)?” (ASSMANN, J., 2011, p. 41-42). A resposta para a pergunta do autor perpassa a necessidade de uma reunião popular em ocasiões estabelecidas que permitem a circulação da memória cultural, ocasiões como os festivais, que “garantem a comunicação e a continuidade do conhecimento que dá ao grupo sua identidade [...] (e) também consolida a coerência do grupo em tempo e espaço” (ASSMANN, J., 2011, p. 42), ao prover a sociedade de dois horizontes temporais: o horizonte diário, da memória comunicativa, e o horizonte cerimonial, do tempo da criação, da origem de tudo. As festas, ainda de acordo com Assmann, aproximam o simbolismo do sagrado, sendo o “*mise en scène* da presença divina, de uma presença que é experienciada pelos participantes como não-simbólica, corporal, imediata e espontânea” (ASSMANN, J., 1994, p. 21), sendo a “única instituição da religião egípcia à qual o povo pode participar diretamente” (ASSMANN, J., 1994, p. 21).

O templo egípcio reúne, então, três elementos de suma importância para o projeto de memória dos faraós e, especialmente, de Ramessés III: o corpo sacerdotal enquanto principal agente de transmissão da memória cultural egípcia, as festividades, que provêm o acesso ao universo do sagrado<sup>165</sup> e das memórias de longa duração, e a própria arquitetura enquanto mídia memorial. Neste contexto, a incorporação das festas periódicas ao programa de decoração do templo do terceiro ramessida parece uma estratégia que visa não somente o registro destas festividades para a posterioridade, mas uma forma de aproximar a sociedade do projeto de memória proposto.

Em termos arquitetônicos, esta afirmação parece se confirmar ao examinarmos a linguagem dos ambientes do templo de Medinet Habu. Há dois largos pátios que “funcionavam como lugares onde a população poderia se reunir e adorar os deuses quando eles procediam ao longo do eixo central do templo” (TEETER, 2015, p. 339), locais iluminados e acessíveis através deste eixo central antecedido de forma retilínea pelos portões externos e pilones. Em contraponto, o restante do templo parece prezar pela ocultabilidade,

---

<sup>165</sup> Apesar de afirmarmos que os festivais provêm o acesso à dimensão do sagrado, sabemos que os antigos egípcios, mediante a inacessibilidade a esta dimensão durante a vida diária, buscavam este acesso através de oferendas de ex-votos em templos, bem como se dirigiam as estátuas colossais diante dos pilones e às capelas de audição – pequenos nichos com a estátua da divindade principal do templo -, diretamente acessíveis por estarem nas parcelas mais exteriores do templo (WILKINSON, 2000, p. 99).

tornando-se escuro e estreito a partir da sala hipóstila, cheia de colunas, ascendendo para a penumbra das variadas salas diminutas do interior do templo. Neste sentido, a sala hipóstila demarcaria também a transição entre o espaço semipúblico dos pátios e do exterior do templo ao espaço privado e sacro do interior deste, expresso também por meio dos temas abordados na decoração destes ambientes: enquanto a parcela mais exterior do templo, semipública e mais intimamente direcionada ao projeto de memória do faraó, aborda temáticas de guerra, comemoração e festividades, para além da sala hipóstila a temática muda radicalmente de sentido e incorpora quase exclusivamente o discurso ritualístico esperado da mansão onde reside a divindade, no caso Âmon-Rê, por toda a eternidade.

Ainda, em relação aos pátios enquanto estruturas arquitetônicas, podemos considerar estes espaços enquanto evidências de uma memória cultural, uma vez que estas estruturas mudaram bastante com o tempo, sempre se atualizando de acordo com as necessidades do presente. É o que indica Emily Teeter, egiptóloga da *University of Chicago*, ao pensar o impacto dos festivais nas formas arquitetônicas, afirmando que desde 3500 a.C., em vestígios de construções em Ábidos e Hieracômpolis, espaços cercados com muros proviam um “lugar para a demonstração periódica do poder do governante” (TEETER, 2015, p. 336), em um contexto religioso que favorecia o próprio rei. Este conceito evoluiu com o tempo, assim como estes espaços, alcançando, mais de dois milênios depois, a forma dos pátios dos templos de Ramessés III, em Medinet Habu, que também serviam para a disposição do poder real para a sociedade.

Pautado neste exemplo, o primeiro pátio, também conhecido enquanto pátio de audiência ou pátio das massas<sup>166</sup> (HORNUNG, 1992, p. 121), exibia a extensão da força do faraó de algumas maneiras distintas, seja através das já citadas iconografias de entrada no templo para participar das festividades que ali ocorriam, das cenas de guerra dispostas neste espaço de modo a complementar as cenas das paredes externas do templo – que abordaremos adiante –, das poucas cenas de rituais que faziam parte deste esquema decorativo, ou da janela de aparições que se destacava no conjunto deste pátio. Era através desta janela<sup>167</sup>, elemento arquitetônico que ligava umbilicalmente o palácio anexo do faraó à estrutura do templo, por

---

<sup>166</sup> De acordo com Wilkinson, a evidência de que os pátios eram geralmente acessíveis à população comum durante ocasiões especiais reside na presença de grandes hieróglifos *rekhty*, representando o povo do Egito, escritos nas paredes e colunas destes espaços. De acordo com o especialista, “estes hieróglifos indicavam àqueles que eram admitidos no interior do pátio onde eles deveriam se colocar enquanto as procissões eram performatizadas” (WILKINSON, 2000, p. 62).

<sup>167</sup> FICHA 59, volume II.

exemplo, que Ramessés III aparecia à sociedade “como a imagem viva de uma divindade [...] recebendo a adulação da multidão reunida” (HORNUNG, 1992, p. 121), como parte de um reforço conceitual à própria imagem do rei.

Quanto a esta estrutura, podemos destacar sua importância por meio de duas questões. Em primeiro lugar por ser atestada de forma íntegra apenas no templo de Ramessés III<sup>168</sup>, no que tange aos templos axiais do Novo Império - de modo a nos possibilitar uma ideia geral de sua utilidade dentro do projeto de memória -, realçando sua importância enquanto último grande templo do período, tanto resultado de uma série de evoluções e aprimoramentos arquitetônicos – como já abordamos, também com base em uma memória cultural arquitetônica – quanto parâmetro para templos posteriores, notadamente os templos axiais do período greco-romano. Neste cenário, a própria existência de uma estrutura como esta, reforça a tese do caráter do templo enquanto uma grande mídia de memória direcionada à população, elemento essencial à propagação deste projeto. O envolvimento da população, por sinal, é a segunda questão a ser destacada, uma vez que a existência desta janela de aparições reforça a tese da presença da sociedade no interior do templo – a quem Ramessés III se dirigia durante os eventos festivos e as aparições públicas -, dentro do qual poderia consumir as representações, a dimensão escrita e arquitetônica do projeto de memória do templo do rei e participar efetivamente de seu investimento memorial, reverberando-o com maior intensidade para todo o restante da sociedade à época e facilitando a cristalização da memória de Ramessés III em uma memória *ad eternum*, acessível a grupos sociais do futuro.

Os elementos distintos do primeiro pátio, que perpassam as festividades, a guerra e apresentação real parecem expressar preocupações típicas do Novo Império e formar o projeto de memória de Ramessés III. Neste contexto nada é por acaso. Cenas como a de Ramessés III inspecionando seus cavalos<sup>169</sup> que “suas próprias mãos treinaram” (FICHA 61, VOLUME II) ou do rei marchando em desfile com seu exército<sup>170</sup> servem para atestar a força comunicativa que cenas como estas, no contexto do primeiro pátio, poderiam possuir para a

---

<sup>168</sup> A existência de um bloco contendo o nome de Ramessés II – *ficha 59* - fortalece as evidências da existência de uma janela de aparições no Ramesseum, cuja disposição arquitetônica serviu de base para a construção do templo em Medinet Habu, corroborando a importância desta estrutura no projeto de memória dos faraós do Novo Império enquanto uma importante estratégia no contexto templário. Ainda, é possível que houvesse uma janela de aparições em Amarna, uma vez que existem vários fragmentos de relevos que apresentam Akhenaton e a família real neste tipo de estrutura. Para saber mais, ver CHAPOT, Gisela. *A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.) – Volume II*. 579 folhas. Tese – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

<sup>169</sup> FICHA 61, volume II.

<sup>170</sup> FICHA 60, volume II.

sociedade, além de aproximar o rei de seu próprio templo, local essencial para seu projeto de memória, uma vez que tudo parece ocorrer atrás de suas paredes, de festivais a desfiles, de demonstração de prisioneiros a aparições ritualísticas. Neste sentido, mesmo as cenas de rituais<sup>171</sup>, dispostas na parcela superior da parede norte, que O'Connor entende enquanto um tema discordante que possivelmente se relacionava a funções práticas do pátio (O'CONNOR, 2012, p. 266), possuem uma razão de existência dentro deste projeto: como se trata de um pátio para multidões, onde a população se reuniria para ver e ouvir o faraó, nada é mais natural do que, neste espaço social, exhibir o faraó em diversas situações, sendo aquele que participa dos festivais, aquele que é o tipo ideal do faraó-guerreiro e, finalmente, aquele que cumpre os rituais, como o principal sacerdote do Egito e o mediador entre a esfera humana e a divina. Neste sentido, as cenas de rituais e as demais cenas do primeiro pátio, contribuem para que este espaço seja o mais completo dentro do projeto memorial de Ramessés III, abordando todas as temáticas consideradas importantes por ele dentro de seu projeto comemorativo.

Tão importante quanto o primeiro pátio era o ambiente que se colocava a seguir no eixo principal do templo, eixo que constituiria para os antigos egípcios um “verdadeiro caminho processional” (GRANDET, 1993, p. 122). O segundo pátio, ou pátio de festivais, era o segundo espaço aberto dentro do templo de Medinet Habu destinado a receber, de acordo com sua arquitetura ampla e iluminada, a população em dias de festividades ou em eventos em que sua entrada fosse permitida. Embora o pátio anterior fosse o local do encontro com o rei, que aparecia em sua janela vindo de seu palácio para se dirigir a sociedade, era no segundo pátio que as festividades de fato eram celebradas e era a partir deste espaço que “o mundo dos deuses começava e todos os aspectos públicos da adoração chegavam ao fim” (HORNUNG, 1992, p. 121), demarcando também os limites do projeto de memória do terceiro ramessida, uma vez que esta memória construída estava intrinsecamente ligada com a população, responsável pela difusão e cristalização da memória comunicativa.

Outra funcionalidade prática para o segundo pátio, de acordo com Grandet, é a utilização deste ambiente para a realização de rituais de purificação:

---

<sup>171</sup> FICHAS 51 e 52, volume II.

No muro sul, uma porta permite ao rei vir participar diretamente, vindo de seu palácio, das cerimônias que aconteceriam no pátio, em que os sacerdotes iam buscar nos poços do jardim a água que era necessária. Esta água servia especialmente para o ‘batismo do faraó’, isto é, a purificação ritualística que devia preceder cada uma de suas entradas no santuário [...] (GRANDET, 1993, p. 123).

Esta purificação estaria representada na parede nordeste do segundo pátio, próxima ao segundo pilone em um painel<sup>172</sup> onde Hórus e Seth são vistos purificando Ramessés III, que se encontra descalço, possivelmente prestes a adentrar o interior do santuário<sup>173</sup>, acessível pela sala hipóstila. Esta é mais uma demarcação dos limites do sagrado com um viés informativo para a sociedade, que era capaz de visualizar este ritual mesmo quando este provavelmente ocorria a portas fechadas. Ainda, este painel contribui com o sentido de memória abordado neste espaço em específico: em um lugar de contato mais próximo com o divino, mesmo se tratando de um espaço semipúblico, a figura de Ramessés III se sobressai, representado com as mesmas dimensões das divindades que o acompanham em sua purificação, apresentado enquanto cumpridor dos rituais próprios do templo voltados ao culto e como cumpridor das leis divinas, realçando uma concepção ética que sempre permeou a sociedade egípcia.

De toda maneira, assim como destaca a alcunha pela qual era conhecido este espaço, os festivais são a temática principal do mesmo. Dos grandes painéis expostos nas paredes norte, sul e leste, há poucas cenas destacando a relação guerra-comemoração, considerada enquanto nexos central do projeto memorial de Ramessés III, enquanto as cenas de festividades ocupam a maior parte da decoração destinada a este ambiente.

---

<sup>172</sup> FICHA 76, volume II.

<sup>173</sup> De modo sequencial à cena em que Ramessés III é purificado por Hórus e Seth há outra apresentando o faraó sendo conduzido à presença da tríade tebana – FICHA 68. A sensação de sequenciamento ocorre por alguns motivos: 1) as cenas estão lado a lado em sua disposição nas paredes do pátio; 2) Ramessés III está descalço nas duas cenas em questão, o que não ocorre nas outras imagens do pátio, evidenciando um maior contato com o sagrado; 3) nas duas cenas Ramessés III veste o toucado *nemés*, embora apenas na cena de seu contato com a tríade tebana o faraó também utilize a coroa *atef* com chifres e *uraei*, por cima do toucado, como se ele houvesse sido preparado para este encontro, vestido adequadamente para estar diante de Âmon e sua família.

Tabela 2: Tabela de recorrência das cenas no pátio de festivais (com base nas fichas do nosso segundo volume)

<b>Tema</b>	<b>Fichas Correspondentes</b>	<b>Recorrência</b>
Primeira guerra com os líbios (ano 5)	Fichas 64, 65, 66 e 71 Ficha Textual 7 (Grande Inscrição do Ano 5)	5
Rituais Templários	Fichas 68 e 76	2
Festividades	Festival de Âmon: Fichas 77 e 78 Festival de Sokar: Fichas 67, 72, 73, 74 e 75 Festival de Min: Fichas 69, 70, 80, 81 e 82	12

Se considerarmos a incidência das cenas festivas dentro do ambiente do segundo pátio<sup>174</sup> apreendemos que elas ocupam mais de 63% da totalidade de seu esquema decorativo, alocadas em todas as paredes principais. Este número fica um pouco maior – quase 74% -, se considerarmos que as duas cenas envolvendo os rituais que ali também estavam representados são mais próximas em temática das cenas de festivais do que das cenas de guerra. Por si só este é um dado extremamente importante. Levando em consideração que a grande maioria das cenas representadas no templo de Medinet Habu nas estruturas consideradas por nós inclusas em seu projeto de rememoração – Grande Portão Leste, paredes externas, primeiro pátio e segundo pátio – fazem alusão à temática de guerra e comemoração, sendo então a principal temática do templo enquanto projeto rememorativo, o segundo pátio enquanto parte integrante do projeto e acessível à sociedade por meio das festividades, apresenta uma temática principal distinta, mas extremamente relevante e poderosa para objetivo de Ramessés III, que era a perpetuação de uma memória de si, tanto em um nível diário, comunicativo, quanto cultural,

<sup>174</sup> Excluindo as cenas do pórtico de passagem a sala hipóstila, no oeste do segundo pátio, levando em consideração que o acesso, por meio de uma rampa ao piso elevado, possivelmente só era permitido ao corpo sacerdotal e ao próprio rei.

de longa duração, considerando-a enquanto elemento chave de rememoração. Caso não fosse relevante para o todo, e caso já não houvesse funcionado para os projetos de memória de seus antecessores – principalmente Ramessés II, que sabemos ter decorado o segundo pátio do Ramesseum com cenas de uma festividade em honra a Min (KITCHEN, 2008, p. 169-179) -, o terceiro ramessida não teria incorporado esta temática, dando ênfase maior nas cenas de guerra e comemoração, estendendo-as e fortalecendo ainda mais a imagem do faraó-guerreiro.

Outra coisa que as cenas de festivais podem atestar é a presença de Ramessés III em seu templo e o acesso popular às dependências internas do mesmo, para consumir o projeto proposto. Esta suposição se deriva do fato de que a capital do Egito durante a XX dinastia estava localizada em Pi-Ramessés, cidade aparelhada por Ramessés II para ser o centro de seu reinado, durante a XIX dinastia<sup>175</sup>, e que isto impossibilitaria a presença recorrente de Ramessés III em Tebas, no Alto Egito. No entanto, ao analisarmos as festividades destacadas em Medinet Habu é possível que o faraó estivesse presente em todas as épocas do ano.

Tabela 3: Distribuição anual das festividades que envolviam o templo de Medinet Habu

<b>Período</b>	<b>Festividades Ocorridas</b>
<i>Akhet</i> (temporada de cheias)	Festival de Opet/Festival de Âmon (segundo mês) Festival de Sokar (quarto mês)
<i>Peret</i> (temporada de plantio)	Festival de Min (primeiro mês)
<i>Shemu</i> (temporada de colheita)	Bela Festa do Vale (segundo mês)

Com base em: WILKINSON, 2000, p. 98.

<sup>175</sup> De acordo com Malek, a escolha de Pi-Ramessés enquanto capital do Egito foi realizada a partir de razões ligadas à economia – a riqueza agrícola do Delta e a prosperidade das cidades -, bem como pela política externa. Para o autor, “esta tendência se intensificou ainda mais no pós-Novo Império, em que cidades do Delta estavam à frente das questões econômicas que determinaram o destino do país” (MALEK, 1999, p. 308).



Outras festividades são descritas, por exemplo, no já citado calendário de Medinet Habu. Entretanto, a escolha das festividades representadas nas paredes do templo podem ser um indicativo da presença do faraó em Tebas para as festividades descritas. Esta suposição aumenta ao analisarmos os painéis de festividades e percebermos como o rei é representado oficiando durante estes eventos, participando da soltura de gansos e corte de grãos<sup>176</sup>, segurando as pontas de uma corda durante a festa de Sokar<sup>177</sup> e fazendo oferendas/oferecendo incenso aos deuses<sup>178</sup>, atividades destinadas ao rei, na posição de principal sacerdote do Egito, que indicariam a presença do rei no templo durante os ritos festivos, abrindo espaço para a possível presença de populares que acompanhariam as cerimônias.

Além disto, a apresentação das festividades no segundo pátio e a presença recorrente do faraó em Tebas corrobora o próprio discurso de Ramessés III em seu calendário enquanto grande mecenas das festividades egípcias em honra aos deuses, realizadas com excelência em seu complexo de culto real. Neste sentido, Teeter afirma que “registros de Karnak do reino de Tutmés III indicam que 54 dias dos 365 anuais eram dedicados aos festivais [...] no reino de Ramessés III, o número foi aumentado para 60” (TEETER, 2011, p. 56). Esta maior atenção às festividades pode ser considerada prova definitiva da importância que o terceiro ramessida dedicava às festividades que ocorriam em seu reinado enquanto importantes transmissoras de seu projeto de memória?

Quanto a isso, Teeter nos ajuda a pensar de forma empática, ao afirmar que os festivais também eram utilizados para fortalecer o controle estatal e promover a ideologia real, ilustrando também quão pequena era a “separação entre os conceitos de práticas funerárias e não-funerárias” (TEETER, 2011, p. 56), algo que explicaria a necessidade da adoção de estátuas osiríacas do faraó em um pátio festivo, bem como a escolha da representação de um festival dedicado a Sokar, uma divindade funerária geralmente associada a Osíris e patrona da necrópole a oeste de Mênfis (HART, 1988, p. 203). Ainda, a expansão das festividades sob o reinado de Ramessés III também agia na incorporação para o projeto comemorativo do faraó dos anseios e expectativas da sociedade, pois como também afirma Teeter, “os festivais eram eventos muito esperados no calendário da comunidade. Eles eram momentos para ver e adorar o deus e também oportunidades para unir a comunidade em

---

<sup>176</sup> Conforme FICHA 69, volume II.

<sup>177</sup> FICHA 72, volume II.

<sup>178</sup> Ver FICHAS 70, 75, 78 e 81, volume II.

celebração, quebrando a rotina da semana de trabalho, mas de forma ordenada [...]” (TEETER, 2011, p. 58).

De toda forma, Ramessés III comunicou através da visualidade das iconografias e da dimensão textual das festividades o caráter seletivo, rememorativo e intencional das cenas de seu pátio de festivais ao apresentar no contexto da Festa de Min, em dois momentos, uma procissão de faraós que o antecederam. O primeiro se refere ao *Conclave de Estátuas dos Ancestrais Reais* que assistem ao terceiro ramessida oferecer libações e incenso à Min em seu santuário<sup>179</sup>. Ramessés III escolheu representar na cena nove predecessores, cada qual com uma estátua própria – a representação dela, na realidade – e com cartuchos acompanhando-as, de modo a tornar fácil sua distinção aos observadores. Estão na cena: o próprio Ramessés III, seu pai Sethnakht, Seti II, Merneptah, Ramessés II, Seti I, Ramessés I, Horemheb e Amenhotep III. Apenas com esta informação em forma de lista de faraós que Ramessés III considerava enquanto antecessores legítimos e importantes de seu reinado, já seria possível ter uma noção de sua intenção ao escolher expor em seu pátio determinados faraós em detrimento de outros, levando-nos a questionar o porquê do rei não apresentar uma lista de sucessão linear, com os nomes dos faraós que o sucederam em ordem de reinado. No entanto esta informação é ainda mais rica, pois é possível traçar um paralelo com a cena correspondente da Festa de Min que Ramessés II expôs no Ramesseum, onde ele apresenta enquanto antecessores: ele próprio, seu pai Seti I, Ramessés I, Horemheb, Amenhotep III, Tutmés IV, Amenhotep II e Tutmés III (KITCHEN, 2008, p. 177).

A partir do paralelo, é possível traçar algumas questões que nos são de grande importância. A primeira, é que a escolha destes nomes comprova a ideia dos Assmanns de que a memória cultural é sempre proposta a partir do presente, uma vez que Ramessés III dedica importância a antecessores próximos, como seu pai, Seti II e Merneptah, que governaram o Egito após o falecimento de Ramessés II que, por sua vez, também se preocupou em representar os predecessores mais próximos, como seu pai, Ramessés I e Horemheb. Por outro lado, a escolha do terceiro ramessida em destacar faraós temporalmente mais distantes envolve uma nítida questão de seleção de memória<sup>180</sup>, como na escolha de Horemheb e Amenhotep III, também destacados por Ramessés II, a quem sabemos que o terceiro ramessida nutria um elevado grau de admiração.

<sup>179</sup> Ver FICHAS 69 e 70, volume II.

<sup>180</sup> Seleção aqui compreendida enquanto uma *memória cultural ativa*, discutida no capítulo anterior, forma deliberada e institucionalizada de perpetuar memórias, de conservá-las no interior da sociedade.

O caso de Horemheb é ainda mais interessante, pois em seu templo Ramessés III aparentemente o escolheu para compor esta lista seleta de antecessores, mas teve de se justificar, ao afirmar juntamente ao nome do faraó da XVIII dinastia que este era “legítimo e governante justo”, o que não ocorre nas inscrições do Ramesseum. Esta manifestação distinta pode ser um eco do presente de Ramessés III e das questões que circulavam no interior da sociedade, da memória comunicativa de sua época, em relação à legitimidade de reinados que ascenderam de origens comuns. Isto justificaria também a incorporação de longos discursos escritos em locais de destaque nas paredes do templo de Medinet Habu, como a *Bênção de Ptah*<sup>181</sup>, disposta na parede sul do primeiro pilone do templo, em um local de extrema visibilidade, onde o rei intencionalmente gravou em pedra uma fala de Ptah-Tatenen que confirmava suas origens divinas e, conseqüentemente, seu clamor divino ao trono:

Eu sou teu pai. Eu gerei a ti, para que teu corpo inteiro seja dos deuses, pois eu assumi minha forma como carneiro, o Senhor de Mendes, e eu coabitei com tua mãe augusta, para compor tua forma como [...], pois eu sei que tu és meu campeão, que realiza benefícios ao meu ka. Eu gerei a ti, aparecendo como Rê, e eu exaltei a ti perante os deuses; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III (FICHA TEXTUAL 1, VOLUME II).

Outrossim, há uma segunda cena<sup>182</sup> em que Ramessés III apresenta mais uma vez seus antecessores reais, novamente no contexto da Festa de Min<sup>183</sup>. Em um painel de procissão onde vários sacerdotes carregam estandartes de divindades, seis deles fazem alusão a “imagens dos reis do Alto e Baixo Egito, que estão na frente deste augusto deus, Min-Kamephis, protegendo a vida do Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun” (FICHA 79, VOLUME II). Os faraós representados são o próprio Ramessés III, Sethnakht e Seti II – no registro superior -, novamente Ramessés III, Ramessés

<sup>181</sup> FICHA TEXTUAL 1, volume II.

<sup>182</sup> FICHA 79, volume II.

<sup>183</sup> A dimensão textual da cena em questão também indica a participação de estrangeiros no contexto dos festivais que ali ocorriam. Há uma fala de um grupo de núbios de Punt em que estes recitam palavras e feitiços exaltando a figura de Min em seu festival, fortalecendo e abrangendo a tese de participação de diversos grupos da sociedade – mesmo de estrangeiros - nestes eventos recorrentes.

II e Merneptah – no registro inferior. Com esta informação fortalece-se o argumento da construção a partir do presente das memórias expostas, com destaque para a dupla representação do próprio Ramessés III, algo que não ocorre na cena correspondente do Ramesseum, onde Ramessés II apresenta uma lista bem mais longa e diversificada de antecessores: o próprio Ramessés II, Seti I, Ramessés I, Horemheb, Amenhotep III, Tutmés IV, Amenhotep II, Tutmés III e Tutmés IV – no registro inferior -, Tutmés I, Amenhotep I, Ahmose, Mentuhotep II e Menés – no registro superior.

Com o paralelo em questão, percebemos a massiva diferença entre as cenas dos dois faraós, comprovando o caráter seletivo e original de cada um delas, em que Ramessés II apresenta uma linhagem bem mais vasta de antecessores reais a quem presta homenagem e honra em seu templo, se colocando dentre as imagens apenas uma vez. Por outro lado, Ramessés III se insere duplamente e apresenta um grupo bem mais curto de reis, priorizando àqueles mais próximos de seu reino, como Sethnakht e Seti II – desconsiderando os reinados de Siptah e Tausret durante o fim da XIX dinastia – e àqueles cuja admiração é inegável, Merneptah e Ramessés II, sendo este último o mais distante temporalmente do terceiro ramessida e em quem se baseou para formular seu projeto de memória e o seu próprio complexo de culto real.

Ainda, em termos de memória cultural, percebemos como Ramessés II pavimenta uma preocupação relativa às origens do próprio Egito monárquico, ao inserir dentre os homenageados a figura de Menés - o unificador das Duas Terras -, destacando a importância de Mentuhotep – primeiro faraó do Médio Império, aquele que reunificou o Egito após o Primeiro Período Intermediário e construiu o primeiro templo no oeste de Tebas, em Deir el-Bahari – e Ahmose – primeiro faraó do Novo Império, responsável pela reconquista do Egito após o domínio dos hicsos -, além de homenagear diversos outros reis que foram grandes construtores e a ele serviram de inspiração. Com isso, Ramessés II define os reis que admirava e que foram importantes para o Egito, fortalecendo uma ligação com importantes faraós de diversas épocas e com um passado já mítico, cristalizado, fortalecendo também seu próprio projeto comemorativo ao se colocar enquanto sucessor legítimo destes. Em seu projeto de memória, em um contraste, Ramessés III parece dedicar maior importância a faraós mais próximos, sem citar, por exemplo, reis de outras épocas, como Menés e Mentuhotep, concentrando suas referências em monarcas do próprio Novo Império. Ao fazer isso, é provável que o terceiro ramessida buscasse elevar a outro patamar de importância os reis que

ele sucedeu, possivelmente em um ato de legitimação para sua própria dinastia, em um período politicamente conturbado. De toda forma, apesar de não fazer referência a um passado mítico, neste caso específico, Ramessés III celebra a memória já estabelecida e cristalizada de Ramessés II, um claro exemplo de sucesso em termos de um projeto de memória e busca se colocar enquanto principal opção de continuação de seu reinado.

Outro elemento que as cenas festivas parecem nos esclarecer é a do próprio ritual executado. Há, por exemplo, cenas do rei em movimento, acompanhando as procissões<sup>184</sup>, que nos indicam, pelo volume de participantes, a necessidade de um largo e amplo espaço para sua realização; há também uma cena<sup>185</sup> onde o rei deixa seu palácio para participar das festividades de Min, na companhia de diversos grupos da sociedade, como sacerdotes, soldados, altos oficiais e príncipes, o que nos ajuda a comprovar uma larga participação popular nas festividades dentro do templo; bem como duas cenas<sup>186</sup> cujos escritos suscitam aos observadores fórmulas de leitura a serem realizadas, com repetições que possivelmente deveriam ser feitas, ressaltando a importância dos sacerdotes leitores enquanto difusores do projeto de memória de Ramessés III, assim como fortalecendo a tese de que alguns dos textos imbuídos nas paredes do templo poderiam ser lidos em determinadas ocasiões, fazendo com que a informação veiculada circulasse no interior da sociedade.

No entanto, duas cenas em específico chamam nossa atenção em relação às configurações que as festividades certamente assumiam no interior do templo de Ramessés III. Parece natural conjecturar, dentro do projeto memória do terceiro ramessida, que quão mais externo estivesse o conteúdo deste, mais facilmente ele poderia ser acessado pela população em geral, como era o caso do primeiro pilone, ou, antes deste, o Grande Portão Leste. Igualmente importantes e externos seriam os painéis dispostos ao redor do templo, em seus muros, cujas temáticas principais abordadas eram as guerras e as comemorações relacionadas, consideradas centrais para a questão rememorativa. Neste sentido, parece nunca ter ocorrido um esforço para explicar como estes painéis dos muros externos poderiam ser acessados pela população.

Sabemos que havia uma estrada ao redor do templo – cercado as paredes norte, sul e oeste – e que estas proviam acesso visual ao conteúdo disposto, mesmo que, como

---

<sup>184</sup> FICHAS 67, 73, 77 e 80, volume II.

<sup>185</sup> FICHA 82, volume II.

<sup>186</sup> FICHAS 72 e 79, volume II.

afirma O'Connor, se tratasse de uma via utilitária que “não provia uma área por meio da qual as cenas e textos localizados externamente pudessem ser facilmente compreendidos, mesmo do lado mais distante da calçada” (O'CONNOR, 2012, p. 241-242). Esta estrada até então era encarada enquanto algo destinado ao serviço de manutenção do próprio templo e dedicado ao acesso dos sacerdotes aos armazéns e espaços auxiliares construídos nas laterais norte e sul do templo em si. No entanto, pensando em termos de um planejamento memorial, há a necessidade de garantir acesso visual aos painéis, que constituem importantes narrativas visuais e textuais cuidadosamente dispostos neste local. Uma possível forma de acesso, então, poderia ser realizada por meio das próprias festividades, como indicam elementos textuais no contexto da Festa de Sokar:

*Sacerdotes:* Purificando o caminho do deus (Min) com incenso e libação diante de Sua Majestade, deste deus, quando caminhamos ao redor das paredes deste templo (FICHA 67, VOLUME II, grifo nosso).

*Título da cena:* caminhando juntamente com Ptah-Sokar-Osiris, contornando as paredes, pelo próprio rei.

*Ação do rei:* Seguindo o deus em seu passeio, quando ele contorna as paredes, por este mesmo (o rei) (FICHA 73, VOLUME II, grifo nosso).

A partir destes dois excertos podemos perceber que havia uma rota processional dentro do próprio templo onde o rei, juntamente com a divindade e o cortejo, que continha ao menos a presença de sacerdotes, circundava o templo. Se considerarmos que as festividades ocorriam no segundo pátio, e que incluso no conjunto geral do projeto de memória que aqui abordamos estavam grupos da sociedade que consumiam este projeto a partir da presença nas festividades, é possível que a rota processional partisse deste espaço, de acordo com a seguinte disposição:

IMAGEM 8 – O complexo de culto real de Ramessés III e o possível acesso ao exterior do templo



Fonte: adaptado de MUNARNE, 1980, p. 5.

A proposição da saída para o externo do templo a partir do segundo pátio parece ser a alternativa mais viável em termos de disposição arquitetônica e planejamento estrutural e decorativo. Primeiramente, por manter o palácio de Ramessés III - anexo ao primeiro pátio do templo - à parte desta rota, como ele provavelmente era enquanto um espaço privado para uso exclusivo do faraó e de acesso limitado (GRANDET, 1993, p. 120-121). Em segundo lugar, por permitir a visualização dos elementos visuais e textuais ao redor do templo, aproveitando-se ao máximo das dimensões das cenas, que eram imensas quando comparadas com observadores de tamanho médio, enfatizando o jogo com as escalas característico da arte egípcia, em que “o tamanho dos objetos e figuras é geralmente um resultado do princípio da importância relativa e da escala hierárquica” (WILKINSON, 1999, p. 38). Em terceiro lugar, por permitir que, ao circundar o templo no sentido sul-oeste-norte, torne-se possível visualizar

os painéis de forma “cronológica”, como se eles contassem uma narrativa – antecedidos pelo calendário de festivais da parede sul – que se inicia com a campanha contra os núbios antes do ano 5 (oeste), segue com os painéis da primeira guerra contra os líbios do ano 5 (oeste e norte), em seguida com as cenas da guerra contra os *povos do mar* do ano 8 (norte) – juntamente com uma cena de caça aos leões, no entremeio -, e encerrando esta narrativa com cenas da segunda guerra contra os líbios do ano 11 e os conflitos sírio-levantinos (norte)<sup>187</sup>. Os dois possíveis pontos de escape, ou reentrada, favorecem esta última questão do consumo “cronológico” dos painéis, uma vez que eles certamente ocorreriam no primeiro pátio ou na passagem ao lado do primeiro pilone.

Desta forma, os festivais cumprem seu papel enquanto disseminadores do projeto de memória de Ramessés III, permitindo a visualização dos elementos visuais e textuais mais externos do templo, como o Grande Portão Leste, muros externos, pilones e os dois primeiros pátios, levando a memória cultural, de longa duração, a circular no interior da sociedade. A seguir, analisaremos como as cenas de guerra e comemorações, as principais temáticas destes espaços externos, se inseriam no projeto rememorativo do terceiro ramessida.

---

<sup>187</sup> Para mais detalhes, ver capítulo 3 sobre o complexo de culto real de Ramessés III em Medinet Habu.



#### 5.4. RAMESSÉS III E SEU PROJETO DE MEMÓRIA: GUERRAS, COMEMORAÇÕES E ESTRATÉGIAS REMEMORATIVAS

Fala-se de templos memoriais dos faraós do Novo Império, em alusão aos templos axiais e aos complexos de culto reais construídos durante este período, mas parece não haver um esforço em prol de uma abordagem que defina o tipo de memória que estes templos propagavam. Assume-se, de modo geral, que esta definição de templos memoriais orbite em torno de uma memória histórica, pautada nos painéis e nos textos bélicos, utilizados enquanto comprovações de eventos ocorridos durante os reinados dos faraós, em um viés teórico que favorece a narrativa factual em detrimento das condições de emissão e elaboração desta narrativa. Embora acreditemos que as fontes também sirvam para comprovar os eventos que ocorreram durante o reinado de Ramessés III<sup>188</sup>, preferimos, ao longo de todo este trabalho, ampliar a forma como lidamos com estas documentações<sup>189</sup> ao tratá-las também enquanto discursos – políticos, sociais, culturais e memoriais –, pensados a partir de um regime de intenções, ou projetos memoriais, que os faraós do Novo Império, e especificamente Ramessés III, inseriam em seus templos, enquanto *locus* de armazenamento e transmissão destes discursos.

Há, então, um discurso de memória que é inserido no grupo em níveis tanto comunicativos quanto culturais, com objetivo de demonstrar para a sociedade do presente – da época da elaboração dos painéis e textos – e do futuro – de séculos e/ou milênios à posteriori - determinados conceitos, visões de mundo e promover a autoimagem do monarca responsável por este discurso memorial. Tendo o poder real enquanto principal realizador deste projeto de memória e emissor deste discurso, é importante pensar que há um núcleo central, algo que se destaca neste projeto. Em termos do complexo de culto real de Medinet

---

<sup>188</sup> Para Malek, os egípcios antigos não viam a história como a sociedade moderna o faz, embora isto não signifique que eles não dessem atenção aos eventos históricos. De acordo com o autor, eles a viam como “manifestações do estado das coisas imutáveis, concedidas pelos deuses, que os faraós defendiam [...] a história não era de forma alguma confinada puramente aos rituais que cercavam a pessoa do rei e suas relações com as divindades, mas se estendia às questões políticas e militares” (MALEK, 1999, p. 314).

<sup>189</sup> Para John Baines, cenas nos templos são analogias para o culto ali realizado, não representações diretas. Ainda, de acordo com o autor, se nos relevos templários, enquanto contexto de representação central e mais prestigioso, “grande parte das atividades apresentadas não aconteciam da forma que eram retratadas, deve-se ser cauteloso ao considerar outros contextos pictóricos enquanto realísticos em qualquer sentido simples” (BAINES, 2015, p. 7).

Habu, trata-se justamente da questão bélica e das cenas associadas, o que pode ser facilmente verificável por meio de uma simples análise quantitativa das temáticas envolvidas.

Se considerarmos apenas o escopo de documentos apresentados em nosso segundo volume, um primeiro dado relativo à proeminência das cenas de guerra é de que aproximadamente 67% das fichas se enquadram nesta temática, com menções imagéticas ou textuais diretas, enquanto os outros 33%<sup>190</sup> abordam questões relativas a rituais e festivais, em grande medida. Se excluirmos desta quantificação os painéis inclusos do pátio de festivais, este número torna-se ainda maior, com a temática de guerra permeando 80% das fichas. Neste sentido, com base no que apresentamos anteriormente acerca dos espaços destinados ao projeto comemorativo de Ramessés III em Medinet Habu e da acessibilidade da sociedade a estes espaços, parece seguro afirmar que o núcleo deste projeto reside na temática bélica, o que justificaria a ampla utilização deste tipo de cena nos templos axiais do Novo Império anteriores a Ramessés III, as quais o terceiro ramessida se espelhou para elaborar sua própria mansão de milhões de anos.

Como sabemos, cada templo foi pensado e erigido a partir das preocupações de um determinado presente e as cenas de guerra parecem ser a tônica das estruturas templárias do Novo Império, com exceção do templo de Hatshepsut em Deir el-Bahari, que priorizava a apresentação da expedição enviada pela rainha à Punt e as cenas de sua concepção e nascimento divino - de acordo com as preocupações de Hatshepsut dentro de seu singular projeto memorial, utilizado também enquanto elemento de legitimação de seu reinado (WILKINSON, 2000, p. 176; LEPROHON, 2015, p. 314). Em projetos desta magnitude, parece não haver lugar para acasos ou enganos, como a falta de espaço nas paredes externas do templo para dispor as cenas de guerra, levando-as a serem inseridas também nos pátios<sup>191</sup>: um investimento deste porte certamente demandava um planejamento prévio, que pode não fazer sentido a observadores deslocados temporalmente e culturalmente, mas que pode ser parcialmente captado por meio da explicitação da atenção e do espaço dedicado aos diferentes contextos bélicos:

<sup>190</sup> Tratam-se das FICHAS 4, 5, 12, 15, 16, 17, 50, 51, 52, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81 e 82; e das FICHAS TEXTUAIS 1, 2 e 4.

<sup>191</sup> O'Connor chega a afirmar em relação às cenas de guerra contra os líbios presentes no segundo pátio - contando com o erro e a improvável falta de planejamento dos próprios antigos egípcios - que estas são menos apropriadas para o local em que foram dispostas e que "talvez fossem colocadas ali porque havia espaço insuficiente para elas ocuparem o primeiro pátio" (O'CONNOR, 2012, p. 267).

Tabela 4: Recorrência de fichas por evento bélico disposto no templo de Medinet Habu

<b>EVENTO</b>	<b>FICHAS DO SEGUNDO VOLUME</b>	<b>RECORRÊNCIA</b>
CAMPANHA NÚBIA PRÉ-ANO 5	FICHAS 18, 19 e 20	3
PRIMEIRA GUERRA LÍBIA – ANO 5	FICHAS 21, 22, 23, 24, 25, 26, 64, 65, 66 e 71 FICHA TEXTUAL 7	11
CONFLITO COM OS <i>POVOS DO MAR</i> – ANO 8	FICHAS 27, 28, 29, 31, 32, 33 e 58 FICHA TEXTUAL 6	8
SEGUNDA GUERRA LÍBIA – ANO 11	FICHAS 34, 35, 36, 37, 38, 39, 48 e 49 FICHAS TEXTUAIS 3 e 5	10
CONFLITOS SÍRIO-LEVANTINOS	FICHAS 40, 41, 42, 43, 44, 45, 53, 54, 55 e 56	10

A campanha contra os núbios, por exemplo, geralmente considerada enquanto uma campanha menor possivelmente não conduzida pelo próprio rei, mas por um alto oficial, como vice-rei da Núbia (KITCHEN, 2012, p. 5), ou uma primeira experiência militar do terceiro ramessida, possui a menor recorrência dentre os painéis de guerra, com apenas três cenas e nenhuma grande inscrição, indicando que embora faça parte do projeto rememorativo do templo de Medinet Habu, esta não seria a principal forma com que Ramessés III gostaria de ser rememorado.

As cenas dos conflitos sírio-levantinos, vistas enquanto cópias de paredes do Ramesseum (SPALINGER, 2005, p. 225; SALES, 2012, p. 94), embora possuam uma recorrência expressiva, constituem pequenos painéis de eventos que chegam a ser anacrônicos, como a cena<sup>192</sup> que apresenta Ramessés III e seu exército tomando a cidade hitita de ‘Tunip de Hatti’ que, de acordo com a narrativa da *Grande Inscrição do Ano 8*<sup>193</sup>, já havia tombado perante a investida dos *povos do mar*, juntamente com outros assentamentos da época: “afastadas e espalhadas em batalha eram as terras de uma só vez. Nenhuma terra

<sup>192</sup> FICHA 41, volume II.

<sup>193</sup> FICHA TEXTUAL 6, volume II.

poderia levantar-se contra seus braços, a começar por Hatti; - Qode, Carquemis, Arzawa e Alashiya, abatidas todas de uma só vez em um lugar” (FICHA TEXTUAL 6, VOLUME II). Apesar disso, não acreditamos que as cenas no templo de Medinet Habu sejam necessariamente *cópias* mal executadas daquelas presentes no Ramesseum, podendo ser consideradas mais enquanto “fontes de inspiração do que cópias exatas” (WOODS, 2015, p. 231). O conceito moderno de cópia, que empregamos para algo idêntico, parece ter um sentido mais voltado ao plágio, enquanto uma cópia fraudulenta, o que certamente não correspondia às intenções dos antigos egípcios e a seu universo conceitual. Um exemplo disto é a cena que Spalinger afirma ter sido copiada por Ramessés III<sup>194</sup>, anteriormente exposta no Ramesseum, de um ataque do exército egípcio sob o comando de Ramessés II a cidade síria de Dapur, que apesar de estar em um mesmo contexto temático não é uma reprodução *ipsis litteris* do que viria a ser composto para o templo de Medinet Habu.

IMAGEM 9 – Ataque à cidade de Dapur - Ramesseum<sup>195</sup>



<sup>194</sup> FICHA 41, *op. cit.*

<sup>195</sup> Comparar com a prancha 89 presente na FICHA 41 do nosso segundo volume.

Fonte: SPALINGER, 2005, p. 224.

Assim, parece ser mais adequado pensar em termos de manutenção de tradição, da utilização de cenas enquanto uma importante “ideologia de dominação egípcia” (SALES, 2012, p. 94), sendo assim, enquanto tradição cultural, uma estratégia rememorativa que possui raízes em representações de assaltos a assentamentos murados provenientes do próprio Antigo Império - cuja distância temporal milenar auxiliou a tornar este tipo de formula visual em uma memória cultural - como aquela da tumba de Anta na necrópole de Deshasha, na região do Faium (figura abaixo).

IMAGEM 10 – Ataque a uma assentamento murado do Antigo Império – cena presente na tumba de Anta, em Deshasha<sup>196</sup>



Fonte: SPALINGER, 2010, p. 427.

<sup>196</sup> Comparar com a prancha 89 presente na FICHA 41 do nosso segundo volume.

A mesma sensação de imprecisão, em relação ao conteúdo do projeto de memória de Ramessés III, não acontece com as guerras contra os líbios, que somadas apresentam a maior recorrência dentre as fichas analisadas, com 21 fichas, entre painéis visuais e grandes inscrições, estando, no parâmetro das campanhas militares, no centro das preocupações memoriais do faraó.

Ao longo da história do Egito Antigo, conflitos com grupos líbios passaram a ser recorrentes e os egípcios tiveram de lidar com repetidas infiltrações e tentativas de assentamento destes estrangeiros, como aquela ocorrida durante o 5 ano de reinado de Merneptah, quando uma coalisão de tribos líbias – capitaneadas pelos *meshwesh* – e de povos *do mar* avançaram contra o Egito com o objetivo de estabelecerem um “estado líbio” (SPALINGER, 2005, p. 235). No caso de Ramessés III, as batalhas aconteceram em dois períodos distintos – durante os anos 5 e 11 – com balanços de forças também distintos, que se refletem sutilmente nas inscrições associadas – uma vez que a primeira batalha possui um painel a mais do que a segunda. O painel que contabiliza os inimigos vencidos da segunda guerra líbia<sup>197</sup>, por exemplo, fala em 2.175 mãos e falos de líbios derrotados, apresentados ao faraó, enquanto, os painéis da primeira contenda dispõem o número bem maior de cinco pilhas, cada uma com mais de 22 mil mãos e/ou falos<sup>198</sup>, no externo da parede norte, e 1 mil homens e 3 mil mãos e falos de *libu* em outra cena do segundo pátio<sup>199</sup>, ressaltando ao menos duas coisas: em primeiro lugar, que a guerra do ano 5 fora bem maior, com maior número de participantes e estrangeiros mortos; em segundo lugar, considerando as fontes enquanto discursos factuais, com a existência de duas cenas distintas com a temática de contabilização de inimigos vencidos, é possível que estas reflitam dois momentos de comemoração deste evento bélico, um ainda nas proximidades da batalha, disposto no externo do templo, e outro em outro contexto, possivelmente no interior do próprio templo de Medinet Habu, uma vez que Ramessés III escolheu o pátio de festivais para apresentar esta cena, em uma lógica de maior acessibilidade por parte da sociedade durante os eventos festivos mencionados anteriormente.

---

<sup>197</sup> FICHA 49, volume II.

<sup>198</sup> FICHA 26, volume II.

<sup>199</sup> FICHA 71, volume II.

Em relação a esta última questão, o egiptólogo Anthony Spalinger (2013) discute em um texto recente a possibilidade de faraós do Novo Império terem empreendido marchas triunfais em Tebas após guerras travadas com povos estrangeiros. De acordo com o Spalinger, este costume parece ter início com Kamose, após a expulsão dos hicsos, uma vez que o faraó narra um encontro em Karnak com Âmon, onde o rei recebera da divindade a espada *khopesh*, símbolo da vitória, e onde fora louvado enquanto vitorioso pelos cidadãos devido a sua campanha bem sucedida contra os estrangeiros (SPALINGER, 2013, p. 96). Ainda, de acordo com o autor, o “retorno de terras estrangeiras carregando espólios humanos era parte de uma marcha triunfal de recepção de faraós guerreiros do Novo Império” (SPALINGER, 2013, p. 99).

A existência de uma recepção em Tebas e apresentação de espólios a Âmon e à tríade tebana parece ser uma questão cada vez mais certa (SPALINGER, 2013, p. 102-103), e a própria perpetuidade do costume representacional dos retornos triunfais inseridos nas paredes do templo de Medinet Habu argumenta em prol do fortalecimento de uma memória cultural e de um projeto de memória, uma vez que se resgata uma estratégia de rememoração da época da consolidação do Novo Império, mais de trezentos anos distante do reinado de Ramessés III, que contribui para o fortalecimento da identidade egípcia após a dominação estrangeira dos hicsos e que fortalece, ao mesmo tempo, a instituição da monarquia egípcia, ao escolher rememorar para a posterioridade cenas de comemoração ligadas ao sucesso bélico dos faraós egípcios em um contexto de exibições triunfais para a sociedade tebana<sup>200</sup>, possibilitando outro tipo de contato, à parte das festividades religiosas, com o projeto de memória do terceiro ramessida.

Dois painéis do primeiro pátio parecem argumentar em favor das exibições triunfais. O primeiro deles<sup>201</sup>, uma cena que apresenta Ramessés III desfilando em sua carruagem – acompanhado por um leão – juntamente a sacerdotes e seu exército, composto por soldados egípcios e mercenários estrangeiros, inserida no contexto do primeiro pátio – local acessível à sociedade durante eventos festivos –, parece reforçar a importância deste tipo de cena dentro do projeto de memória do faraó, que perpetua a tradição que possivelmente ocorria em Tebas durante o retorno de contendas com estrangeiros, como as inscrições da

---

<sup>200</sup> Que, por sua vez, reflete o caráter político deste retorno. A elite tebana era a força política mais importante à época no Egito. Assim, a demonstração de poder e sucesso militar pautada nos retornos triunfais, transformados em decorações templárias, possivelmente visavam incorporar essa importante força política nas dinâmicas culturais que envolvem esta prática.

<sup>201</sup> FICHA 60, volume II.

própria cena parecem evidenciar: “seu grito de guerra e sua vitória circulam nessa terra, enquanto os asiáticos estão com suas cabeças baixas sob sua glória diária, conduzidos, vindo em humildade, todos unidos, seus braços esticados em louvor, levando seu tributo” (FICHA 60, VOLUME II, grifo nosso).

O segundo painel em questão, a própria janela de real de aparições<sup>202</sup> - a principal estrutura deste recinto -, parece valorizar ainda mais a cena do desfile de Ramessés III e a própria teoria das marchas triunfais tebanas de Spalinger. Primeiramente por sua utilização prática enquanto local de aparição do rei, onde ele provavelmente se dirigia a espectadores em contextos festivos. Segundamente, devido à linguagem visual da própria janela, que apresenta duas grandes cenas de massacre dos inimigos estrangeiros, duas outras cenas menores com o mesmo motivo, pequenas cenas de competições esportivas de modalidades de luta dedicadas ao faraó<sup>203</sup> e cabeças esculpidas de estrangeiros representados etnicamente distintos, que fortalecem o argumento da presença de estrangeiros enquanto espólios humanos após as guerras travadas.

Neste sentido, A Grande Inscrição do Ano 5<sup>204</sup>, do segundo pátio, pode ser utilizada enquanto confirmação de um retorno triunfal de Ramessés III e a disposição de cativos nos pátios do templo:

Cada sobrevivente foi conduzido enquanto cativo para o Egito - mãos e falos incontáveis – sendo cativos e amarrados diante da Janela Real de Aparições. Os chefes dos países estrangeiros foram reunidos, contemplando sua má sorte. Quanto ao Conselho dos Trinta, e o séquito do rei, seus braços foram lançados amplamente, e sua torcida alcançou os céus de todo o coração. Eles disseram: “Âmon-Rê é o deus que decretou isso! O Protetor para o Governante, contra todas as terras” (FICHA TEXTUAL 7, VOLUME II, grifo nosso).

---

<sup>202</sup> FICHA 59, volume II.

<sup>203</sup> Cenas estas que aumentam a probabilidade de uma utilidade diversa para este espaço, além das festividades religiosas, aumentando também o alcance do projeto de memória de Ramessés III.

<sup>204</sup> Ver FICHA TEXTUAL 7, volume II.



Neste interim, se realizarmos uma análise quantitativa dos painéis do templo de Ramessés III a partir de grupos temáticos, podemos perceber como as cenas de retorno triunfal, dentre outros temas abordados, são importantes dentro do projeto de memória do faraó neste espaço, ao unir memória e imagem em composições que ultrapassam meras funções decorativas (TEETER, 2015, p. 328).

Tabela 5: Recorrência de temas do projeto de memória de Ramessés III

<b>GRUPO TEMÁTICO</b>	<b>FICHAS DO SEGUNDO VOLUME</b>	<b>RECORRÊNCIA</b>
Ramessés III em batalha	FICHAS 18, 20, 25, 29, 31, 34, 35, 40, 41, 42, 45, 48, 53 e 64	14 fichas
Massacre de inimigos estrangeiros/apresentação e disposição de cativos	FICHAS 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 57, 59 e 63	13 fichas
Celebração de vitória/ recepção de cativos estrangeiros	FICHAS 26, 32, 37, 43, 49, 54 e 71	7 fichas
Retorno triunfal de Ramessés III/condução de cativos estrangeiros	FICHAS 19, 36, 38, 44, 55, 60 e 65	7 fichas
Apresentação de cativos estrangeiros a divindades/apresentação de espólios a divindades	FICHAS 8, 33, 39, 56, 58 e 66	6 fichas
Ramessés III caçando	FICHAS 30, 46 e 47	3 fichas
Preparativos para a guerra	FICHAS 23 e 27	2 fichas
Ramessés III e seu exército marchando para a guerra	FICHAS 24 e 28	2 fichas
Ramessés III comissionado pelos deuses	FICHA 21	1 ficha
Ramessés III deixando o santuário a caminho da guerra	FICHA 22	1 ficha

Dos 56 painéis distribuídos nas áreas externas do templo destacados neste trabalho, correspondentes ao cerne do projeto de memória do terceiro ramessida, 27 – ou quase metade deles – abrangem duas temáticas centrais: Ramessés III em batalha, participando efetivamente das contendas, avançando em sua carruagem sobre amontoados de

estrangeiros, disparando setas infalíveis, e o motivo de massacre dos inimigos estrangeiros, que se repetem em quase todas as áreas do templo, com exceção do pátio de festivais. Sendo assim, com base no índice de recorrência destas temáticas, podemos afirmar que elas constituíam o núcleo central da temática bélica exposta no complexo de culto real.

Em termos de tamanho dos painéis, o tema de Ramessés III em batalha ocupa maiores espaços nas paredes do templo, inseridos em um contexto padrão que apenas com base na visualidade garantiria aos observadores absorverem as narrativas ali propostas. Compreendidas enquanto discursos visuais que auxiliavam na construção da imagem do faraó enquanto tipo ideal, totalmente submetido à função que desempenhava (DONADONI, 1994, p. 243), as narrativas de guerra possuíam uma estrutura padrão que, embora não estejam presentes em todos os conflitos retratados em sua completude<sup>205</sup>, obedeciam a uma sequência lógica de chancela dos conflitos por Âmon, preparativos de guerra, marcha do rei e seu exército até o local do conflito, as ações de guerra principais, a apresentação de cativos e espólios ao monarca após a batalha, o retorno triunfal ao Egito e a condução dos cativos estrangeiros e a apresentação de espólios às divindades.

Âmon, inclusive, é a figural principal que aparece com maior recorrência ao longo dos painéis<sup>206</sup>, com exceção de Ramessés III, estando sozinho ou acompanhado por outras deidades, como os demais membros da tríade tebana, Montu, Thoth, entre outros. Dentro do contexto das narrativas bélicas e da importância que a divindade possuía à época enquanto ‘Rei dos Deuses’, é Âmon que comissiona Ramessés III a travar as guerras representadas, que dá condições de vitória ao rei – inclusive apresentando-o e oferecendo-lhe a espada *kopesch*, símbolo de vitória neste contexto bélico -, sendo a esta deidade e a seu templo o destino dos espólios de guerra, como afirma o próprio Ramessés III nas inscrições relativas a seu calendário de festivais:

---

<sup>205</sup> Neste sentido, o conflito que parece estar mais completo do ponto de vista narrativo é do ano 5, a primeira guerra com os líbios. A narrativa apresenta cenas do rei recebendo a espada *khopesch*, entregue por Âmon (FICHA 21, volume II), enquanto o ato é observado por Thoth e Khonsu; deixando o santuário de Âmon, carregando a mesma espada, acompanhado por Montu (FICHA 22, volume II); montando em sua carruagem durante os preparativos para a guerra, sendo observado por seu exército (FICHA 23, volume II); em marcha para a guerra, precedido pelo estandarte de Âmon-Rê (FICHA 24, volume II); em batalha contra os líbios (FICHA 25 e 64 volume II); celebrando sua vitória na contenda e recepcionando os cativos estrangeiros (FICHA 26 e 71, volume II); retornando em triunfo com cativos presos (FICHA 65, volume II); apresentando espólios humanos a Âmon e Mut, em um santuário (FICHA 66, volume II). O fato da narrativa estar completa ao longo do templo reforça a ideia apresentada anteriormente da valorização desta campanha no projeto de memória de Ramessés III, possivelmente compreendida pelo rei enquanto principal conflito bélico travado durante seu reinado.

<sup>206</sup> Ver FICHAS 1, 2, 4, 5, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 33, 39, 45, 51, 52, 56, 58, 63, 66, 68, 70, 77, 78, 80 e 81, do volume II.

Eu construí fortificações em teu nome, na terra do Nilo, Núbia e também Ásia; eu os cobrei por seus ganhos anuais, toda cidade em seu nome, juntas trazendo seus tributos para apresentá-los a teu espírito, ó Senhor das Duas Terras, Âmon, nos céus, na terra, no abismo e no mundo inferior. Eu faço com que saibas o que realizei para ti, ó meu augusto pai! Âmon-Rê, que está satisfeito com o que é certo. Eu fiz isto por meio de meu poder, sendo o que minha vontade ocasionou, mesmo em meus saques da terra da Núbia e da terra de Djahy. Nenhuma outra propriedade foi dedicada a qualquer outro deus; eu os dediquei a teu espírito, para que possas ficar satisfeito com eles. Tu és meu pai divino, herdeiro da eternidade, consumindo o eterno, como Senhor dos Deuses (FICHA 17, VOLUME II).

O uso dos painéis de guerra enquanto discursos primários de memória operacionalizava também a utilização de falas da própria divindade em favor do rei, seu filho, onde Âmon parece anunciar sua contraparte às ações de Ramessés III em diversos contextos, satisfeito por ver seus planos – da divindade – bem executados e oferecendo benesses ao monarca: “o que foi dito pela minha boca foi bem executado, minha mão estava contigo para subjugar os Nove Arcos. Eu matei para ti aqueles que molestaram a ti. Eu garanto a ti renome contra os países estrangeiros das Duas Terras curvados perante ti” (FICHA 39, VOLUME II). Esta mesma estratégia discursiva - que legitimava as ações do rei perante os observadores e garantia um grau maior de contato com o divino -, controlada pelo faraó e inclusa em seu planejamento rememorativo, também era utilizada com outras divindades, como Mut, Khonsu e o próprio Ptah, em sua bênção, bem como com o próprio povo<sup>207</sup> e com os cativos estrangeiros.

Em relação às falas destes, presentes nos painéis do templo, por exemplo, elas geralmente possuem conotações de súplica ou exaltação à figura do rei<sup>208</sup>, mais uma vez reforçando o rol de estratégias utilizadas para amadurecer o discurso de memória presente nas

<sup>207</sup> Um exemplo desta estratégia discursiva que dá voz ao povo pela narrativa controlada pelo faraó está presente na FICHA TEXTUAL 3, do nosso segundo volume, que afirma sobre o rei: “O soberano que deixa o Egito alegre, que sobrepuja o mal e a transgressão no meio das Duas Terras; gracioso, para que o povo diga: ‘sustentador incansável, deixe a respiração florescer em sua boca todos os dias!’” (FICHA TEXTUAL 3, VOLUME II).

<sup>208</sup> Conforme FICHAS 3, 10, 13, 20, 33, 38, 39, 44, 45, 53, 56, 58 e 66 e FICHAS TEXTUAIS 1, 3, 5, 6 e 7, do segundo volume.

inscrições<sup>209</sup>. Neste contexto, uma das falas que mais se repetem é a súplica à respiração feita ao faraó, como “respiração, respiração, ó Rei, Sol que brilha sobre o Egito. Vida está contigo para cada narina – que tu possas nos dar, para que possamos respirá-la” (FICHA 45, VOLUME II), ou “garanta-nos a respiração de nossas narinas, ó rei, filho de Âmon!” (FICHA 58, VOLUME II).

Este poder quase divino de controlar a respiração, intimamente ligada à vida - enquanto uma possível metáfora da capacidade do rei em decidir se os estrangeiros devem ou não ser mantidos vivos<sup>210</sup> -, pode ser visto como uma aproximação do monarca a Âmon<sup>211</sup>, o que justificaria a ênfase dos cativos em afirmá-lo enquanto filho de Âmon, uma vez que este é fortemente associado com o ar e com a respiração e frequentemente designado enquanto “Criador do Vento (ou da respiração)” (GOYON, 2004, p. 209), considerado também enquanto “respiração vital de todas as coisas que ele criou” (GOYON, 2004, p. 209). Esta aproximação, a partir de uma associação deste tipo, certamente teria impulsionado o projeto de memória do terceiro ramessida, do mesmo modo como parece corroborar a tese de O’Connor de que o ser venerado no templo de Medinet Habu era uma fusão simbiótica de Ramessés III e uma forma específica de Âmon, que “garantiria que ele (o rei) iria experimentar efetivamente repetidas regenerações ou renascimentos infinitos necessários para seu bem estar eterno na pós-vida” (O’CONNOR, 2012, p. 210). Retornaremos a este debate mais adiante.

Voltando à questão dos painéis que apresentam Ramessés III em batalha, o tipo de decoração mais recorrente dentre as cenas de guerra, é possível traçar dentro da lógica de memória cultural uma genealogia para este tipo de discurso visual.

Embora as fundações do estado faraônico tenham sido construídas a partir de conflitos de poder entre chefes locais no final do período Pré-Dinástico (SHAW, 1991, p. 7), é somente com o reinado de Sesóstris III (1837 – 1819 a.C.), faraó da XII dinastia, que o Egito

---

<sup>209</sup> Este tipo de estratégia, a “justificação do resultado” (CAVILLER, 2013, p. 26), cresce em importância se levarmos em consideração que o único meio – além da comunicação diária, que certamente fomentava a memória comunicativa a época - que a sociedade egípcia possuía de obter informações acerca das campanhas militares do rei, de seus sucessos e dos pormenores relacionados a elas, era através dos painéis e dos grandes textos relatando os eventos. Ao reproduzir as falas dos cativos estrangeiros, estabelece-se uma única versão para os fatos, expande-se o poder real e a autoimagem do rei e valoriza-se o evento bélico relacionado, tudo sob controle do poder faraônico, responsável pela emissão do discurso.

<sup>210</sup> De acordo com Cavillier, através dos pedidos por respiração destinados rei, enquanto discursos de submissão, os cativos estrangeiros poderiam obter um papel jurídico e certo grau de proteção real (CAVILLIER, 2013, p. 31).

<sup>211</sup> Para Wilkinson, a coroa de Âmon de dupla plumagem pode constituir, através de suas penas, um esforço dos antigos egípcios em representar Âmon enquanto deus do vento (WILKINSON, 2003, p. 95).

passa a crescer enquanto uma potência internacional, com uma vigorosa política externa belicosa na Núbia e na Síria-Palestina (SHAW, 1991, p. 45). Em uma estela erigida na Núbia por este faraó durante o ano 16 de seu reinado na região de Semna, após a segunda catarata do Nilo, há um clamor pela expansão do Egito, que seria a tônica das ações de guerra do Novo Império, quando o rei afirma: “eu fiz minhas fronteiras mais ao sul do que meus pais [...] Aquele que ataca para conquistar, que é rápido para ter sucesso” (LICHTHEIM, 1976, p. 119). Há, ainda, no mesmo discurso, uma dura mensagem voltada a seu filho, enquanto sucessor e responsável por manter as fronteiras que o rei estabeleceu, ao afirmar que “aquele que o abandona (o filho ao pai), que falha em lutar por ela (a fronteira), ele não é meu filho, ele não nasceu de mim” (LICHTHEIM, 1976, p. 120). Ampliação e manutenção das fronteiras do Egito passam a vigorar com mais ênfase no seio da sociedade, em uma ideologia da ‘ampliação daquilo que existe’, que “obrigava cada rei a fundar algo novo, a superar as obras de seus antecessores, por exemplo, com o ‘alargamento das fronteiras’ através de campanhas militares” (DONADONI, 1994, p. 257-258).

No entanto, não é neste momento que os tradicionais painéis de guerras egípcios, que apresentam o tipo ideal do faraó guerreiro travando batalhas e disparando setas infalíveis do alto de sua carruagem, foram produzidos. Este tipo de cena e a memória estabelecida do faraó-guerreiro parecem ter suas origens quase trezentos anos depois, durante os reinados dos faraós Kamose (? – 1540 a.C.), último faraó da XVII dinastia, e Ahmose (1539 – 1515 a.C.), fundador da XVIII dinastia, primeiro faraó do Novo Império, ambos responsáveis pela consolidação da realeza tebana e a expulsão dos hicsos que haviam dominado o Egito durante o Segundo Período Intermediário e fundado a grande cidade fortificada de Avaris, capital e símbolo de seu domínio estrangeiro sobre o país (KEMP, 2006, p. 41).

A principal contribuição de Kamose para o estabelecimento de uma nova imagem da realeza egípcia ocorre por meio de duas estelas de pedra contendo registros da guerra contra os invasores hicsos alocadas no recinto sagrado do templo de Âmon, em Karnak (SPALINGER, 2005, p. 1). Estes registros, por sua vez, são importantes por demarcarem a explicitação de um novo discurso acerca dos reis egípcios tebanos, mais austeros no que diz respeito ao trato com os estrangeiros, e da própria ação do exército nesta nova época que se iniciava:

Sob o comando de Âmon, cujas previsões estão sempre corretas, eu velejei rio abaixo para abater o Alamu, com meu valente exército avançando diante de mim como a chama do fogo [...]. Eu invadi sua fortaleza, matando seu povo e fazendo com que suas mulheres descessem à costa: como leões são com suas presas era meu exército com seus servos, seu gado, seu leite, gordura e mel, dividindo suas posses com corações alegres. [...] a passagem do meu exército ficará lembrada pelo saque de seus bens (SMITH, S.; SMITH, A., 1976, p. 59-60).

Elementos que seriam utilizados nos séculos seguintes pelos reis do Novo Império já se faziam presente nestas inscrições, como a chancela de Âmon às ações de guerra, a referência às chamas e ao fogo no contexto belicoso<sup>212</sup>, as ações de pilhagem enquanto um importante resultado para ser rememorado, bem como as referências ao massacre dos inimigos estrangeiros, que se tornariam elementos centrais das cenas e inscrições presentes nos templos, como no de Medinet Habu, onde é vastamente utilizado, estando presente em todas as fichas textuais e em inscrições de 60 fichas padrões de um total de 82 de nosso segundo volume<sup>213</sup>, demonstrando as proporções de importância que este discurso de massacre e subjugo tomaram durante o Novo Império, uma vez que o templo de Ramessés III é o derradeiro herdeiro deste tipo de tradição representacional, deste tipo de memória cultural já estabelecida no cerne da sociedade egípcia à época.

Ainda em relação às inscrições de Kamose, é interessante notar a importância dedicada pelo rei a Âmon e sua influência na temática bélica abordada:

Quando eu me dirigi ao distrito de Tebas na temporada da inundação, cada face estava brilhando, a terra estava rica, a margem do rio estava excitada e Tebas estava festiva. Mulheres e homens vieram me ver, cada mulher

<sup>212</sup> Sobre a utilização do fogo e das chamas enquanto elemento bélico ver FICHAS 24, 28, 29, 30, 64 e 71 e FICHAS TEXTUAIS 3, 4, 5, 6 e 7, do nosso segundo volume.

<sup>213</sup> Ver FICHAS 1, 2, 4, 9, 10, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 75 e 77; FICHAS TEXTUAIS 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7, presentes em nosso segundo volume.

abraçando seu companheiro e nenhuma face estava em lágrimas. Incenso para Âmon no santuário, incenso para Âmon no santuário, no lugar onde é dito, “recebas o benefícios”, tanto quanto suas mãos entregam a cimitarra (espada *khopesch*) ao filho de Âmon, vida, prosperidade, saúde, o rei duradouro Wajkheperre filho de Rê, Kamose, o bravo, que dá a vida, que subjugou as terras do sul e repeliu as terras do norte, que assegurou esta terra em vitórias, que dá a vida, estabilidade e poder, cujo coração se alegra juntamente a seu *ka* como Rê para sempre e sempre (SMITH, S.; SMITH, A., 1976, p. 61).

Narradas em primeira pessoa e presentes em um templo, as inscrições de Kamose certamente serviram de inspiração para os templos enquanto projetos de memória dos faraós do Novo Império. Prova disto é a participação popular no retorno triunfal do rei – cuidadosamente descrito de modo a legitimar o evento enquanto festividade – que chegava a Tebas para apresentar a seu pai Âmon os resultados da contenda e receber, em troca, as benesses divinas. Quanto a este excerto, podemos destacar duas coisas. A primeira, a possibilidade dos retornos triunfais – discutidos acima – terem ocorrido em Tebas devido a este primeiro evento durante o reinado de Kamose, na ocasião da expulsão dos hicsos, ter sido institucionalizado e transformado em uma memória cultural que perduraria por séculos e se tornaria o padrão dentre os faraós do Novo Império, como bem é representado por Ramessés III em Medinet Habu. Dessa forma, ao realizar os respectivos retornos triunfais pós-guerras, os faraós rememoravam a derrota dos hicsos, a retomada do Egito e o estabelecimento da realeza tebana, tendo Âmon enquanto seu principal patrono. A segunda coisa a ser destacada é o gestual de entrega da espada curva *kopesch* ao rei, feita primariamente por Âmon, simbolizando a vitória. Este gesto em questão será repetido séculos a fio nos painéis presentes nos templos, sendo uma das principais recorrências gestuais do complexo de culto real de Ramessés III, associados ao massacre dos inimigos estrangeiros<sup>214</sup>, mas também ocorrendo em situação pré-guerra com os líbios, onde o deus oferece ao rei a espada *kopesch*<sup>215</sup>, bem como após o conflito com os povos do mar, onde rei oferece espólios humanos a Âmon e recebe em troca a arma simbólica<sup>216</sup>, mimetizando o discurso de Kamose, evocando assim uma memória nitidamente cristalizada.

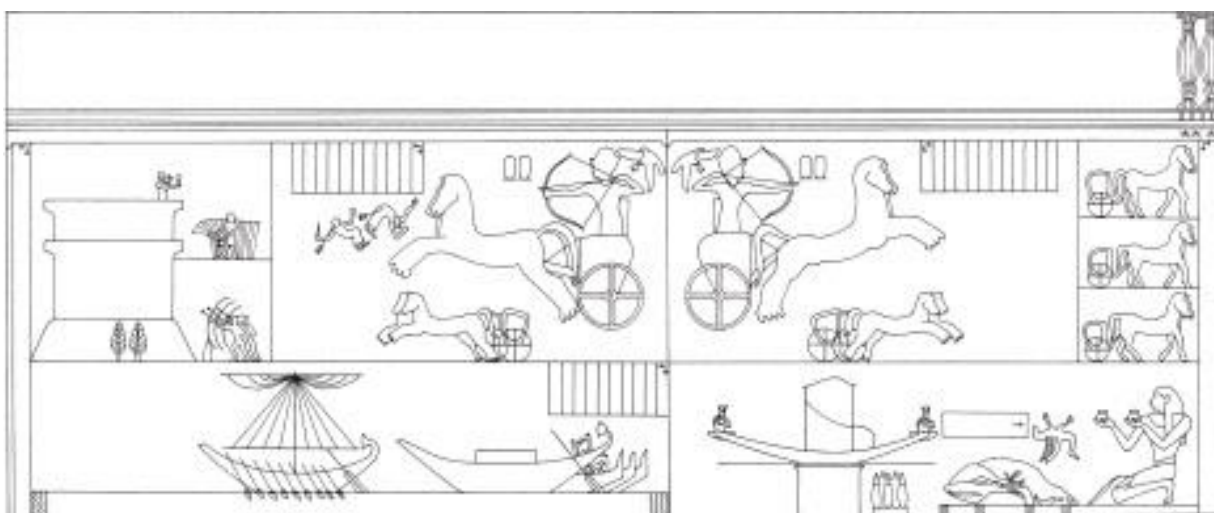
<sup>214</sup> Conforme FICHAS 1, 2, 10, 11, 13, 14 e 63 do volume II.

<sup>215</sup> FICHA 21, volume II.

<sup>216</sup> FICHA 58, volume II.

No caso do rei Ahmose, destacamos enquanto contribuição para o projeto de memória de Ramessés III as fórmulas visuais inovadoras que este faraó apresentou durante seu reinado. Pesquisas arqueológicas conduzidas na necrópole de Ábidos no templo anexo à pirâmide de Ahmose revelaram fragmentos de um painel com temática bélica, reproduzido abaixo, que pode ter influenciado nas composições posteriores do Novo Império (ROTH, 2015, p. 168).

IMAGEM 11 – Tentativa de reconstrução de relevos de batalha de Ahmose presentes em seu templo em Ábidos



Fonte: SPALINGER, 2005, p. 22

Na tentativa de reconstrução da cena em questão, levanta-se a possibilidade do rei Ahmose atacar uma estrutura, disparando setas do alto de sua carruagem puxada por dois cavalos, que avançam sobre inimigos estrangeiros, enquanto recebe o suporte de arqueiros núbios e uma frota de navios. De acordo com Spalinger, há uma grande possibilidade de a estrutura sob ataque ser Avaris, a capital dos hicsos no Egito, indicando que a cena representaria a conquista final do leste do Delta (SPALINGER, 2005, p. 22).

No entanto, o que mais chama atenção no painel em questão é a postura agressiva do rei, disparando setas do alto de sua carruagem, ação que se tornou comum à decoração das paredes dos templos durante o Novo Império e é vastamente encontrada no templo de



Ramessés III em Medinet Habu<sup>217</sup>, sendo também apresentada em suas variáveis, com o rei disparando lanças<sup>218</sup> e atacando inimigos com a espada *kopesch*<sup>219</sup>. Estas variações nos levam a perceber como as carruagens poderiam ser associadas ao próprio poder faraônico, uma vez que elas podem estar presentes nas cenas como elementos principais – juntamente ao rei –, não necessariamente utilizadas enquanto ferramentas bélicas<sup>220</sup>.

Este importante elemento dos painéis contidos no projeto de memória do terceiro ramessida parecem, desta maneira, encontrar uma origem em cenas de um templo construído quase quatrocentos anos antes, exaltando mais uma vez a derrota dos hicsos enquanto tema principal. Neste sentido, tanto o tipo de carruagem quanto os cavalos na cena parecem confirmar esta afirmação, tendo em vista que ambos são heranças deste período de contato com os estrangeiros, em que os egípcios da XVII dinastia tiveram de “desenvolver o uso de novas tecnologias militares de cavalo e carruagem, bem como outros aprimoramentos em armamento, muitos dos quais vieram ao Egito da Ásia em uma época anterior” (SPALINGER, 2005, p. 1). Ainda neste sentido, de modo a corroborar a tentativa de reconstrução dos relevos de batalha do rei Ahmose, uma inscrição autobiográfica de um almirante sob o comando do rei, Ahmose filho de Ibana - inserida em sua tumba em el-Kab - confirma que o exército egípcio que derrotou os hicsos já estava utilizando carruagens: “eu segui o rei (Ahmose) a pé, quando ele estava montado em sua carruagem. Quando a cidade de Avaris estava sob cerco, eu lutei bravamente na presença de Sua Majestade” (SHAW, 1991, p. 40).

A utilização de cenas do rei montado em carruagens e disparando setas seriam então reflexos de uma memória cultural estabelecida após a guerra de retomada contra os hicsos. Estes reflexos, por sua vez, estiveram presentes durante todo o Novo Império em cenas associadas aos templos, compondo os projetos de memória de diversos faraós que se envolveram em conflitos com o estrangeiro. Neste contexto, enquanto faraós mais próximos temporalmente do terceiro ramessida aos quais podemos atribuir o uso destes motivos iconográficos e estabelecer um grau de influência nas composições do mesmo estão Seti I (1290 – 1279 a.C.) e Ramessés II (1279 – 1213 a.C.). O primeiro gravou cenas de suas contendas na Síria e no Levante, bem como de sua guerra contra os líbios, em relevos de

<sup>217</sup> Conforme FICHAS 18, 25, 29, 35, 40, 46, 48 e 64 do segundo volume.

<sup>218</sup> FICHAS 30 e 47, volume II.

<sup>219</sup> Ver FICHA 41, volume II.

<sup>220</sup> FICHAS 31, 34, 42 e 53, do segundo volume.

batalha nas paredes externas do norte da sala hipóstila que ele ajudou a construir em frente ao templo de Âmon em Karnak<sup>221</sup>. Neste espaço, cenas do rei em batalha, retornando ao Egito posteriormente e apresentando espólios às divindades estabelecem uma ponte entre ele, Kamose e Ahmose e Ramessés III. No entanto, nenhuma influência parece ter sido maior para a composição dos painéis de Medinet Habu do que a de Ramessés II.

Sendo um grande construtor e tendo travado várias campanhas militares<sup>222</sup>, Ramessés II utilizou-se vastamente da temática da guerra em seus painéis. O conflito com os hititas, a batalha de Qadesh, o maior evento militar de seu reinado, foi inserido nas paredes de seus templos em Ábidos e Abu Simbel, bem como nos templos que construiu ou expandiu na região tebana, como o templo de Luxor, o de Karnak, e o próprio Ramesseum (MENU, 2002, p. 86), estrutura que claramente serviu de modelo e inspiração para a construção do templo de Medinet Habu, por Ramessés III, mas que não sobreviveu bem ao tempo para que possamos realizar uma comparação total de seu projeto de memória com o do terceiro ramessida. Neste contexto, a admiração que Ramessés III nutria por Ramessés II e por seu vasto projeto de memória era tão grande que o rei dedicou a seu antecessor um pequeno santuário em seu templo, acessível a partir da primeira sala hipóstila, onde a barca do segundo ramessida divinizado repousaria durante sua estadia em Medinet Habu (GRANDET, 1993, p. 126).

Para além da arquitetura e da decoração, Ramessés II influenciou bastante o modo de pensar de seu sucessor, tendo em vista que além de assumir-se enquanto o terceiro de uma linha de faraós portando o nome ‘Ramessés’, estabelecendo um claro desejo de continuidade em relação ao segundo, Ramessés III também chegou a dar a alguns de seus filhos os mesmos nomes que Ramessés II havia colocado nos seus próprios (GRANDET, 1993, p. 60). Seria este comportamento apenas um sintoma de uma admiração por um longo faraó? Não somente. Podemos interpretar estas evidências também enquanto admiração pelo projeto de memória pensado e estabelecido por Ramessés II, o mais próximo daquele do terceiro ramessida em termos de configuração, de estabelecer um templo na margem oeste de Tebas, incorporá-lo aos eventos festivos da região, e inserir neles painéis de guerra em áreas visíveis para que a sociedade tivesse acesso a eles.

<sup>221</sup> Para mais informações acerca destas cenas, bem como o acesso as mesmas, consultar THE EPIGRAPHIC SURVEY. *The Battle Reliefs of King Sety I*. Chicago: The Oriental Institute, 1986.

<sup>222</sup> Além da batalha de Qadesh pela qual é conhecido, é provável que Ramessés II tenha participado de suas primeiras batalhas ainda durante o reinado de seu pai, Seti I. De toda forma, no segundo ano de seu próprio reinado, Ramessés II teve de lidar com uma invasão em pequena escala dos *povos do mar*, incorporando soldados estrangeiros às fileiras de seu exército, enquanto durante seu quarto ano, empreendeu uma campanha no sudoeste da Ásia, atuando em Canaã, Tiro e Biblos (MENU, 2002, p. 86).

Neste contexto, se, de acordo com Jan Assmann, a *memória comunicativa* no interior de um grupo não se estende além de oitenta anos, o intervalo entre três ou quatro gerações (ASSMANN, J., 2011, p. 37), podemos pensar que ainda em vida Ramessés II alcançou para si o *status* de uma memória que sobrevive à esfera exclusiva das comunicações do dia a dia, sendo visto enquanto algum tipo de arquétipo para os faraós seguintes (SHAW, 2004, p. 95).

Em termos cronológicos, de acordo com Grandet, é possível conjecturar que Ramessés III nascera aproximadamente no ano 57 do reinado de Ramessés II (GRANDET, 1993, p. 55), sendo que do início do reinado deste – quando da época das grandes batalhas e da construção de seu templo em Tebas – à época das guerras travadas pelo terceiro ramessida se passam quase cem anos, o suficiente para afirmar que a memória de Ramessés II já estava cristalizada no âmago da sociedade, sendo bastante provável que ela tenha passado por esta transição, entre uma memória de curta duração a uma de longa durabilidade, ainda durante seu longo reinado de aproximadamente 66 anos.

Neste sentido, como Jan Assmann afirma que a memória comunicativa não se fixa no passado simplesmente com o passar do tempo, sendo necessário uma formação cultural, um desejo de conservação (ASSMANN, J., 1995, p. 127) ou, nas palavras de Aleida Assmann, uma “memória cultural ativa” (ASSMANN, A., 2008, p. 100) por meio da canonização, de uma institucionalização, podemos pensar nas ações de Ramessés II durante seu longo reinado, como a construção de templos e a inserção de painéis com a temática bélica, enquanto estratégias deliberadas para a cristalização de sua memória, sendo o Ramesseum e as cenas de sua contenda com os hititas o núcleo de seu projeto rememorativo.

Ainda, neste interim, Ramessés II se fez divinizar ainda em vida<sup>223</sup>, sendo “um deus nos templos e na sua cidade capital” (SILVERMAN, 1994, p. 87), considerando que o ato de enlanguescer, embelezar e estender o conceito do rei vivo divinizado e o culto a seu *ka* real eram “ações suficientes para distinguir a si mesmo de seus subordinados e [...] enfatizar seu *status* exaltado” (SILVERMAN, 1994, p. 87). A divinização em vida de Ramessés II, então, pode ter contribuído para um aceleração da cristalização de sua *memória comunicativa* em uma *memória cultural*, atitude esta que pode ter sido percebida por

---

<sup>223</sup> De acordo com Silverman, a principal evidência desta divinização é o templo de Abu Simbel, que possui vários exemplos de Ramessés II divinizado entre os relevos, bem como representações de sua barca divina. De acordo com o autor, “uma das quatro estátuas de divindades do santuário é uma imagem de sua forma deificada, e o mesmo ocorrem em outras estátuas do rei neste e em outros templos núbios” (SILVERMAN, 1994, p. 87).

Ramessés III enquanto algo essencial para seu próprio projeto de memória, como veremos adiante.

Ainda em termos da influência de memórias culturais, cristalizadas, a referência mais óbvia a ser feita é a associação que os faraós possuíam com Hórus. Já no momento da coroação quando o nome do soberano era associado a cinco títulos<sup>224</sup>, o primeiro deles e o de maior destaque é o nome de Hórus, que identifica o rei enquanto a “manifestação terrena de Hórus, o deus do céu que tem a forma de um falcão, configurado como ‘Hórus do Palácio’ [...] o animal com que o faraó mais vezes se identifica” (DONADONI, 1994, p. 240). Hórus Aha, ‘o lutador’, primeiro faraó da I dinastia, foi também o primeiro a evidenciar esta ligação entre o rei e Hórus, abrindo caminho para que esta titulação enfatizasse “aspectos agressivos do deus e do rei ou expusesse um aspecto da posição do deus no panteão e, conseqüentemente, do rei enquanto uma manifestação dele” (BAINES, 1994a, p. 9). Esta associação mítica, que servia ao mesmo tempo para divinizar o rei e humanizar o deus (SILVERMAN, 1994, p. 54) aparece não somente na titulação do monarca, mas em inscrições que circulavam no interior da sociedade<sup>225</sup>, atualizando e propagando constantemente esta *memória cultural* mítica no interior do grupo.

É o caso da *Contenda de Hórus e Seth*, presente no Papiro Chester Beatty I, datado do reinado de Ramessés V (1149 – 1146 a.C.), que continha questões e conceitos válidos à época de Ramessés III, apresentados sob o pretexto do debate divino e da disputa entre Hórus e Seth, em que ambos almejavam sentar no trono do falecido Osíris. A narrativa perpassa condições essenciais a um faraó egípcio, como a legitimidade no exercício da função monárquica, delimitando que Hórus era, no universo divino, o rei do Egito, conforme anuncia o arauto dos deuses ao final do documento: “És o bom rei do Egito! És o bom senhor, V.P.S.<sup>226</sup>, de todas as terras pela eternidade-*neheh* e pela eternidade-*djet*<sup>227</sup>”. Não somente o governante legítimo do Egito, mas de todas as terras por toda a eternidade, características que se refletem, por assimilação, ao faraó enquanto Hórus e herdeiro dos deuses.

<sup>224</sup> Sobre esta questão e as titulações de Ramessés III, ver capítulo 2 deste trabalho.

<sup>225</sup> De acordo com Araújo, acerca da *Contenda de Hórus e Seth*, “o vocabulário pobre, próximo do cotidiano, e o uso abundante de fórmulas e estereótipos apontam para a ‘recitação’ destinada a plateias não refinadas intelectualmente” (ARAÚJO, 2000, p. 153).

<sup>226</sup> Abreviatura que significa “Vida! Prosperidade! Saúde!”. Era a fórmula padrão “para desejar um futuro longo, próspero e saudável, inicialmente como atributos conferidos ao rei ou a um elemento honorável da sociedade egípcia” (CANHÃO, 2013, p. 51-52).

<sup>227</sup> Conforme abordamos em nosso capítulo 3, *neheh* e *djet* são conceitos relacionados ao tempo. O primeiro voltado a uma continuidade cíclica, relativo a um fluxo, e o segundo a uma continuidade linear, com sentido de duração (ARAÚJO, 2000, p. 390).

Ainda no âmbito das memórias culturais, tão milenar quanto o fato de Hórus ser associado aos reis do Egito Antigo são as iconografias de massacre e subjugação dos inimigos, como vimos acima, o segundo tema mais abordado por Ramessés III dentre os painéis bélicos em seu projeto de memória. Este motivo iconográfico, atestado desde o período pré-Dinástico até a época de dominação do Egito pelos romanos, tornou-se uma das mais importantes memórias culturais do Egito Antigo por estar presente em todos os períodos de sua história enquanto algo mítico, uma “história fundacional que é narrada para iluminar o presente do ponto de vista de suas origens” (ASSMANN, J., 2011, p. 38).

O primeiro registro palpável que conhecemos deste motivo iconográfico está presente na tumba de número 100 em Hieracômpolis – a primeira tumba de maiores dimensões conhecidas na cultura egípcia, indicando “o começo de uma estratificação social” (LUISELLI, 2011, p. 13) - em uma grande pintura na parede da estrutura datada de meados da cultura Naqada II (3600 a.C. – 3350 a.C.). A cena apresenta uma figura maior, à esquerda, segurando uma arma com uma das mãos – possivelmente uma maça de guerra – enquanto segura na outra um dos três cativos inimigos representados em menor escala<sup>228</sup>, prontos para serem massacrados, que estão amarrados uns aos outros e “dispostos ao longo de uma linha de base” (BAINES, 1994b, p. 97).

IMAGEM 12 – Detalhe de pintura presente nas paredes da tumba de nº 100, em Hieracômpolis.



Fonte: LUISELLI, 2011, p. 14

<sup>228</sup> É possível que a diferença de tamanho entre as figuras já seja, à época, um indicativo de importância e *status* social.

De acordo Baines, além do símbolo central da realeza, da conquista e dominação, o número três, relativo aos cativos sendo subjugados, pode ser um indicativo simbólico de pluralidade, enquanto a linha de base uma evidência de um método de organização que seria empregado em todas as pinturas e relevos do Egito dinástico (BAINES, 1994b, p. 97).

Do contexto privado de uma tumba passamos para o de um templo – também localizado em Hieracômpolis - provavelmente dedicado à divindade cultuada na cidade, Hórus de Nekhen, onde fora encontrada<sup>229</sup> uma paleta de ardósia polida<sup>230</sup> de coloração esverdeada, com 63 centímetros de altura, decorada em suas duas faces com baixos-relevos cuja datação remonta ao final do 4º milênio a.C. - ou início do 3º - que posteriormente receberia o nome de Paleta de Narmer, em alusão ao rei Narmer (2900 a.C. - ?), provável responsável pela unificação do Egito durante o final da dinastia 0 ou início da I dinastia. De acordo com a interpretação usual, esta paleta confeccionada séculos depois da cena da tumba de nº 100, é adornada com cenas da comemoração ao evento da unificação original do Alto e Baixo Egito e encapsula “certos elementos essenciais da cultura faraônica e anuncia sua presença bem no início do período dinástico” (KEMP, 2006, p. 83), sendo decorada de acordo com o cânone artístico do Egito faraônico, apresentando conceitos que distinguem a figura do rei que seriam utilizados com vastidão em épocas posteriores, e pequenos grupos de hieróglifos (KEMP, 2006, p. 83).

---

<sup>229</sup> Torna-se difícil precisar o local original do templo onde a paleta ficava, uma vez que fora encontrada em um contexto arqueológico distinto, possivelmente deslocado de uma estrutura anterior sobre o qual foi construído o templo de Hórus (KEMP, 2006, p. 80). Neste local, apelidado de *depósito principal*, foram encontradas duas paletas – a de Narmer e a dos Dois Cachorros -, juntamente com outros objetos como maçãs, estatuetas de marfim, uma estátua de pedra calcária do rei Khasekhemui e alguns vasilhames de pedra (KEMP, 2006, p. 123-124). Tendo isto em vista, em relação a paleta de Narmer, para Leprohon, as cenas de subjugo dos inimigos são “geralmente encontradas no lado de fora dos pilones dos templos para que todos possam vê-las” (LEPROHON, 2015, p. 312-313). Considerando que não conhecemos o contexto arqueológico original dos objetos, onde eles possuíam utilidade social, poderia a Paleta de Narmer estar originalmente disposta em um local de acesso público?

<sup>230</sup> Para Shaw, embora a Paleta de Narmer possuisse depressões onde possivelmente se alocava pigmentos para pintura dos olhos, dificilmente ela teria sido utilizada com esta função. Para o autor, “objetos com uma grande carga ritualística como esse talvez transcendessem a suposta função da coisa em si, ao mesmo tempo em que assumiam o papel de oferendas dedicadas ao templo de Hieracômpolis” (SHAW, 2004, p. 4).

IMAGEM 13 – As duas faces da Paleta de Narmer, encontrada em Hieracômpolis



Fonte: O'CONNOR, 2003, p. 158.

A face principal do artefato (à esquerda) apresenta abaixo de um par de cabeças de uma divindade bovina feminina<sup>231</sup> uma grande figura do rei, ocupando quase inteiramente a peça, portando a coroa branca do Alto Egito, prestes a atingir com uma maça de guerra um inimigo ajoelhado cujos cabelos estão seguros em uma de suas mãos. Ao lado da cabeça do cativo um par de hieróglifos estão dispostos, provavelmente relacionados à sua identificação (BAINES, 1994b, p. 116) ou, como acredita Shaw, representando proto-símbolos para 'arpão' e 'lago' que formariam foneticamente o nome estrangeiro *Wash* ou alguém cuja origem se relaciona à junção destas palavras (SHAW, 2004, p. 6). Atrás do rei, em dimensões diminutas, um ajudante segura suas sandálias enquanto observa o ato de massacre. Na altura do rosto de Narmer um falcão, possivelmente representando Hórus, segura com um braço humano o símbolo personificado de 'terra' (BAINES, 1994b, p. 116), puxando-o por uma corda ligada ao nariz do cativo. Abaixo do falcão, seis hastes de papiro inseridos nas costas do homem

<sup>231</sup> Trata-se, possivelmente, de Hathor ou da deusa Bat, ambas representadas nas iconografias com características bovinas.

sugerem a quantificação dos vencidos em 6.000<sup>232</sup>, uma vez que “cada uma das plantas de papiro representariam o número 1000 como elas posteriormente significariam no período faraônico” (SHAW, 1994, p. 6-7). Abaixo da cena principal, duas figuras humanas deitadas, presumivelmente cativos do rei ou inimigos mortos, estão dispostas com suas faces viradas para a esquerda, o mesmo sentido que a face do cativo que o rei está prestes a massacrar está virada.

A outra face da paleta (à direita) apresenta, por sua vez, três cenas distintas divididas em registros. Abaixo das cabeças da deusa bovina, no registro superior, o rei, portando a coroa vermelha do Baixo Egito inspeciona duas fileiras de inimigos decapitados dispostos verticalmente. Acompanhando o rei, à frente de todos, estão porta-estandartes<sup>233</sup> carregando dois símbolos de falcões, um chacal<sup>234</sup> e um globo. Atrás e na frente do próprio Narmer estão dois homens barbeados com dimensões um pouco maiores que o dos porta-estandartes, possivelmente representando altos oficiais<sup>235</sup> (SHAW, 2004, p. 5). No registro médio, dois domadores seguram por cordas felinos com pescoços alongados, ou seoparidas<sup>236</sup>, que simbolicamente representavam a unificação das duas metades do país (SHAW, 2004, p. 4; LUISELLI, 2011, p. 14). O registro inferior apresenta um touro, possivelmente o rei em forma do animal, derrubando uma muralha e uma cidade fortificada diante de um inimigo prostrado (BAINES, 1994b, p. 117; KEMP, 2006, p. 84).

Não se trata somente de uma cena comum de massacre ou subjugo de inimigos, ela ganha em importância rememorativa por estar inserida em um contexto comemorativo, enquanto símbolo festivo da união do Egito. Podemos falar em uma primeira monumentalização deste motivo iconográfico, tendo em vista que a paleta serve enquanto objeto de validação de um passado grandioso, “possuindo a tarefa de conectar o presente real com os acontecimentos dessa antiguidade maravilhosa, agindo como pontes sobre o abismo do esquecimento” (ASSMANN, A., 2011, p. 60). Este tipo de armazenamento memorial, de um cânone de rememoração ativa – feito para recordar algo, não deixar este evento cair no

<sup>232</sup> Outra possibilidade para interpretar este motivo em específico, de acordo com Shaw, leva em consideração que as plantas podem fazer referência ao local de origem dos cativos, que seriam repletos de plantas de papiro, possivelmente ao norte do Egito (SHAW, 2004, p. 7).

<sup>233</sup> De acordo com Shaw, os estandartes formavam um grupo que posteriormente seriam identificados enquanto ‘seguidores de Hórus’, possuindo fortes associações com a celebração do jubileu real (SHAW, 2004, p. 6).

<sup>234</sup> Possivelmente a divindade Wepwawet, responsável por abrir simbolicamente os caminhos das procissões, como apresentado nas FICHAS 22 e 67 do nosso segundo volume.

<sup>235</sup> O indivíduo atrás do rei também segura as sandálias do mesmo, assim como ocorre na outra face da paleta.

<sup>236</sup> Sepoparda é um termo moderno utilizado para fazer referência aos animais mitológicos atestados no Antigo Egito e na Mesopotâmia em iconografias distintas. Vocábulo composto das palavras serpente e leopardo, o termo é utilizado por Shaw para descrever as criaturas míticas presentes na Paleta de Narmer (SHAW, 2004, p. 4).



esquecimento padrão da sociedade – torna-se o arquétipo durante os próximos milênios, não necessariamente pela rememoração da batalha de reunificação como ela ocorreu, mas pela mensagem simbólica, em detrimento de algo realístico ou historiográfico, com o intuito de “usar o passado para legitimar o presente” (BAINES, 1994b, p. 110), pois como afirma Jan Assmann, “o que conta para a memória cultural não é a história factual, mas sua rememoração” (ASSMANN, J., 2011, p. 37-38).

Através da memória e do tempo a história se torna mito, o próprio motivo iconográfico do massacre dos inimigos se torna um mito, uma espécie de figura simbólica sobre a qual a memória se baseia, ganhando força formativa e normativa dentro da sociedade (ASSMANN, J., 2011, p. 38). De Narmer a Ramessés III esta memória passa por grandes modificações, naturais da perpetuação da própria memória cultural, continuamente pautada no presente, mas mantendo sempre viva a dimensão comemorativa presente originalmente na paleta, elemento essencial para a cristalização, institucionalização e perpetuação desta memória.

É o caso, por exemplo, dos painéis de guerra presentes no templo de Medinet Habu, que apresentam Ramessés III disparando setas em inimigos estrangeiros do alto de sua carruagem, avançando sobre seus corpos, pisoteando-os. Mantém-se o conceito de massacre dos inimigos e das comemorações, uma vez que os painéis são produzidos posteriormente aos eventos bélicos com o intuito de – no contexto do projeto de memória do terceiro ramessida – comemorar as vitórias do rei publicamente, mostrando à sociedade a extensão do poder faraônico, do legítimo Senhor das Duas Terras.

Há, então, uma ampliação no que diz respeito à funcionalidade deste tipo de motivo bélico. Usualmente os painéis de guerra bem como as cenas características de massacre e subjugo dos inimigos estrangeiros são consideradas enquanto possuidoras de uma função apotropaica, com o intuito de proteger o ambiente puro do interior do templo da poluição e das influências do mundo exterior, de manter todo o mal do lado de fora da nova criação possibilitada pelo rei e contida pelos muros do seu templo (ROBINS, 1997, p. 17). Este caráter mágico-religioso é inegável e não é nossa intenção contradizê-lo. Em adição, podemos pensar em uma função suplementar, inclusa no regime de intenções que permeavam o projeto de memória de Ramessés III, cujos grandes painéis, pautados no motivo iconográfico do massacre e subjugo de inimigos, enquanto memória cultural, se baseavam. Havia, certamente, do ponto de vista da recepção da sociedade, um grande apelo gerado por

estes painéis e o fato deles estarem expostos nas paredes externas do templo contribuem para esta interpretação que mexe diretamente com os sentidos e as percepções dos observadores. De acordo com O'Connor, o acesso visual às cenas do templo de Medinet Habu, possibilitada por uma calçada ao redor da estrutura, não permitia o melhor ângulo de visualização dos painéis, que se elevavam vários metros acima do nível da via (O'CONNOR, 2012, p. 241-242). Estas condições certamente realçavam a importância do tamanho enquanto elemento simbólico, fazendo com que o que era representado grande – como as figuras do rei em comparação às demais – se tornasse gigante, como se um gigante massacrasse e subjugassem inimigos estrangeiros. Neste sentido, apesar de não estar no mesmo período temporal de Ramessés III, Diodoro da Sicília (90 a.C. – 27 a. C.), aproximadamente um milênio distante de Ramessés III e da época de construção de seu complexo de culto real, afirma sobre as iconografias presentes nos templos egípcios que:

[Outrossim] os egípcios relatam em seus mitos que no tempo de Ísis haviam certas criaturas de muitos corpos, que eram chamados de gigantes pelos gregos<sup>237</sup>, mas por eles mesmos [...], estes sendo os homens que eram representados em seus templos em formas monstruosas e sendo golpeados com uma clava por Osíris. Alguns dizem que eles nasceram da terra no tempo da gênese das coisas vivas, da terra que ainda era recente, enquanto alguns afirmam que eles eram apenas homens de força física incomum que realizaram muitos feitos e por este motivo foram descritos nos mitos enquanto possuidores de muitos corpos. Mas é geralmente aceito que quando eles decretaram guerra contra Zeus e Osíris eles foram todos destruídos (DIODORO SICULUS, I, 26, grifo nosso).

Apesar dos equívocos que Diodoro comente ao traduzir a cultura dos antigos egípcios, é interessante notar a percepção do autor enquanto observador, que olha de baixo para cima os painéis de massacre e subjugo dos inimigos nos templos e enxerga ‘gigantes de muitos corpos’, comprovando que a *memória cultural* enquanto uma memória cristalizada

---

<sup>237</sup> De acordo com C. H. Oldfather, tradutor da versão que utilizamos para esta citação, os gigantes da mitologia grega eram representados com corpos imensos e não ‘muitos corpos’, como Diodoro descreve. Possivelmente trata-se de um engano pautado na tradução cultural realizada pelo próprio Diodoro (DIODORO SICULUS, 1993, p. 85).

atravessa as barreiras culturais para se definir no presente e a partir do universo conceitual e social de seu observador, no caso Diodoro.

Neste sentido, não é somente através de continuidades que a memória cultural se expressa. Dos 13 painéis<sup>238</sup> que apresentamos na tabela anterior de recorrência dos temas no projeto de memória de Ramessés III, nenhum deles é exatamente igual à Paleta de Narmer, há sempre adaptações socialmente determinadas pelo grupo que se encontra por trás de um projeto rememorativo e influenciadas pelo seu próprio presente. Tomemos por exemplo principalmente as cenas presentes no primeiro pilone<sup>239</sup> para exemplificar isto, uma vez que este espaço seria um das principais vitrines do projeto rememorativo de Ramessés III. Há recorrência de uma estrutura básica comum: o rei representado com dimensões bem maiores que os inimigos abatidos, segurando uma arma para golpear os estrangeiros, portando a coroa branca do Alto Egito e usando uma barba quadrada. No entanto, as diferenças também são evidentes. A primeira que podemos destacar é relativa à utilização, no ato do massacre, não somente da coroa do Alto Egito, mas da coroa Dupla e da coroa do Baixo Egito<sup>240</sup>, possivelmente demonstrando que o contexto das cenas é distinto, embora remontem a uma memória comum. Outro elemento em que podemos notar diferenças são as armas utilizadas para o massacre. Na paleta, Narmer se utiliza de uma maça de guerra para golpear os inimigos, enquanto no templo são utilizadas pelo faraó maças laminadas<sup>241</sup>, machados cerimoniais<sup>242</sup> e a espada *khopesch*<sup>243</sup>, bem como a maça de guerra comum<sup>244</sup>, de forma similar a Narmer.

Outra grande diferença que podemos notar é a presença das divindades no ato performatizado pelo rei. Enquanto na Paleta de Narmer vemos um falcão divino, possivelmente Hórus, observando a cena, no complexo de culto real de Ramessés III a principal divindade envolvida é Âmon - e suas variações -, que participa ativamente da cena ao oferecer ao rei a espada *khopesch*<sup>245</sup>, símbolo da vitória. Diferentemente do que ocorre na paleta, nas cenas do templo as divindades são representadas não enquanto animais, mas como seres antropomorfizados. Neste contexto, de acordo com Luiselli, a participação de

<sup>238</sup> FICHAS 1, 2, 3, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 57, 59 e 63, presentes no segundo volume.

<sup>239</sup> FICHAS 10 e 13, segundo volume.

<sup>240</sup> Outras cenas apresentam também outros ornamentos para cabeça, como perucas (FICHAS 6, 7 e 9) e coroas plumadas associadas a divindades (FICHAS 1, 2, 11 e 14).

<sup>241</sup> Conforme FICHAS 1, 2, 10, 11, 14, 59 e 63.

<sup>242</sup> Conforme FICHAS 6, 9 e 59.

<sup>243</sup> FICHA 63, volume II.

<sup>244</sup> FICHA 13, segundo volume.

<sup>245</sup> FICHAS 1, 2, 10, 13, 14 e 63, do segundo volume.

divindades é atestada pelo menos desde o reinado de Amenhotep II, em que o rei é representado performatizando o ato em frente a Âmon; de modo similar, Akhenaton massacra seus inimigos abaixo do disco solar Áton (LUISELLI, 2011, p. 16), nos levando a crer que o massacre é sempre realizado diante da principal divindade do período: Hórus para Narmer, Âmon para a maioria das cenas do Novo Império<sup>246</sup> e Áton durante a reforma amarniana.

No entanto, nenhuma diferença é maior – em relação à Paleta de Narmer e mesmo à tumba de nº 100 – do que a composição e a disposição dos inimigos subjugados. Enquanto, de acordo com os especialistas, os inimigos abatidos por Narmer não possuem origem estrangeira uma vez que não apresentam marcadores representacionais étnicos (BAINES, 1994b, p. 117; SHAW, 2004, p. 6), Ramessés III claramente massacra inimigos estrangeiros – de acordo com a tradição representacional que se solidificou durante o Novo Império no contexto das guerras com os hicsos -, sempre apresentados em grupos, com marcadores étnicos que os distinguem entre si<sup>247</sup>. Dispostos nas paredes do templo, em um espaço sacro, os painéis garantem ao discurso imagético publicamente acessível um forte caráter identitário comum ao tipo de memória propagada.

Como vimos anteriormente<sup>248</sup>, a memória cultural possui forte caráter identitário, uma vez que, para o grupo, “alcança um passado apenas até onde o passado por ser clamado como ‘nosso’” (ASSMANN, J., 2008, p. 113). Esta memória não é passada adiante de forma arbitrária e, enquanto uma rememoração institucionalizada depende de elementos que a perpetuem, como sacerdotes, eventos festivos e o próprio templo de Medinet Habu, no contexto do reinado de Ramessés III, elementos que abordamos ao longo deste trabalho. Desta forma, quem quer que compartilhe uma memória cultural está demonstrando sua afiliação ao grupo, não apenas em termos de ligação ao tempo e ao espaço, mas também a uma identidade específica (ASSMANN, J., 2011, p. 25).

Como a memória cultural não é passível de transmissão via biologia, há uma necessidade de mantê-la viva na sociedade por meio do que Jan Assmann chama de *mnemotécnicas culturais*, ou seja, técnicas que abordam simultaneamente o armazenamento, a recuperação e a comunicação dos conteúdos de memória – ou de um projeto de memória,

<sup>246</sup> Outro possível reflexo da reconquista do Egito, através das batalhas contra os hicsos empreendidas por Kamose e Ahmose, e do estabelecimento e fortalecimento de Tebas enquanto capital religiosa do país, o que levou Âmon ao posto de divindade principal.

<sup>247</sup> Como adereços, utilização – ou não – de pelos faciais, *design* dos cabelos, vestimentas utilizadas, entre outros.

<sup>248</sup> Ver capítulo 4 deste volume.

como abordamos. O templo egípcio enquanto uma forma de mnemotécnica garante, neste sentido, a própria identidade do grupo, uma vez que “assim como um indivíduo forma uma identidade pessoal através da memória, mantendo-a apesar da passagem do tempo, a identidade do grupo também é dependente da reprodução das memórias compartilhadas (ASSMANN, J., 2011, p. 72). Ainda, citando o historiador alemão Reinhart Koselleck, Assmann afirma que monumentos são “provedores de identidade para os sobreviventes” (ASSMANN, J. *apud* KOSELLECK, 2011, p. 47), e que a ética egípcia constrói uma necessidade de rememorar os outros enquanto forma de manutenção do próprio grupo social (ASSMANN, J., 2011, p. 47).

Neste sentido, a identidade de um grupo se forma, notadamente, por meio do contato com outro, sempre em referência a uma alteridade. Assim, os egípcios passam a se definir enquanto grupo social em oposição aos estrangeiros, utilizando-se de estratégias que realçam esta oposição, como a exposição de cativos nos templos, em painéis, enquanto visualmente distintos. Em relação a este conceito de ‘dicotomização nós/eles’, os sociólogos franceses Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart chegam a afirmar que:

as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles. Ela não pode ser concebida senão na fronteira do ‘Nós’, em contato ou confrontação, ou por contraste com ‘Eles’ (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.152-153).

Neste sentido, ao representar grandes grupos de inimigos estrangeiros etnicamente distintos entre si sendo massacrados pelo faraó, em diversos contextos, como a entrada dos templos, demarca-se até onde vai o “nós” e quem são os “eles”, dotando as cenas de guerra – especialmente aquelas de subjugo de inimigos estrangeiros - de um forte caráter memorial. Esta memória enquanto tradição representacional se desenvolve ao longo de toda a história egípcia, se levarmos em consideração que os cativos representados na Paleta de Narmer, em fragmentos das bases de estátuas da pirâmide escalonada de Djoser (2592 – 2566 a.C.) e em

esculturas do complexo de Pepi II (2216 – 2153 a.C.), são marcantes por não possuírem severas distinções entre os ‘estrangeiros’ e os egípcios em termos de características faciais, como ocorreria séculos depois durante o Novo Império (ROTH, 2015, p. 163)<sup>249</sup>. A exceção fica por conta de relevos no templo de Abu Sir do rei Sahure (2428 – 2416 a.C.)<sup>250</sup>, da V dinastia, que apresenta cativos estrangeiros líbios, núbios e asiáticos distintos através de suas barbas, vestimentas e *designs* de cabelos<sup>251</sup> (ROTH, 2015, p. 163-164), estabelecendo, através de uma fórmula visual, quem eram os inimigos estrangeiros, dando-lhes traços marcantes que permitiam a sociedade egípcia distinguir-se deles e constituir, assim, um senso de alteridade.

Com o passar do tempo, cresce em quantidade o número de estrangeiros representados enquanto ‘inimigos externos’, ao mesmo tempo em que ocorre um refinamento na forma de representá-los. Além de serem representados nas tradicionais cenas de massacre dos inimigos e nas cenas de guerra em geral, adotam-se nos templos – a exemplo de Medinet Habu – pequenos painéis abaixo de cenas de subjugo<sup>252</sup> e em bases de pilares osiríacos<sup>253</sup>, que funcionam enquanto legendas étnicas das representações que os egípcios faziam dos estrangeiros tidos enquanto inimigos, tanto na parcela visual quanto nas inscrições associadas. Através destas legendas, era possível identificar quem eram os núbios, os *meshwesh*, os *peleset*, os *shardana*, entre outros, publicamente dispostos para acrescer o sentido de alteridade envolvido. Desta forma, outro exemplo de legendas que provavelmente eram vistas pela sociedade, talvez o maior exemplo destas, sejam as cabeças de estrangeiros esculpidas abaixo das cenas de subjugo na janela real de aparições<sup>254</sup> do primeiro pátio, local onde se concentravam grande quantitativo de observadores participantes das festividades que envolviam o templo. O ato de esculpi-las, demandando tempo e recursos do poder faraônico, pode ser visto enquanto evidência da importância dedicada às delimitações identitárias no seio da sociedade egípcia.

---

<sup>249</sup> De acordo com Roth, durante os momentos iniciais do Egito dinástico as diferenciações étnicas e fisionômicas dos estrangeiros eram menos notáveis e menos destacadas pelos artistas egípcios porque havia pouco contato com grupos étnicos distintos, tendo em vista que eles “eram de terras estrangeiras próximas ao Egito ou mesmo do próprio Egito” (ROTH, 2015, p. 166).

<sup>250</sup> Um dos primeiros reis do Egito a representar em seu templo ações militares contra líbios enquanto ameaça à integridade dos domínios egípcios (SHAW, 1991 p. 11).

<sup>251</sup> A cor da pele, outra característica que funciona enquanto marcador étnico, só é atestada a partir da dinastia XI em um fragmento de relevo do complexo de culto de Mentuhotep II, que apresenta uma fileira de cabeças de prisioneiros estrangeiros cujas cores se alternam de amarelo, para os asiáticos, a preto, para os núbios. Para Roth, “a ausência de exemplos anteriores pode ocorrer devido ao fato de os monumentos reais do Antigo Império, onde estrangeiros eram representados, terem perdido suas cores na maioria dos casos” (ROTH, 2015, p. 163).

<sup>252</sup> Ver FICHA 3, segundo volume.

<sup>253</sup> Ver FICHA 57, segundo volume.

<sup>254</sup> FICHA 59, volume II.

A questão identitária e o confronto com estrangeiro são tão importantes no contexto do projeto de memória do terceiro ramessida, bem como da própria memória cultural da sociedade egípcia à época, que as poucas referências diretas à rememoração nas inscrições presentes no templo envolvem os estrangeiros<sup>255</sup> sendo obliterados da memória do Egito por toda eternidade, eliminados da memória cultural perpetuada pelo templo e seu projeto de memória:

*Discurso do príncipe ao chefe dos cativos – diante do príncipe:*

“Veja, faraó, V.P.S., obliterou teu nome por toda eternidade! Tua boca deixa de se vangloriar na memória da terra do Nilo”.

[...]

*Discurso do rei ao príncipe – diante do rei:*

“Contemple, agora teu nome é obliterado eternamente e para sempre! Tua boca deixa de se vangloriar na memória da terra do Nilo [...]” (FICHA 37, VOLUME II, grifo nosso).

Suas bocas deixaram de se vangloriar, na própria memória da terra do Nilo, eles sendo prostrados [...], suas almas sendo [...] (FICHA TEXTUAL 5, VOLUME II, grifo nosso).

No entanto, nem todos os estrangeiros eram vistos necessariamente enquanto inimigos que mereciam a não-existência rememorativa, apesar das legendas identitárias reforçarem esta visão. O próprio exército egípcio era composto por destacamentos de soldados estrangeiros que agiam enquanto mercenários para o poder faraônico. Este costume é atestado desde o Antigo Império, na VI dinastia e durante o Primeiro Período Intermediário, em que as documentações do período revelam a presença de arqueiros núbios nos destacamentos egípcios (SPALINGER, 2005, p. 6). Assim, com o estreitamento das relações externas e os inevitáveis conflitos bélicos cada vez mais frequentes, o exército passa a receber cada vez mais soldados estrangeiros, como Ramessés III fez questão de apresentar em seus

---

<sup>255</sup> Ver unidade de registro *discurso de memória (G)* nas FICHAS 37, 53 e 66 e FICHA TEXTUAL 5, do segundo volume.

painéis de guerra e comemoração<sup>256</sup>. Através das próprias legendas visuais presentes no templo é possível descobrir de que grupos estes mercenários faziam parte, sendo os *shardanas*, *peleset*, núbios e beduínos-*shasu* aqueles representados. De uma forma geral, parece que, desde que servissem aos propósitos bélicos da realeza, guerreando mesmo contra seu próprio povo, era possível escapar do estigma do inimigo estrangeiro por excelência acrescentando à questão da tradição representativa a dimensão da ação: era preciso oferecer uma ameaça ao Egito e à sociedade egípcia para que os inimigos estrangeiros se confirmassem enquanto tais, algo que constantemente ocorria durante o Novo Império.

Ainda neste sentido, as inscrições perpetuadas no templo nos permitem outro de alteridade conceituada pelos antigos egípcios. A grande maioria dos textos apresenta uma distinção padrão que diz que “todas as planícies e todos os países montanhosos [estando] unidos sob seus pés (de Ramessés III)” (FICHA 46, VOLUME II). Isto corre devido à visão de mundo e conceituação de si que os antigos egípcios possuíam. Os egípcios se identificavam enquanto povo de *kemet*, da terra negra, enquanto os estrangeiros eram tidos enquanto *nove arcos*<sup>257</sup> e/ou povos dos países montanhosos ou das regiões desérticas – a planície da inscrição acima. Este é o contraste básico que coloca frente a frente o vale do Nilo enquanto ambiente ideal para o estabelecimento de uma civilização e a montanha e o deserto enquanto locais habitados por sociedades não civilizadas, que tendem ao caos (O’CONNOR, 2003, p. 155).

Neste contexto, outro contraste metafórico que também possui motivações identitárias dentro do projeto de memória de Ramessés III são as cenas de caça expostas nas paredes externas do templo de Medinet Habu. Existem três delas: uma cena de caça a leões selvagens<sup>258</sup>, uma cena envolvendo a caça de touros selvagens<sup>259</sup> e uma terceira onde Ramessés III caça animais selvagens do deserto<sup>260</sup>. Delas, apenas a primeira parece ter sido publicamente acessível a observadores durante a época de construção do complexo de culto real<sup>261</sup>. Vistas enquanto metáforas para o poder do rei ou manutenção da ordem e contenção

<sup>256</sup> Conforme FICHAS 18, 24, 25, 28, 29, 30, 41, 48, 53, 60, 64 e 65 do segundo volume.

<sup>257</sup> De acordo com O’Connor, os nove arcos era um “termo usualmente aplicado à totalidade das terras estrangeiras que encontra expressão alternativa em listas consistindo de nove terras estrangeiras ou povos nomeados especificamente. Essa lista varia em conteúdo e pode mesmo incluir o norte e o sul do Egito” (O’CONNOR, 2003, p. 155). Para mais informações ver também o capítulo II deste volume.

<sup>258</sup> FICHA 30, segundo volume.

<sup>259</sup> FICHA 47, segundo volume.

<sup>260</sup> FICHA 46, segundo volume.

<sup>261</sup> As cenas representadas nas FICHAS 46 e 47 se encontram localizadas no verso do primeiro pilone, do lado externo, próximo ao palácio de Ramessés III. Devido à disposição arquitetônica oclusiva, é muito improvável



da desordem (BAINES, 1994b, p. 111), ou, como acredita Silverman, a “imitação de papéis míticos [...] em que o rei, sozinho, batalha as bestas, simbolizando o triunfo mítico de Hórus (SILVERMAN, 1994, p. 82), as cenas de caça podem ser vistas também enquanto metáforas do subjugo dos inimigos estrangeiros, como o painel da caça aos leões selvagens, onde, na inscrição retórica em frente ao rei, se afirma:

O leão, Senhor da Vitória, que está oculto, vai direto para frente, sobrepunhando rebeldes, seu coração confiante em sua força [...] A força de Sua Majestade é como fogo em seus membros, para que seus corações queimem devido a sua explosão de fogo. Governante corajoso, não há nem mesmo algum como ele, cujo braço protegeu a terra do Nilo. Montu está em sua proteção, subjugando seus inimigos e banindo todo mal diante dele (FICHA 30, VOLUME II, grifo nosso).

No exemplo acima, embora os estrangeiros não sejam mencionados enquanto os inimigos abatidos, notamos por meio do estilo descritivo o mesmo padrão utilizado para lidar com os inimigos massacrados em ações bélicas: “sua explosão de fogo queima seus corpos como fogo; e seus tórax são cortados para sempre” (FICHA 29, VOLUME II), é o que diz a inscrição contextual que acompanha a representação de Ramessés III em batalha contra os *povos do mar*, em um estilo bastante semelhante ao utilizado na cena de caça aos leões acima. No entanto, examinando as inscrições presentes nas outras duas cenas parece não restar dúvidas de que se trata de ações de subjugo de estrangeiros metaforizadas em cenas de caça<sup>262</sup>:

---

que houvesse algum tipo de acesso generalizado a estas cenas – com exceção dos sacerdotes e membros da sociedade com livre acesso ao templo -, amplificando seu efeito mágico-simbólico em detrimento a um efeito de memória e de inclusão no projeto rememorativo de Ramessés III. No entanto, escolhemos adotar estas duas cenas em nosso segundo volume por acreditar que, dentro da função que exerciam no esquema decorativo do templo, elas perpetuavam sentidos e conceitos relativos à identidade, em ressonância com o painel de caça aos leões presente na FICHA 30, esta sim possivelmente acessível por observadores.

<sup>262</sup> O registro da guerra líbia do ano 11, ao dar voz aos estrangeiros enquanto elemento retórico, faz menção a eles enquanto ‘caças do deserto’, de modo a comprovar a metáfora presente nos painéis: “um Montu na forma de um homem, é ele que nos persegue, caindo sobre nós [...] seu [...] mesmo no cansaço, ele estando atrás de nós como Seth vendo a Serpente Maligna. Ele vê miríades como meros gafanhotos. Veja, foi ruim para nós, à altura dos céus, como uma caça no deserto, quando eles passam a toca do leão” (FICHA TEXTUAL 5, VOLUME II, grifo nosso).

Toda a terra está em júbilo devido a suas vitórias. Seu braço forte é grandioso e vitorioso em subjugar os Arcos (FICHA 46, VOLUME II, grifo nosso).

Ele é como Montu, um Touro Forte que se enfurece, e matando as terras dos asiáticos, ele devasta sua semente e faz com que os fortes recuem, que levantaram seus rostos contra ele [...] Longa vida ao bom deus, o valente, o Filho de Âmon, que esmaga todos os países estrangeiros (FICHA 47, VOLUME II, grifo nosso).

Por fim, ainda tratando das inscrições presentes no complexo de culto real de Ramessés III, é possível rastrear algumas das estratégias narrativas empregadas nos textos, em categorias temáticas que se repetem à exaustão ao longo deles, definindo e fortalecendo o projeto de memória do faraó:

Tabela 6: Recorrências e menções de unidades de registro nas inscrições presentes no complexo de culto real de Ramessés III

<b>UNIDADE DE REGISTRO</b>	<b>FICHAS DO SEGUNDO VOLUME</b>	<b>RECORRÊNCIA</b>	<b>MENÇÕES</b>
Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros	FICHAS 1, 2, 4, 9, 10, 13, 14, 17-50, 53-60, 62-67, 69, 71, 73, 75 e 77  FICHAS TEXTUAIS 1- 7	66	267
Discurso do medo - atemorização divina/atemorização real	FICHAS 1, 10, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 41, 53, 56, 58, 60, 66, 67, 71, 72 e 75  FICHAS TEXTUAIS 1- 3, 5-7	28	68
Transfigurações reais	FICHAS 1, 10, 13, 24- 28, 30-36, 40, 41, 42, 44, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 56, 58- 62, 64, 65, 66, 71, 81 e 82  FICHAS TEXTUAIS 2, 3, 5- 7	42	148
Discurso de eternização	FICHAS 2, 4, 5, 8, 12, 13, 15, 17, 18, 20- 23, 26, 27, 33, 37, 38, 39, 44, 45, 56, 58-61, 63, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 77, 79- 82  FICHAS TEXTUAIS 1-7	47	99
Divinização do rei	FICHAS 4, 9, 10, 13, 17, 18, 20, 21, 22, 24- 27, 31-36, 38, 40, 44, 47, 49, 50, 55, 56, 59, 60, 62- 65, 67, 68, 74 e 75  FICHAS TEXTUAIS 1, 3-7	43	72

A partir desta tabela podemos perceber que o tema que mais se repete ao longo dos painéis que compõem o projeto rememorativo do terceiro ramessida é justamente aquele

relativo ao subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros. Recorrente em 66 dos 82 painéis presentes em nosso segundo volume, registramos pelo menos 267 menções diretas a este tema ao longo das inscrições contextuais e dos grandes textos presentes no complexo de culto real de Ramessés III, reafirmando a importância que as cenas de guerra e de subjugo possuíam para o Egito à época enquanto atos de “contenção do caos” (WILKINSON, 1999, p. 176; KEMP, 2006, p. 92), conceito já presente nos registros da tumba nº 100 de Hieracômpolis e na Paleta de Narmer. Atos de massacre como estes serviam para ilustrar a vitória de *maat* sobre o desgoverno<sup>263</sup>, sobre a desordem caótica de *isfet*, que constantemente ameaçava o equilíbrio, a harmonia e a ordem na sociedade. Vistos enquanto elementos da desordem, os inimigos estrangeiros deveriam ser eliminados pela ação do faraó enquanto representante divino (WILKINSON, 1999, p. 176) - com apoio direto das próprias divindades<sup>264</sup> - o que ocorre com frequência nas cenas com temática bélica presentes no templo de Medinet Habu, como vimos anteriormente.

O medo e o temor da figura do faraó projetado nos inimigos estrangeiros<sup>265</sup> está corriqueiramente presente nas inscrições relativas às guerras, com menções em 22 painéis distintos e 6 grandes textos. Neste interim, o discurso do medo pode ser empregado de duas formas. A primeira, enquanto ferramenta retórica da atemorização que o rei causa diretamente nos estrangeiros, em que a própria menção ao nome do monarca é responsável pela sensação de temor nos estrangeiros, onde o rei demonstra o controle narrativo até mesmo sobre os próprios corpos dos inimigos:

---

<sup>263</sup> De acordo com Wilkinson, há evidência que afirmam que as ações de massacre dos inimigos estrangeiros representadas nos templos possuíam base real em execuções que ocorreram em momentos anteriores ao Egito dinástico, corroborando a possibilidade de que execuções cerimoniais pudessem ter ocorrido durante o Novo Império, embora esta sugestão não seja bem aceita por todos os especialistas. Representações de execuções cerimoniais pelo rei Sahure, que serviram de base para cenas propostas por faraós posteriores da VI dinastia, indicariam, neste sentido, que estas representações poderiam ser substituídas para as ações reais de execução não mais praticadas e que este tipo de ação era representada novamente enquanto uma reafirmação de seu significado simbólico, que evoluíra durante o Novo Império para o motivo iconográfico do rei disparando setas em inimigos do alto de sua carruagem (WILKINSON, 1999, p. 177).

<sup>264</sup> Pode-se verificar na documentação que as divindades participam, narrativamente, ativamente dos atos de massacre e subjugo dos inimigos estrangeiros, como afirma Âmon: “minha mão estava contigo para subjugar os Nove Arcos. Eu matei para ti aqueles que molestaram a ti [...] eu garanto a ti renome contra os países estrangeiros das Duas Terras curvados perante ti” (FICHA 39, VOLUME II).

<sup>265</sup> Há cenas em painéis em que os inimigos aparecem claramente fugindo do faraó, em uma possível representação do medo descrito. Ver FICHAS 18, 25 e 29 do segundo volume.

[...] Eles estão com medo de seu nome (FICHA 28, VOLUME II, grifo nosso).

[...] Seu esplendor e o terror dele entraram em seus corpos (FICHA 31, VOLUME II, grifo nosso).

[...] Quanto aos países estrangeiros do oeste, suas almas voaram para longe; eles pronunciam seu nome apenas como fonte de terror (FICHA TEXTUAL 5, VOLUME II, grifo nosso).

A segunda forma em que este discurso de atemorização é empregado está diretamente relacionada à influência das divindades no contato com os povos estrangeiros. Neste contexto, os deuses estão com o faraó, em seu próprio corpo, reverberando medo e terror nos inimigos do monarca (FICHA 32, VOLUME II). Eles intercedem pelo rei e o suportam durante suas ações bélicas, intervindo para ampliar o efeito de temor em seus inimigos:

*Discurso de Âmon-Rê:*

Eu faço com que o medo de ti seja grande. Eu derrubo para ti cada terra para que elas possam olhar para tua majestade em terror, como meu filho Seth quando se enfurece” (FICHA 1, VOLUME II, grifo nosso).

*A Bênção de Ptah:*

Eu suporte a ti, para que cada terra esteja com medo de ti, enquanto o Egito está imbuído com tua beleza (FICHA TEXTUAL 1, VOLUME II, grifo nosso).

*Discurso de Âmon :*

Eu preparei para ti o medo de mim em teu corpo para que pudesses derrubar os Nove Arcos. (FICHA 66, VOLUME II, grifo nosso).

O medo do rei pode ser amplificado nas inscrições quando ele é associado, por exemplo, com outras divindades, como Seth e Baal, ou como animais, quando ele aparece como “[...] um jovem leão, um herói, subjugando os Nove Arcos. Pessoas ficam com medo e

terror quando ele rugem” (FICHA 35, VOLUME II). A esta associação retórica demos o nome de *transfigurações reais* – a terceira categoria temática por nós destacada -, definidas enquanto situações em que o rei é visto enquanto representação de um terceiro elemento, como divindades, animais ou forças da natureza, geralmente associadas com um texto bélico de enfeitamento e subjugação dos inimigos estrangeiros.

Tabela 7: Recorrências das transfigurações reais ao longo das fichas do segundo volume

ASSOCIAÇÃO	FICHAS DO SEGUNDO VOLUME	RECORRÊNCIA
<i>DIVINDADES</i>		
Montu	FICHAS 25, 26, 28, 30, 31, 33, 40, 44, 47, 53-56, 58- 61, 64 e 71 FICHAS TEXTUAIS 3, 5, 6 e 7	22
Rê	FICHAS 10, 26, 32, 44, 49, 50, 54, 56, 59, 60, 62 e 71 FICHAS TEXTUAIS 5-7	15
Seth	FICHAS 1, 10, 30, 31, 40, 44, 53, 58 e 71 FICHAS TEXTUAIS 3, 5-7	13
Baal	FICHAS 24, 31, 34, 56, 60 e 71 FICHAS TEXTUAIS 3, 5-7	10
Hórus/Falcão divino	FICHAS 10, 32, 34, 46 e 71 FICHA TEXTUAL 5	6
Atum	FICHAS 62 e 81 FICHA TEXTUAL 7	3
Âmon	FICHAS 10 e 66	2
Ptah e Thoth	FICHAS TEXTUAIS 6 e 7	2

Outras (Nun, Sekhmet e Shu)	FICHA 13 FICHAS TEXTUAIS 5 e 6	1
<i>ANIMAIS, FORÇAS DA NATUREZA, ETC</i>		
Touro	FICHAS 13, 25, 26, 36, 41, 42, 47, 53, 58, 65 e 71 FICHAS TEXTUAIS 3, 5-7	15
Leão	FICHAS 13, 24, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 64 e 71 FICHAS TEXTUAIS 3, 5 e 7	13
Muralha	FICHAS 31, 41 e 71 FICHAS TEXTUAIS 2, 5 e 7	6
Vento de tempestade	FICHAS 31 e 58 FICHA TEXTUAL 5	3
Fogo/chamas	FICHAS 28 e 30 FICHA TEXTUAL 5	3
Chacal	FICHA 10 FICHA TEXTUAL 5	2
Sol	FICHA 82 FICHA TEXTUAL 6	2
Outros (céu nublado de tempestade, crocodilo, montanha de granito, rocha, grifo, pantera)	FICHAS 10, 13 e 82 FICHAS TEXTUAIS 3, 5-7	1

Com exceção de Rê, com quem o faraó geralmente se identifica e da forma mais completa (DONADONI, 1994, p. 254), as divindades com que Ramessés III era mais associado nos painéis de seu templo eram Montu, Seth e Baal, deuses extremamente ligados à guerra. O deus falcão Montu era cultuado em Tebas e arredores desde o Antigo Império, mas sua importância cresceu durante a XI dinastia. Durante esta época três governantes adotaram o nome de nascimento Mentuhotep, ou “Montu está contente”, elevando o deus à categoria de

divindade nacional, constantemente associada com Hórus na forma de “Hórus do braço forte” (WILKINSON, 2003, p. 203). Apesar da popularidade de Montu diminuir durante as dinastias seguintes, principalmente devido à ascensão de Âmon na região tebana, seu caráter de deus da guerra impulsionou uma nova onda de popularidade entre os faraós do Novo Império, com reis como Tutmés III estabelecendo os primeiros laços comparativos com Montu em contextos bélicos (WILKINSON, 2003, p. 203). Desta forma, de acordo com Hart, Montu se torna encarnação da vitalidade do faraó enquanto conquistador (HART, 1988, p. 126).

Quanto a Seth e Baal, a associação do faraó a estes deuses parece ser uma constante em painéis de guerra, como nos registros da batalha de Qadesh de Ramessés II em que o rei é visto como “Seth grande em força e o próprio Baal” (HART, 1988, p. 50). No contexto da *Grande Inscrição do Ano 8*, os inimigos estrangeiros perpetuam uma memória similar ao afirmarem que “sua forma (do rei) e seu corpo são exatamente iguais ao de Baal!” (FICHA TEXTUAL 6, VOLUME II). Uma das características deste deus estrangeiro cujo culto se difundiu a partir de Ugarit, na Síria, é sua relação com o céu e as tempestades (HART, 1988, p. 50), a mesma associação feita a Seth no *Livro dos Mortos*, em que ele é visto como responsável por condições climáticas ligadas às nuvens e tempestades (HART, 1988, p. 196). Seth é também associado à violência e sua conexão com os faraós do Novo Império demonstra que ele não é visto somente enquanto uma força do caos, associado à infertilidade do deserto e ao desgoverno, mas enquanto um deus forte<sup>266</sup>, defensor de Rê em sua barca na contenda contra a serpente Apófis<sup>267</sup> (WILKINSON, 2003, p. 198). Neste contexto, é possível associar a recorrência de conflitos bélicos e o contato com os chamados inimigos estrangeiros durante o Novo Império enquanto responsáveis pelas repetidas menções do rei como Baal e Seth, necessárias à perpetuação memorial dos faraós e o sucesso das campanhas militares narradas nos painéis de monumentos.

Ainda em relação à associação de Ramessés III a Seth e Baal, o próprio faraó é tido enquanto “vento de tempestade emergindo como uma chama devoradora” (FICHA 58, VOLUME II), uma clara conexão a estas divindades. Assim, de forma curiosa, que possivelmente atenta ao senso comum do rei enquanto força de *maat*, responsável pela

<sup>266</sup> Um dos epítetos de Seth, ‘o grande de força’ demonstra este caráter de força associado ao deus, cujo cetro pesaria o equivalente a duas toneladas (WILKINSON, 2003, p. 198).

<sup>267</sup> O rei é associado a esta característica específica de Seth, possibilitada por Âmon-Rê: “Eu faço com que eles vejam Sua Majestade em vitória como Seth matando a serpente rebelde na proa da Barca Noturna” (FICHA 10, VOLUME II).



manutenção da ordem na sociedade egípcia, o terceiro ramessida constantemente é visto como uma força notadamente associada a elementos caóticos:

*Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, em frente à divindade:*

Eu faço a eles verem tua majestade como a força do Nun, quando ele irrompe e põe abaixo cidades e vilas em um muro de água. Eu faço a eles verem tua majestade como um crocodilo raivoso, cujas patas acertam corpos de acordo com seu desejo. 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 (FICHA 13, VOLUME II, grifo nosso).

Esta forma distinta de ver o rei, no entanto, está incluída na forma dual em que os antigos egípcios tinham de ver o mundo. Havia o Alto e o Baixo Egito, os egípcios e os estrangeiros, o Nilo e o deserto; assim, para haver *maat*, era preciso que *isfet*, sua contraparte, existisse. Em ações para garantir a integridade do Egito e reafirmar a dominação egípcia enquanto “continuação da prerrogativa própria ao criador” (ASSMANN, J., 2010b, p. 118-119), era necessário recorrer à violência, como o rei representa nas iconografias de massacre e subjugo de inimigos estrangeiros, e esta é claramente vinculada ao conceito de *isfet*, enquanto a encarnação da guerra, violência e da morte (ASSMANN, J., 2010b, p. 126). Neste sentido, Assmann chega a afirmar que as associações mais violentas do faraó, como por exemplo, sua transfiguração enquanto um ‘grande crocodilo’, são vistas enquanto a *hybris*<sup>268</sup> faraônica egípcia contra a qual os hebreus teriam se revoltado, de acordo com a tradição bíblica (ASSMANN, J., 2010b, p. 125).

Embora em Medinet Habu Ramessés III seja repetidamente transfigurando como um touro ou um leão, associações com animais são muito comuns e remontam ao início do período dinástico, onde “todos os animais perigosos são símbolos do poder real” (BAINES,

---

<sup>268</sup> O conceito grego de *hybris* pode ser traduzido principalmente enquanto desequilíbrio (ARAÚJO, 2010, p. 160), com conotações também relativas à insolência, arrogância, violência e orgulho.

1994b, p. 112). Ainda na Paleta de Narmer há uma referência ao faraó enquanto touro atravessando as paredes de uma cidade murada em um contexto possivelmente ligado à vitória simbólica do faraó. De acordo com Donadoni, “sob a forma de touro manifesta-se por vezes o deus Seth, como poder divino que se identifica com o rei” (DONADONI, 1994, p. 240), uma forma representativa que atravessou milênios e passou a ser continuamente utilizada enquanto demonstração do poder real. Simulando não somente a fertilidade, mas sobretudo a soberania da realeza, o rei é representado durante o Novo Império como “um touro que pisa o inimigo estendido por terra” (DONADONI, 1994, p. 240), e mesmo quando imagetivamente não há um animal completo nas cenas, o faraó sempre está portando a tradicional cauda de touro, amarrada à sua cintura, que se estende até a altura da panturrilha do rei<sup>269</sup>.

O leão, por sua vez, repetidamente referenciado no contexto dos painéis bélicos de Medinet Habu e nos grandes textos, parece corroborar a estratégia de exacerbação do medo que envolvia o faraó, uma vez que, de acordo com Baines, “quase todos os animais reais são especialmente temidos pelo povo e isto pode ser ligado à posição do rei na sociedade” (BAINES, 1994b, p. 113). Enquanto elemento de memória cultural, o leão é tido por ‘rei das bestas’ e a primeira vítima dos faraós nas caçadas, sendo também utilizado enquanto o animal de estimação de maior prestígio desde a I dinastia, a exemplo do rei Aha (? – 2870 a.C.) que fora enterrado com seu leão de estimação (BAINES, 1994b, p. 113). Esse costume se perpetua em representações templárias em que leões aparecem lado a lado dos faraós em cenas de guerra, de modo a conferir coesão entre as iconografias e as inscrições<sup>270</sup>, sendo atestada mesmo durante o período de dominação romana, onde o imperador Trajano (98 d.C. – 117 d.C.), aproximadamente um milênio distante do terceiro ramessida, é representado massacrando inimigos estrangeiros, de acordo com a tradição artística egípcia, com um leão a seu lado (SHAW, 1991, p. 33), demonstrando a força conceitual e rememorativa que este motivo iconográfico possuía no interior da sociedade egípcia.

A longevidade deste tipo de memória só comprova como o futuro, e a forma com que a sociedade egípcia do amanhã rememorava, era importante dentro do escopo em que se configuram os projetos de memória dos reis egípcios. A eternidade era um tema perseguido tanto na visualidade dos painéis, quanto nas dimensões escritas dos textos. No entanto, o conceito de eterno para os antigos egípcios era distinto do estabelecido em outras sociedades.

---

<sup>269</sup> Como é possível verificar na grande maioria das cenas do complexo de culto real de Ramessés III, em contextos bélicos e festivos.

<sup>270</sup> Ver FICHAS 24, 36, 38, 44, 55, 60 e 82, do nosso segundo volume.

De acordo com Hornung, para tratar desta noção é preciso compreender sua manifestação em dois importantes termos, *neheh* e *djet*. Embora ambos não signifiquem diretamente ‘eternidade’ eles chegam próximos a isso, sendo sinônimos que “representam toda a soma das unidades de tempo concebíveis” (HORNUNG, 1992, p. 65). Nunca ultrapassando o espaço mítico da criação, a junção dos dois termos é utilizada para tratar melhor o *tempo* do que a *eternidade*, uma vez que a *neheh* e *djet* somam-se os *milhões de anos* como personificações do tempo e esta expressão, por sua vez, “ocorre geralmente nas inscrições como sinônimo para ambos os termos” (HORNUNG, 1992, p. 65). Desta forma, para Hornung:

Os próprios egípcios sem dúvidas sentiam que os termos possuíam um conjunto particular de associações, como sugerido pelas tendências seguidas no seu uso. *Neheh* é geralmente associada com o dia e ao deus do sol, Rê; correspondentemente, *djet* tende a ocorrer em referências à noite e ao governante da morte, Osíris. *Neheh* é geralmente caracterizada como dinâmica, *djet* como estática; e a etimologia dos termos revela que elas possuem conotação de ‘fluxo’ e ‘duração’ do tempo, respectivamente. [...] Assim como o céu e a terra determinam e incorporam a estrutura espacial do mundo criado, *neheh* e *djet* dão-lhe o seu formato temporal. Juntas elas representam todo o suprimento de tempo disponível ao mundo; elas são idênticas em relação à duração do ser. De acordo com os egípcios, esta duração é de “milhões de anos”. Ela é infinita como o corpo infinito da cobra da qual uma hora após a outra é misteriosamente parida. (HORNUNG, 1992, p. 68-69).

Ainda, para Hornung, o desejo por mais tempo gerou nos egípcios um outro, o do tempo sem fim, a eternidade, pautada na certeza de que o suprimento de tempo é finito e que em algum momento ele acabaria (HORNUNG, 1992, p. 69). Este seria o ponto de partida para a utilização do discurso monumental enquanto “meio através do qual o estado fazia a ele próprio e sua ordem eterna visível” (ASSMANN, J., 2011, p. 150). De acordo com Assmann, a dupla referência da escrita acrescida da arte e arquitetura, refletia o entrecruzamento entre os conceitos de estado e eternidade, pensada em prol da imortalidade no Egito. Neste sentido, o estado enquanto instituição não servia para garantir apenas paz, ordem e justiça, mas também

a imortalidade, pautada principalmente nos monumentos hieroglíficos enquanto via de sobrevivência na memória social após a morte (ASSMANN, J., 2011, p. 150).

Ainda, para Assmann, “o discurso monumental era realmente uma virtude da eternidade e do pertencimento político. Sendo assim, era o meio mais importante de organizar a memória cultural no Egito” (ASSMANN, J., 2011, p. 150). Ramessés III parecia compreender muito bem isto, e o próprio nome do seu templo parece atestar este grau de sapiência e a importância dedicada à eternidade em seu projeto de memória. Não foi por acaso que chamou seu templo de “O Templo de Usimare-Meriamun, Ramessés III, ‘Unido com a Eternidade’ no Estado de Âmon no Oeste de Tebas” (O’CONNOR, 2012, p. 209-210). Como uma memória cultural precisa de institucionalização para ser mantida e perpetuada, Ramessés III se aproveita de seu templo enquanto instituição de acesso semipúblico – pautado nas experiências dos faraós anteriores, especialmente Ramessés II – para afirmar-se para a sociedade do presente e do futuro, perpetuando sua memória por toda a eternidade, com base nas estratégias rememorativas já mencionadas anteriormente, com especial atenção para a temática voltada à guerra e suas comemorações. Trata-se da mesma argumentação que Silverman constrói em torno de Ramessés II e seus registros templários da batalha de Qadesh, ao afirmar que “é importante notar que estes eventos eram registrados em hieróglifos nas paredes do templo, e que estas inscrições eram feitas para durar uma eternidade [...] Ademais, elas possuíam valor propagandístico imediato e de longo alcance” (SILVERMAN, 1994, p. 51).

Todos os egípcios à época, assim como o rei, buscavam a parcela que lhes cabia da eternidade, mas expor isso no templo, acessível ao público, no caso da realeza, torna evidente a importância do eterno no projeto de memória de Ramessés III. Não é para menos que o discurso de eternização está presente, na forma de inscrições, em mais da metade – 47 de um total de 89 - das fichas aqui selecionadas. Narrativamente, o *modus operandi* envolve a construção de um templo em que Âmon pudesse se manifestar e descansar por toda a eternidade – o complexo de culto real do terceiro ramessida -, e as divindades, em resposta, conceberiam ao rei a eternidade - que é originalmente delas, do universo do divino - enquanto Senhor das Duas Terras:

*Discurso de Âmon-Rê-Horakhty:*

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty: “Bem-vindo em paz! Tu capturaste aqueles que atacaram a ti e tu assassinaste aqueles que violaram tuas fronteiras, minha força estando contigo para derrubar as terras para ti. Tu cortaste as cabeças dos asiáticos. Eu dei-te milhões de jubileus e centenas de milhares de anos eternamente sobre o trono de Hórus” (FICHA 2, VOLUME II, grifo nosso).

*Diante de Âmon-Rê, registro inferior à esquerda:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus: “Eu dei a ti eternidade como Rei das Duas Terras” (FICHA 4, VOLUME II, grifo nosso)

*Discurso de Khonsu – ao lado do deus:*

Palavras ditas por Khonsu de Tebas, o bom e gracioso, a esse bom deus, Hórus, Grande na Realeza: “Seu pai Âmon decretou a ti vitória sobre os Nove Arcos. Eu garanto a ti a expectativa de vida de Rê e os anos de Atum” (FICHA 21, VOLUME II, grifo nosso).

Em adição, outra forma de perpetuar os conceitos de eternidade associados à imagem do faraó por meios das inscrições era através das falas dos cativos enquanto ferramentas retóricas, a exemplo:

*Discurso dos cativos – sobre os cativos:*

Dito pelos derrotados de *meshwesh* que estão sobre o alcance de Sua Majestade: “Poderosa é tua força, ó Rei Vitorioso que é igual à Rê! Tua espada nos matou eternamente e nós estamos sob o poder de teu nome. Que nos seja dada a respiração, pois ela é tua – pois ninguém pode viver sem ti” (FICHA 39, VOLUME II, grifo nosso).

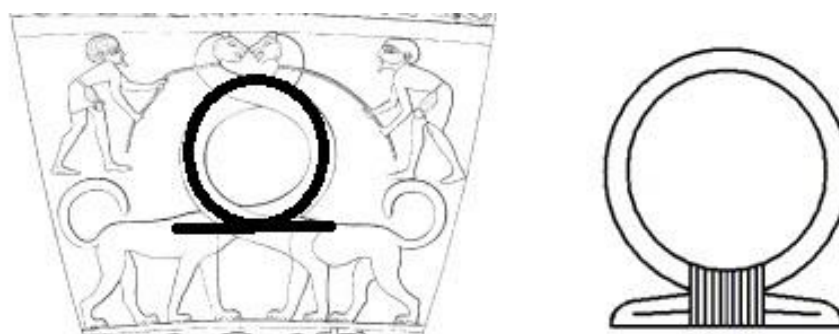
*Discurso dos prisioneiros – sobre os cativos da fileira superior:*

Palavras faladas pelos vencidos de cada país estrangeiro que está em frente a Sua Majestade: “Respiração vinda de ti, ó Senhor do Egito, Sol dos Nove Arcos! Teu pai Âmon nos colocou sob teus pés para sempre. Deixe-nos ver e respirar o ar, para que possamos servir teu templo, tu sendo nosso Senhor eternamente, como teu pai Âmon, como todas as terras estão sob tuas sandálias, como Rê para sempre, ó Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun” (FICHA 44, VOLUME II, grifo nosso).

Embora Jan Assmann afirme que a principal mídia de perpetuação da memória cultural seja a escrita, por meio da “continuidade textual” (ASSMANN, J., 2011, p. 72), e mesmo considerando que nem todos os egípcios comuns sabiam ler, os símbolos visuais faziam parte da vida cotidiana no Egito, inseridos na própria comunicação diária. Há, neste sentido, referências visuais que corroboram a reafirmação de memória e eternidade de Ramessés III. Um exemplo que podemos destacar neste sentido é a presença recorrente do anel *shen*, que sem começo ou fim “evoca o conceito da eternidade através de sua forma” (WILKINSON, 2011, p. 193). Ele aparece no contexto dos painéis seguro pelas garras da deusa abutre Nekhbet e por uma divindade falcão que podemos associar com Hórus. Ao todo, são pelo menos 56 painéis<sup>271</sup> – de um total de 82 analisados neste trabalho - em que este símbolo aparece, indicando o tamanho da importância do universo simbólico relativo à eternidade dentro do projeto de memória de Ramessés III.

Não somente enquanto parte de um planejamento memorial para o futuro, é possível perceber a influência do anel *shen* enquanto símbolo de eternidade no passado milenar do próprio Egito, expresso na própria Paleta de Narmer:

IMAGEM 14 – Comparação da Paleta de Narmer com o símbolo *shen* recorrente nos painéis do templo de Ramessés III



<sup>271</sup> Com exceção dos painéis que não sobreviveram bem aos efeitos do tempo, nos quais não podemos verificar a presença do anel *shen*, ele é recorrente nas FICHAS 1, 2, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 80 e 81, do segundo volume.

Fonte: Adaptado de HENDRICKX; FÖRSTER, 2010, p. 827.

Se considerarmos que a paleta estava em um contexto de celebração do jubileu real (SHAW, 2004, p. 6), é possível que os dois seres míticos de pescoços alongados sejam uma proto-representação do anel *shen* formado pela própria disposição do corpo dos animais, como um simbolismo de forma expresso em um nível secundário<sup>272</sup> (WILKINSON, 1999, p. 16-17). Mais uma vez a memória cultural, uma memória já mítica e milenar mesmo para os padrões da longeva sociedade egípcia, se reverbera no projeto de memória de Ramessés III. Assim, para Silverman, “a existência e perpetuação de estabelecimentos mortuários para os faraós de períodos iniciais através da história tenderia a dar suporte à noção que os governantes mortos poderiam alcançar imortalidade através de uma constante reafirmação de sua deificação tanto em palavras como ações” (SILVERMAN, 1994, p. 63).

Por sua vez, a divinização do rei, nossa última unidade de registro destacada, pode ter tido grande influência no projeto de memória do terceiro ramessida. Ramessés II, como vimos anteriormente, por meio de um processo de divinização desencadeado ainda em vida, acelerou a cristalização de sua própria memória e se constituiu enquanto forte influência para os faraós posteriores, como Ramessés III e os demais monarcas ramessidas que sucederam ao terceiro durante a XX dinastia. Neste sentido, embora haja atualmente um forte debate acadêmico acerca do caráter divino do rei<sup>273</sup>, Ramessés III segue uma tradição já utilizada por Seti I e Ramessés II em seus relevos templários e repetidamente, inserido nas inscrições do templo, é mencionado enquanto – ou se faz representar como – um deus, a quem os estrangeiros chegam a pedir respiração, em uma possível evidência da fusão do rei a Âmon, como mencionamos anteriormente:

---

<sup>272</sup> De acordo com Wilkinson, no simbolismo de forma secundária, ou indireta, a forma do objeto sugere um outro, diferente, que possui seu próprio significado simbólico (WILKINSON, 1999, p. 17).

<sup>273</sup> Para Donadoni, o conceito de rei-deus inicialmente proposto por Alexandre Moret é uma definição “popular, mas infeliz” (DONADONI, 1994, p. 252), que evidencia a natureza divina de modo indiferenciado. Neste contexto, Baines afirma que o rei manifestava na terra aspectos dos deuses, mas “ele mesmo era um deus apenas até onde não havia um termo para um ser intermediário entre humano e divino” (BAINES, 1994a, p. 9). Baines também argumenta que, embora os reis portassem o título comum de ‘deus perfeito’, poucos foram aqueles que se estabeleceram enquanto ‘um deus maior’, ou seja, um deus em todos os sentidos; isso parece ter ocorrido apenas nos casos em que o faraó fora de alguma forma deificado (BAINES, 1994a, p. 9).

*Texto retórico diante do rei:*

O bom deus, rei vitorioso, rico em força como Montu, bem-amado como Min, de braço forte como o filho de Nut [...] (FICHA 24, VOLUME II, grifo nosso).

*Texto marginal:*

Vida longa ao bom deus, o valente, filho de Âmon que pisa em todos os países estrangeiros [...] (FICHA 26, VOLUME II, grifo nosso).

*Discurso dos chefes dos cativos dos Povos do Mar:*

Dito pelos chefes dos Tjekru que estão nas mãos de Sua Majestade, exaltando esse bom deus, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Poderosa é sua força, ó rei vitorioso, grande sol do Egito! Sua espada é maior que toda uma montanha de ferro, e seu renome é como o de Seth. Dá-nos a respiração para que possamos respirar, a vida, que está a seu alcance para sempre!” (FICHA 33, VOLUME II, grifo nosso).

Neste sentido, em 37 painéis visuais distintos e 6 grandes textos o rei é visto enquanto uma divindade, associado a atividades próprias a outros deuses, como no caso do ato de conceber a respiração aos inimigos estrangeiros. A robusta utilização deste tipo de tradição e a influência da memória de Ramessés II pode ter levado o terceiro ramessida a também tentar se deificar ainda em vida. É o que apontam algumas poucas evidências que chegaram até nós. Uma delas, os relevos e inscrições das tumbas dos príncipes de Ramessés III, mostram estes príncipes sendo guiados pelo terceiro ramessida através dos portões do mundo inferior, com o rei chegando a argumentar com os deuses em favor deles, “uma tarefa geralmente realizada por um deus, em vez de um homem” (MOJSOV, 2012, p. 284). Outra possível evidência desta deificação em vida é uma estela encontrada em Mênfis em 1915 por uma equipe de exploradores da *University of Pennsylvania* que confirma a existência de uma estátua de Ramessés III, durante o ano 24 de seu reinado, para a qual se realizavam oferendas à imagem do faraó divinizado antes de sua morte, afirmando que:

Embora nem o grande Papiro Harris I nem os registros de Medinet Habu, nossas duas principais fontes sobre a vida e o reinado de Ramessés III, provenham alguma indicação para a existência de um culto a uma estátua



viva do rei durante seu tempo de vida, a evidência da estela mostra que este culto era, de fato, conhecido. [...] Como nós já notamos previamente, um culto da estátua viva de Ramessés II é bem atestada, principalmente em Qantir (Pi-Ramessés), e também há indicações que isso floresceu em vários outros lugares. De modo similar, o culto da estátua de Ramessés enquanto um deus vivo foi certamente muito difundido, mesmo que nossa evidência até então esteja confinada a àquela única estela de Mênfis. [...] a qualidade e a diversidade, se não a quantidade, das várias oferendas à estátua parecem indicar que (o culto) não era de pequena importância (SCHULMAN, 1963, p. 184).

No entanto, uma possível evidência para esta divinização que parece passar despercebida e geralmente não é considerada no rol dos documentos relativos a esta situação é a representação de Ramessés III nas duas faces principais do Grande Portão Leste do templo<sup>274</sup>, em que o terceiro ramessida é apresentado massacrando inimigos estrangeiros perante Âmon-Rê e Âmon-Rê-Horakhty. Em ambas as cenas Ramessés III é representado com as mesmas dimensões das divindades patronas e utilizando o mesmo modelo de coroa que Âmon utiliza, contendo também um disco solar e chifres de carneiro com quatro *uraei* – que também portam seus próprios discos solares. Esta pode ser uma evidência da fusão entre o faraó e Ramessés III cuja possibilidade fora levantada por O'Connor, ao afirmar que “o ser venerado no templo era também único, uma fusão simbiótica do próprio Ramessés III e uma forma específica de Âmon única ao templo” (O'CONNOR, 2012, p. 210). A partir desta iconografia, é possível também teorizar que a própria temática de eternidade constantemente abordada ao longo dos painéis do templo se pautava nesta relação próxima entre o faraó e Âmon, mencionado nas inscrições enquanto Senhor da Eternidade<sup>275</sup>, o que permitira ao rei experimentar a eternidade em sua forma mais pura e inserir a sua própria memória em quadros culturais da sociedade, para ser rememorada por anos a fio.

Finalmente, se considerarmos que o Grande Portão Leste fora erigido durante a segunda etapa de construção do complexo que, segundo Mojsov ocorreu após o ano 12 do reinado de Ramessés III - e ergueu um segundo palácio, os dois grandes portões e os muros externos (MOJSOV, 1992, p. 107) -, a união do terceiro ramessida com Âmon e sua consequente deificação teria ocorrido após os eventos bélicos do reinado, algo que

<sup>274</sup> FICHAS 1 e 2, segundo volume.

<sup>275</sup> Ver FICHAS 54, 77 e 80 do volume II.

provavelmente ajudou ao rei em sua construção narrativa e visual enquanto deus. Desta forma, mesmo com os portões fechados do templo, o que todos os observadores poderiam ver do lado de fora do complexo seria uma grande representação de Ramessés III deificado, equiparado com o próprio Âmon, Rei dos Deuses.

Torna-se inevitável pensar que esta estratégia - assim como as demais abordadas ao longo deste capítulo - serviu para solidificar e cristalizar a memória do terceiro ramessida, pensada não somente para o presente de sua época, da sociedade em que estava inserido, mas para o futuro, como uma *memória prospectiva*, para ser tido enquanto um modelo de monarca, de um faraó que mesmo não alcançando o maior sucesso possível em questões políticas, sociais e econômicas, certamente conseguiu levar adiante um ambicioso projeto de memória que, tendo chegado aos dias atuais com relativa integridade, lhe garantiu um lugar especial na história.

## CONCLUSÃO

Na apresentação dos estudos de casos de sua principal obra sobre memória cultural, *Cultural Memory and Early Civilization* (2011), Jan Assmann afirma que “dentre as culturas do mundo antigo, havia duas que deram às suas tradições uma forma que era tão influente e resistente ao tempo que suas identidades permaneceram em vigor até hoje: Grécia e Israel” (ASSMANN, J., 2011, p. 143). No entanto, quando contemplamos a cultura egípcia antiga e seus mais de três milênios de longevidade, percebemos que através do tempo e dos distintos períodos que compõem sua história – do período Pré-Dinástico ao período de dominação romana – houve elementos de coesão e perpetuação tanto de sua cultura quanto de suas tradições que resistiram aos anos, ao contato com grupos estrangeiros e às religiões distintas. A sociedade egípcia pode ser considerada, quando voltada para si e sua própria história, o maior exemplo de perpetuação de uma memória cultural ao longo do tempo que conhecemos, tanto por conceber um *background* cultural para todo o grupo social, por servir à composição de uma identidade ao longo destes milênios, quanto por influenciar não somente seu próprio país e sociedade, mas também aqueles que estavam em contato com sua cultura, como nos casos dos períodos de dominação por líbios, kushitas e saítas, que olhavam para o passado do Egito e as principais referências de sua arte enquanto modelos a serem seguidos (MORKOT, 2003, p. 80).

Neste contexto, a memoração dos mortos, o núcleo antropológico da memória cultural, floresceu no Egito Antigo com base no costume do grupo social em guardar na memória o nome de seus mortos para passá-los adiante, para gerações futuras, garantindo sua eternização (ASSMANN, A., 2011, p. 37). Os templos enquanto evoluções desta tradição podem ser vistos enquanto mídias essenciais e *locus* da canonização da memória institucionalizada (ASSMANN, J. 2011, p. 145-146), espaços onde as recordações preservam o passado enquanto presente por meio deste procedimento cultural mediado pelo poder dominante, em que monumentos adquirem um *status* sagrado (ASSMANN, A., 2008, p. 100).

Enquanto espaços de memória, os templos se modificam arquitetonicamente para expressar conceitos e ideias veiculadas em cada época. Dos pequenos santuários do pré e protodinástico em Hieracômpolis, aos templos erigidos e mantidos durante o período de dominação romana, a própria arquitetura comunicava sentidos de reminiscência esculpidos

em pedra, feitos não somente para o presente, mas para a eternidade. A forma de construir se tornou, então, à sua própria maneira, uma memória cultural, tanto por estar inserida em um passado milenar, já mítico, quanto por auxiliar na definição identitária de toda a sociedade, que passou a se enxergar enquanto herdeira deste tipo de tradição monumental.

Ao longo do desenvolvimento deste trabalho pudemos confirmar não somente o *status* do complexo de culto real de Medinet Habu enquanto um templo memorial, mas sua função enquanto núcleo do projeto de memória de Ramessés III. Um projeto de memória por deliberadamente buscar, por meio de estratégias visuais e textuais conservar a autoimagem do faraó, e as principais características identitárias que definem um egípcio à época como tal, apresentando-as tanto para a sociedade de seu presente, compondo a memória comunicativa do grupo, quanto para a do futuro incalculável, que também consumiria aquele projeto ao longo da história.

Neste sentido, vimos que as estratégias deste projeto perpassavam, além da própria arquitetura do templo de Medinet Habu, 1) as disposições semipúblicas de painéis de guerra e festividades – cujo acesso ocorria por meio de determinadas ocasiões, como os festivais e possivelmente os retornos triunfais das campanhas militares, além de outros eventos em que o rei se dirigia à sociedade –, que garantiam a inclusão da comunidade neste processo rememorativo e a circulação dos conteúdos de memória; 2) a larga utilização de painéis de massacre de inimigos estrangeiros, um motivo iconográfico que em si já estava inserido no passado mítico e identitário da sociedade egípcia, configurando uma forte memória cultural; e 3) o uso de grandes textos e inscrições, que certamente circulavam no interior da sociedade à época, que demarcavam e reforçavam o discurso de memória e o projeto rememorativo do terceiro ramessida. Também no esteio disto tudo, estão inseridas no próprio templo evidências de uma possível divinização ainda em vida de Ramessés III, aos moldes daquela realizada por Ramessés II dentro de seu próprio projeto memorial, que garantiria um importante reforço à autoimagem do faraó e um impulso na cristalização proposta de sua memória no âmago da sociedade egípcia.

O fato de este ser o último grande templo do Novo Império também foi um dado igualmente importante para nossa análise. Primeiramente, por ele servir de influência para as estruturas que foram erigidas posteriormente e para seus esquemas decorativos associados, como no caso do imperador Trajano que se fez representar, na parede norte do templo de Khnum em Esna, aos moldes egípcios massacrando inimigos estrangeiros em uma atitude que

visa à legitimação do poder e à manutenção de uma memória cultural que foi composta e cristalizada nestes moldes nos templos dos faraós do Novo Império, retomando assim conceitos e esquemas visuais desenvolvidos no próprio templo de Medinet Habu, aproximadamente um milênio antes. Em segundo lugar, por também atestar que a manutenção do poder faraônico perpassava a construção monumental e o investimento em um projeto de memória que visava à eternidade, com as características já empregadas no complexo de culto real de Ramessés III.

Não obstante, a manutenção da memória cultural egípcia não depende somente de representações e inscrições em templos. Como vimos ao longo deste trabalho, um dos elementos mais importantes deste projeto de memória é a sociedade: a forma com que os observadores consomem as intenções rememorativas propagadas pelo poder dominante. É através, por exemplo, da sociedade do presente de Ramessés III, consumidora primária de seu projeto de memória que os conceitos e ideias veiculadas passam a circular, movendo a memória comunicativa, as comunicações diárias, no rumo da cristalização e transformação desta em memória cultural, o objetivo do projeto de memória do faraó. Quanto a isto, devemos alargar nossas concepções de acesso por parte dos observadores ao templo e aos conteúdos de memória presentes nele, uma vez que os festivais, as comemorações das campanhas militares e as ocasiões em que o rei se dirigia à comunidade, apesar de serem – aparentemente – as formas oficiais de contato com estes conteúdos, de acordo com o planejado, não eram as únicas.

O primeiro exemplo disso é a entrada pacífica de trabalhadores de Deir el-Medina, durante sua greve, nos templos de Merneptah e Ramessés II, motivada pela fome em decorrência do atraso do pagamento em grãos distribuídos pelo poder central<sup>276</sup> (FRANSEN, 1990, p. 192-193). Esta atitude e o fato de Amennakhte, o escriba responsável por relatar os acontecimentos no *Papiro de Greve de Turim*, ter registrado estes eventos, pode servir de comprovação que os templos não eram tão inacessíveis quanto imaginamos, embora sejam também locais importantes do ponto de vista político, tendo em vista que os grevistas ocupam estes espaços para chamar a atenção dos governantes e resolver a situação de seus

---

<sup>276</sup> Quanto a estas ocupações, ocorridas no dia 13 e 16, respectivamente, do ano 29 do primeiro mês de verão, os trabalhadores afirmam “nós estamos com fome” (FRANSEN, 1990, p. 192), gritando para o prefeito de Tebas que passava pelo templo de Merneptah no primeiro dia, reforçando a situação extremam em que estavam, mas não faltando com o respeito aos reis, uma vez que ao se referir a Ramessés II falam que “faraó, meu bom senhor, me fez prometer um juramento de fidelidade [...] rei Usermaatre-Setepenre, o grande deus” (FRANSEN, 1990, p. 192).

pagamentos. É inevitável pensar que os trabalhadores enquanto observadores<sup>277</sup> consumiam uma parte dos projetos memoriais ali expostos, mesmo estando eles inseridos em uma situação limítrofe.

O mesmo ocorre quando consideramos as funções que o complexo de Medinet Habu assumiu ao longo do tempo. Além do papel voltado ao sagrado e à performance dos rituais que ali ocorriam, o templo funcionou enquanto centro administrativo para o oeste de Tebas; sua estrutura fortemente murada protegeu os habitantes da área que buscaram refúgio no templo durante a guerra civil no final da XX dinastia e os assédios constantes dos nômades líbios; e durante a era cristã, a área foi coberta pela cidade de Djeme e os pátios do templo utilizados enquanto uma igreja (WILKINSON, 2000, p. 194). Os constantes e diferentes usos para o templo favoreceram não somente sua conservação, por mantê-lo ocupado, mas o consumo do projeto de memória de Ramessés III além dos limites que o mesmo poderia esperar, perpetuando a memória cultural imbuída no templo para além de sua época, uma vez que os cânones, em termos temporais, sobrevivem às gerações, que reencontram e os reinterpretam a partir dos quadros sociais de referência do presente, mantendo-os ativos e garantindo a presença contínua de um passado remoto no interim dos grupos sociais (ASSMANN, A. 2008, p. 100).

O presente, por sinal, é o principal elemento transformador das memórias, uma vez que permite uma nova roupagem para antigas ideias, como no caso dos painéis de guerra expostos nos templos enquanto resultado de um discurso militarizado que surgiu durante o período de dominação e expulsão dos hicsos do Egito. Neste mesmo sentido, podemos afirmar que o presente e as agitações bélicas e sociais contribuíram para elaboração do projeto de memória de Ramessés III, tendo em vista que o rei optou por expor composições artísticas de sua batalha e os relatos de guerra nas paredes de seu templo, de modo a perpetuar a narrativa vitoriosa do faraó, guerreiro ideal e invencível, sempre contando com as benesses dos deuses e o apoio de Âmon, no contexto do início de uma nova dinastia que ainda buscava

---

<sup>277</sup> Estes trabalhadores eram, além de tudo, partes essenciais da elaboração desta memória, uma vez que eles laboravam tanto na construção e decoração das tumbas da região tebana quanto dos próprios templos. Deir el-Medina, desta forma, era bastante plural e sua população era composta desde trabalhadores comuns – como cortadores de pedras, estucadores e carregadores de água – a funcionários importantes na hierarquia egípcia, como superintendentes de construções, incluindo “todos os tipos de técnicos, artistas e artesãos necessários para o corte e a decoração de tumbas reais e para a construção e adorno dos templos mortuários reais” (HAYES, 2006, p. 379-380). Ainda, uma vez que envolvidos com a decoração destas estruturas, é possível que eles soubessem ler – ou pelo menos conhecessem mais intimamente o universo simbólico que compunha a escrita -, fazendo parte tanto da preparação quanto da transmissão dos projetos de memória, sendo enormemente valiosos neste sentido.

se firmar após o curto reinado de seu pai, Sethnakht, contribuindo para que a interpretação destas cenas não se limitasse somente à questão mágico-apotropaica, mas também a uma expressão de legitimação com base na propagação de uma memória bélica. Esta mesma preocupação com a instabilidade externa levou o terceiro ramessida a construir, como o *Papiro Harris I* afirma, muros de tijolos em vários templos do país, “provido(s) de entradas monumentais, de torres cobrindo os flancos e de baluartes ao longo de toda a extensão [...] a fim de manter afastados os estrangeiros de *tehenu* que tem o hábito de atravessar sua fronteira desde os velhos tempos” (GRANDET, 2005, p. 305), além de restaurar muralhas e paredes de outros recintos, fortalecendo a tese de que o contexto vivenciado por Ramessés III afetou diretamente seu projeto de memória.

No entanto, nem todas as ações em prol da perpetuação de um projeto de memória são bem sucedidas. A própria propagação de uma memória cultural, como vimos ao longo deste trabalho, necessita de um suporte institucional e artificial único para as dinâmicas culturais ímpares de cada sociedade. Assim, para que haja a perpetuação de uma determinada memória cristalizada ao longo de séculos e milênios, é preciso que se mantenha a estrutura básica desta lembrança, considerando que ela foi gestada no seio da sociedade por muito tempo, encontrando-se no cerne identitário do grupo. Não é o que faz, por exemplo, Amenhotep IV, que durante o quinto ano de seu reinado empreendeu mudanças drásticas para as memórias que vinham sendo perpetuadas com segurança ao longo do tempo. Trocou-se, por exemplo, o estilo artístico empregado em relevos e pinturas, trocou-se a capital administrativa e religiosa do Egito – anteriormente, respectivamente, Mênfis e Tebas – dando lugar a uma nova cidade construída, Akhetaton, e trocou-se a divindade mais importante do Egito dos últimos séculos, Âmon, por uma outra, o disco solar Áton, dentre várias alterações culturais significativas. A consequência não poderia ser outra senão o esquecimento<sup>278</sup>: com o passar do tempo abandona-se a crença instituída, garantindo um retorno seguro às tradições anteriores, abandona-se a cidade, e a destruição inevitável de Akhetaten - a nova capital e símbolo desta mudança –, e das representações artísticas características deste período, começa a ocorrer durante o reinado de Horemheb, que desmantela o principal templo de Áton para a construção de seus próprios monumentos (SHAW; NICHOLSON, 2003, p. 132). Uma

---

<sup>278</sup> De acordo com Redford o retorno às tradições anteriores empreendidas por Tutancâmon durante o terceiro ano de seu reinado não foi súbita, com destruição de templos dedicados a Áton, desmantelamento do sacerdócio do disco solar e a destruição de relevos, não havendo *damnatio memoriae* de Akhenaton, Nefertiti e sua família. De acordo com o autor, o culto ao disco solar continuou a existir pelo menos por mais dez anos, embora Áton não fosse mais o único deus e os indivíduos estivessem livres mais uma vez para cultuar as diversas outras divindades (REDFORD, 1984, p. 207).

metáfora perfeita do retorno à memória cultural reestabelecida sobre os fragmentos de uma mudança súbita e frágil, demonstrando ao mesmo tempo a força normativa e formativa do processo rememorativo.

À guisa de conclusão, como percebemos ao longo desta pesquisa por meio das complexas estratégias rememorativas empreendidas por Ramessés III no contexto de seu projeto de memória, é muito mais difícil lembrar do que esquecer.

Em relação a este duplo movimento entre lembrança e olvido, é importante notar que “o esquecimento é a normalidade da vida pessoal e cultural” (ASSMANN, A., 2011, p. 98), sendo a memorização sua nítida exceção. A grande maioria das coisas que atravessam nossa comunicação diária, caso não sejam cultivadas e institucionalizadas - ou cristalizadas - acabam se perdendo na desordem da vida, na fragilidade e efemeridade carnal. Não é difícil de imaginar que este mesmo tipo de reflexão ocorria aos antigos egípcios, uma vez que eles, ao longo de mais de três mil anos de civilização, aprenderam a lidar com o efêmero e o eterno em quase todas as instâncias da vida social. Neste contexto, em termos filosóficos e religiosos, o esquecimento era uma das manifestações do caos simbolizado por *isfet* (ASSMANN, J., 2010b, p. 126). Em contrapartida, *maat*, enquanto conceito de ordem e estabilidade se relacionava a memória e a recordação. Então lembrar, propagar uma memória cultural - ação esta que envolve suportes midiáticos como o templo de Medinet Habu, a sociedade à época, como sacerdotes, camponeses, artesãos, o exército, a elite, e o próprio rei, um certo grau de institucionalização possibilitado pelo poder faraônico e um projeto de memória e estratégias memorativas que garantiam a coesão de todos os elementos – nada mais era do que uma ação de ordenação do mundo, de reestabelecimento das condições ideais à cosmogonia.

Este talvez fosse o grande projeto dos reis do Novo Império, de Ramessés III, ao investirem em construções monumentais: lutar contra o esquecimento; promover a manutenção da ordem; garanti-la por toda a eternidade.



## REFERÊNCIAS

### *Fontes primárias*

DIODORUS SICULUS. **Library of History – Books 1-2.34**. Tradução de C.H. Oldfather. Cambridge: Loeb Classical Library, 1933.

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.

FRANSEN, Paul J. Editing Reality: the Turin Strike Papyrus. In: ISRAELIT-GROLL, Sarah. **Studies in Egyptology**, vol. 1. Jerusalem: Magnes Press, 1990, p. 166-199.

GRANDET, Pierre. **Le Papyrus Harris I**. Volume 1. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005.

HERÓDOTO. **História**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

KITCHEN, Kenneth A. **Rameside Inscriptions Volume V: Translations**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

NÉRET, Gilles. **Description de l’Égypte**. Paris: Taschen, 2007.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III**. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930.

\_\_\_\_\_. **Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III**. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932.

\_\_\_\_\_. **Medinet Habu – Volume III: The Calendar, the “Slaughterhouse”, and Minor Records of Ramses III**. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1934.

\_\_\_\_\_. **Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III**. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940.

\_\_\_\_\_. **Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts.** Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970.

*Obras de caráter geral*

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para Eternidade.** Brasília: UnB, 2000.

ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de. Plutarco de Queroneia: entre a ética e a história. In: ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de; JOLY, Fábio Duarte; ROSA, Cláudia Beltrão da. (Orgs.). **Intelectuais, poder e política na Roma antiga.** Rio de Janeiro: Nau: FAPERJ, 2010, p. 135-168.

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

\_\_\_\_\_. Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory. In: ASSMANN, Aleida; CONRAD, Sebastian. (Org.) **Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories.** New York: Palgrave Macmillian Memory Studies, 2010a, p. 121-137.

\_\_\_\_\_. **Maât: l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale.** Paris: MdV Éditeur, 2010b.

\_\_\_\_\_. Communicative and Cultural Memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook.** Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 109-118.

\_\_\_\_\_. Form as a Mnemonic Device: Cultural Texts and Cultural Memory. In: HORSLEY, Richard A.; DRAPER, Jonathan A. (Org.) **Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark – Essays dedicated to Werner Kelber.** Minneapolis: Fortress Editors, 2006, p. 67-82.

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

\_\_\_\_\_. Le temple égyptien et la distinction entre le dedans et le dehors. In: **Le temple, lieu du conflit: actes du colloque de Cartigny 1988.** Centre d'Etude du Proche-Orient Ancien (CEPOA), Cahier 7, 1994, p. 13-34.

\_\_\_\_\_. *Égypte Ancienne – La Mémoire Monumentale*. In: GIGNOUX, Philippe. **La commémoration**: Colloque du Centenaire, vol. XCI. Paris: Peeters, 1988, p. 47-56.

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, p. 97-107.

ATAÇ, Mehmet-Ali. Egyptian Connections with the Larger World: Ancient Near East. In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 423-446.

BAINES, John. Temple Symbolism. **Royal Anthropological Institute News**, vol. 15, p. 10-15, 1976.

\_\_\_\_\_. Literacy and Ancient Egyptian Society. **Man**, vol. 18, n° 3, pp. 572-599, 1983.

\_\_\_\_\_. Kingship, Definition of Culture, and Legitimation. In: O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P. **Ancient Egyptian kingship**. Leiden: Brill, 1994a, p. 3-48.

\_\_\_\_\_. Origins of Egyptian Kingship. In: O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P. **Ancient Egyptian kingship**. Leiden: Brill, 1994b, p. 95-156.

\_\_\_\_\_. **Visual and written culture in ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. What is Art? In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 1-22.

BARD, Kathryn A. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. New York: Routledge, 1999.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2010.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Volume II: Os primeiros paradigmas: positivismo e historicismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

BIRCH, Samuel. **Egypt from the earliest times to B. C. 300**. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1875.

BLOCH, Marc. Mémoire Collective, Tradition et Coutume – a propos d'un livre récent. **Revue de Synthèse Historique**, n° 118-120, Tome XL, 1925, p. 73-83.

BLOCH, Maurice E. F. **How do we think they think**: anthropological approaches to Cognition, Memory and Literacy. Boulder: Westview Press, 1998.

BORAIK, Mansour. Stela of Bakenkhonsu, High Priest of Âmon-Re [Pl. XXIV]. **Memnonia**, Paris, Vol. 18, p. 119-127, 2007.

BOUILLAGUET, Annick; ROBERT, André D. **L'analyse de contenu**. Paris: PUF, 1997.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Portugal: Publicações Europa-América, 2003.

BRANCAGLION JR., Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo I**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.

\_\_\_\_\_. **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2004.

BREASTED, James H. **A History of Egypt from the Earliest Times to the Persian Conquest**. New York: Charles Scribner's Sons, 1905.

\_\_\_\_\_. The Oriental Institute of the University of Chicago. **The American Journal of Semitic Languages and Literatures**, v. 35, n° 4, p. 196-204, Julho, 1919.

BUDGE, Wallis. **A History of Egypt from the End of the Neolithic Period to the Death of Cleopatra VII. B.C. 30**. Vol. 6: Egypt under the Priest-Kings and Tanites and Nubians. New York: Oxford University Press, 1902.

CALLENDER, Gae. The Middle Kingdom Renaissance (c.2055-1650 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2004a, p. 137-171.

CANHÃO, Telo F. **Doze Textos Egípcios do Império Médio**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

CARDOSO, Ciro F. S. Construção de Monumentos Régios e Simbolização do espaço no antigo Egito (Reino Novo, séculos XVI-XI a.C.). **Revista Mundo Antigo** (NEHMAAT-UFF/PUCG), Campos dos Goytacazes (RJ), ano 1, v.1, nº1, p. 29-54, Junho, 2012.

CARRIE, Jean-Michel. Elitismo cultural e "democratização da cultura" no Império Romano Tardio. **História**, Franca, v.29, n.1, 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742010000100027&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742010000100027&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 23 de março de 2015.

CAVILLIER, Giacomo. Between Narration, History and Identity. In: ARMSTRONG, Jeremy; SPALINGER, Anthony (Org.). **Rituals of Triumph in the Mediterranean World**. Leiden: Brill, 2013, p. 23-36.

CHAPOT, Gisela. **A Família Real Amarniana e a Construção de Uma Nova Visão de Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.) – Volume II**. 579 folhas. Tese – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

CLINE, Eric. **1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed**. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

CLINE, Eric H.; HAIDER, Peter W.; O'CONNOR, David; WEINSTEIN, James M. Nomads of Sea and Desert: An Integrated Approach to Ramesses III's Foreign Policy. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 151-208.

CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

\_\_\_\_\_. The Mystery of the "Sea Peoples". In: O'CONNOR, David; QUIRKE, Stephen. **Mysterious Lands**. London: UCL Press, 2003, p. 107-138.

COLLIER, Mark; DODSON, Aidan; HAMERNIK, Gottfried. P. BM EA 10052, Anthony Harris, and Queen Tyti. In.: **The Journal of Egyptian Archaeology**. London: The Egypt Exploration Society, 2010.

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, p. 77-84.

\_\_\_\_\_. Collective Memory and Cultural History: problems of method. In: BURNS, Robert M. **Historiography, vol.4: Culture**. New York: Routledge, 2006, p. 263-283.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

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

DEN BOER, Pim. Loci memoriae – Lieux de mémoire. In: In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, p. 19-25.

DODSON, Aidan; IKRAM, Salima. **The Tomb in Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2008.

DODSON, Aidan. Mortuary Architecture and Decorative Systems. In: LLOYD, Alan B.(Org). **A Companion to Ancient Egypt Vol. I & II**. Oxford: Blackwell Publishing, 2010, p. 804-825.

DONADONI, Sergio. O rei. In: DONADONI, Sergio. (org.) **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 237-262.

EATON, Katherine. **Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Pattern, and Practice**. New York: Routledge, 2013.

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, p. 1-15.

EYRE, Christopher J. Society, Economy, and Administrative Process in Late Ramesside Egypt. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012. p. 101-150.

FRANSEN, Paul J. Editing Reality: the Turin Strike Papyrus. In: ISRAELIT-GROLL, Sarah. **Studies in Egyptology**, vol. 1. Jerusalem: Magnes Press, 1990, p. 166-199.

GABOLDE, Marc. Assassiner Le Pharaon! In.: **Egypte Afrique & Orient**. Crimes et châtements dans l'ancienne Égypte, Octobre 2004, N. 35, p. 3-9.

GAMA, Cíntia A. A bela festa do vale. In: LESSA, Fábio de; BUSTAMANTE, Regina M. **Memória e Festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 195-200.

GARDINER, Sir Alan H. **Egyptian Grammar**. Cambridge: Griffith Institute, 2012.

GIBBON, Edward. **Declínio e Queda do Império Romano**. Tradução de José Paulo Paes. Ed. Abreviada. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989.

GOYON, Jean-Claude. **Rituels funéraires de L'Ancienne Égypte**. Le rituel de l'Embaumement. Le Rituel de l'Ouverture de la Bouche. Les Livres des Respirations. Paris: Éditions du CERF, 2004.

GRANDET, Pierre. **Ramsès III: Histoire d'un règne**. Paris: Éditions Pygmalion, 1993.

\_\_\_\_\_. L'exécution du chancelier Bay. O. IFAO 1864. **Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire**, Cairo, n° 100, p. 339-346, 2000.

GRIMAL, Nicolas. **A History of Ancient Egypt**. United States: Blackwell Publishing, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **On Collective Memory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1952.

HART, George. **Mitos Egípcios**. São Paulo: Editora Moraes, 1992.

\_\_\_\_\_. **A dictionary of Egyptian Gods and Goddesses**. London: Routledge & Kegan Paul, 1988.

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, p. 85-96.

HARTOG, François. **Os Antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

\_\_\_\_\_. **Regimes de Historicidade**: Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

HASEL, Michael G. **Domination and Resistance**: Egyptian Military Activity in the Southern Levant, 1300-1185 BC. Boston: Brill, 1998.

HAYES, William C. Egypt: internal affairs from Tuthmosis I to the death of Amenophis III. In: EDWARDS, I. E. S. **The Cambridge Ancient History, Volume II, Part 1**: History of the Middle East and the Aegean Region c. 1800-1380 B.C. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 313-416.

HERMAN, Arthur. **The idea of decline in western history**. New York: The Free Press, 1997.

HIGGINBOTHAM, Carolyn R. The Administrative Structure under Ramesses III. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 66-100.

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

HORNUNG, Erik. O Rei. In: DONADONI, Sergio. (org.) **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 239-262.

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

JAISSON, Marie. Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925-1945). **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, nº 1, 1999, p. 163-178.

JÉQUIER, Gustave. **Histoire de la Civilisation Égyptienne**: des origines a la conquête d'Alexandre. Paris: Payot, 1925.

KATZ, Victor J; IMHAUSEN, Annette. **The Mathematics of Egypt, Mesopotamia, China, India, and Islam**: A Sourcebook. New Jersey: Princeton University Press, 2007.



KEMP, Barry. **Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization**. New York: Routledge, 2006.

KITCHEN, Kenneth A. Ramesses III and the Ramesside Period. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 1-26.

LEPROHON, Ronald J. **The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

\_\_\_\_\_. Ideology and Propaganda In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 309-327.

LICHTHEIM, Miriam. **Ancient Egyptian Literature – Vol. 1: The old and Middle Kingdoms**. Berkeley: University of California Press, 1976.

LUISELLI, Maria M. The Ancient Egyptian scene of 'Pharaoh smiting his enemies': na attempt to visualize cultural memory? In: BOMMAS, Martin (Org.). **Cultural Memory and Identity in Ancient Societies**. London: Continuum International Publishing, 2011.

MALEK, Jaromir. **Egyptian Art**. London: Phaidon Press, 1999.

MASPERO, Gaston. **Histoire ancienne des peuples de l'orient classique**. Vol. 2. Paris: Librairie Hachette, 1895.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, história visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.33, nº 45, pp. 11-36, 2003.

MENU, Bernadette. **Ramsés II: soberano dos soberanos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

MILLER, B. Jaye. Reflections on Decadence. In: Soundings: **An Interdisciplinary Journal**, vol. 57, n. 4. Winter, 1974. p. 363-386.

MOJSOV, Bojana. **The Sculpture and Relief of Ramesses III**. 425 fls. Doctoral Dissertation – The Institute of Fine Arts of the New York University, 1992.

\_\_\_\_\_. The Monuments of Ramesses III. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 271-304.

MORKOT, Robert. Archaism and innovation in art from the New Kingdom to the Twenty-Sixth Dynasty. In: TAIT, John (org.). **'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of its past**. London: UCL Press, 2003, p. 79-99.

MORLEY, Neville. Decadence as a Theory of History. In: **New Literary History**, vol. 35, n. 4. Inglaterra, 2004. p. 573-585.

MURNANE, William J. **United with Eternity: A concise guide to the monuments of Medinet Habu**. Cairo: The American University in Cairo Press, 1980.

NICHOLSON, Paul; SHAW, Ian. **The British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 2003.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, nº 10, São Paulo, dez., 1993, p. 7-28.

\_\_\_\_\_. La aventura de Les lieux de memoire. **Revista Ayer**, nº 32, Madrid, 1998, p. 17-34.

O'CONNOR, David. Egyptology and Archaeology: An African Perspective. In: ROBERTSHAW, Peter. **A History of African Archaeology**. London: J. Currey, 1990, p. 236-251.

\_\_\_\_\_. Egypt's Views of 'Others'. In: TAIT, John (org.). **'Never Had the Like Occurred': Egypt's view of its past**. London: UCL Press, 2003, p. 155-186.

\_\_\_\_\_. The Mortuary Temples of Ramesses III at Medinet Habu. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 209-270.

PERNIGOTT, Sergio. O Sacerdote. In: DONADONI, Sergio. (org.) **O Homem Egípcio**. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 107-132.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

QUIRKE, Stephen. **Exploring Religion in Ancient Egypt**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

RAPOPORT, Amos. **The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach**. Beverley Hills: Sage Publications, 1982.

REDFORD, Donald B. **Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. History and Egyptology. In: WILKINSON, Richard H. **Egyptology Today**. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 23-35.

\_\_\_\_\_. **Akhenaten, the heretic king**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard H. **The Complete Valley of the Kings**. London: Thames & Hudson, 2010.

REVEL, Jacques. O fardo da memória. In: REVEL, Jacques. **Proposições: ensaios de história e historiografia**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2009, p. 249-264.

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

ROTH, Ann Macy. Representing the Other: Non-Egyptians in Pharaonic Iconography. In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 155-174.

ROUGÉ, Emmanuel de. **Notice de Quelques Textes Hiéroglyphiques Récemment Publiés par M. Greene**. Paris: E. Thunot, 1855.

SALES, José das C. The smiting of the enemies scenes in the mortuary temple of Ramses III at Medinet Habu. **Oriental Studies – Journal of Oriental and Ancient History**, Lisboa, v.1, pp. 85-116, 2012.

\_\_\_\_\_. Extraits d'un mémoire sur les attaques dirigées contre l'Égypte, par les peuples de la Méditerranée, vers le XIV e siècle avant notre ère. In: MASPERO, Gaston (dir.). **Bibliothèque d'Égyptologie**. Tome 24. ROUGÉ, Emmanuel de. Œuvres diverses. Tome 4. Paris: Ernest Leroux, 1911. p. 417-458.

SCHÄFER, Heinrich. **Principles of Egyptian Art**. Oxford: Griffith Institute, 2002.

SCHULMAN, Alan R. A Cult of Ramesses III at Memphis. **Journal of Near Eastern Studies**, vol. 22, n° 3, p. 177-184, Julho, 1963.

SEIDLMAYER, Stephan. The First Intermediate Period (c.2160-2055 BC). In: In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2004a, p. 108-136.

SHAFER, Byron E. Temples Priests and Rituals: An Overview. In: SHAFER, Byron E. (Org.). **Temples of Ancient Egypt**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul. **The British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: The British Museum Press, 2003.

SHAW, Ian. Egypt and the Outside World. In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2004a, p. 308-323.

\_\_\_\_\_. **Ancient Egypt: a very short introduction**. United States: Oxford University Press, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Egyptian warfare and weapons**. Princes Risborough: Shire Publications, 1991.

SILVERMAN, David P. The Nature of Egyptian Kingship. In: O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P. **Ancient Egyptian kingship**. Leiden: Brill, 1994, p. 49-94.

SMITH, William Kelly. **The Art and Architecture of Ancient Egypt**. London: Yale University Press, 1998.

SMITH, S.; SMITH, A. A Reconsideration of the Kamose Texts. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache**, vol. 103, Issue JG, pp. 48-76, December 1976.

SNAPE, Steven R. The Legacy of Ramesses III and the Libyan Ascendancy. In: CLINE, Eric H; O'CONNOR, David. **Ramesses III: The Life and Times of Egypt's Last Hero**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012, p. 404-441.

\_\_\_\_\_. **Egyptian Temples**. Buckinghamshire: Shire Publications, 1996.

SPALINGER, Anthony J. **War in Ancient Egypt: The New Kingdom**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

\_\_\_\_\_. Military Institutions and Warfare: Pharaonic. In: LLOYD, Alan B.(Org). **A Companion to Ancient Egypt Vol. I & II**. Oxford: Blackwell Publishing, 2010, p. 425-445.

SPALINGER, Anthony J. Egyptian New Kingdom Triumphs: A First Blush. In: ARMSTRONG, Jeremy; SPALINGER, Anthony (Org.). **Rituals of Triumph in the Mediterranean World**. Leiden: Brill, 2013, p. 95-122.

SPENGLER, O. **L'Déclin de L'Occident**. Tomos I e II. Paris: Gallimand, 1976.

TEETER, Emily. **Religion and Ritual in Ancient Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Religion and Ritual. In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art**. Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 328-343.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **The Battle Reliefs of King Sety I**. Chicago: The Oriental Institute, 1986.

TYLDESLEY, Joyce. **The Penguin Book of Myths & Legends of Ancient Egypt**. London: Penguin Books, 2011.

VAN DIJK, Jacobus. The Amarna Period and the Later New Kingdom (c.1352-1069 BC). In: SHAW, Ian. **The Oxford History of Ancient Egypt**. United States: Oxford University Press, 2004a, p. 265-307.

VANSINA, Jan. **Oral Tradition as History**. Oxford: James Currey, 1985.

VASQUES, Marcia S. **Crenças Funerárias e Identidade Cultural no Egito Romano: máscaras de múmia**. Volume I. Tese de Doutorado em Arqueologia. São Paulo: USP, 2005.

VERCOUTTER, Jean. **O Egito Antigo**. Difel: São Paulo, 1986.

VERNUS, Pascal. Une conspiration contre Ramsès III. In.: **Egypte Afrique & Orient**. Crimes et châtements dans l'ancienne Égypte, Octobre 2004, N. 35, p. 11-20.

WARBURG, Aby. The Absorption of the Expressive Values of the Past. **Art in Translation**, volume 1, issue 2, 2009, p. 276-283.

WILKINSON, Richard H. **Reading Egyptian Art: a hieroglyphic guide to ancient Egyptian painting and sculpture.** London: Thames & Hudson, 2011.

\_\_\_\_\_. **Egyptology Today.** New York: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt.** London: Thames & Hudson, 2003.

\_\_\_\_\_. **The Complete Temples of Ancient Egypt.** London: Thames & Hudson, 2000.

\_\_\_\_\_. **Symbol & Magic in Egyptian Art.** New York: Thames and Hudson, 1999.

WILSON, John A. **Biographical Memoir of James Henry Breasted, 1865-1935.** Washington, DC: National Academy of Sciences of the United States of America, 1936.

WILSON, Penelope. Temple Architecture and Decorative Systems. In: LLOYD, Alan B.(Org). **A Companion to Ancient Egypt Vol. I & II.** Oxford: Blackwell Publishing, 2010, p. 781-803.

WINTHROP, Henry. Variety of Meaning in the Concept of Decadence. In: **Philosophy and Phenomenological Research.** Vol. 31, n. 4. Florida, 1971.

WOODS, Alexandra. Relief. In: HARTWING, Melinda K. **A Companion to Ancient Egyptian Art.** Oxford: John Wiley & Sons, 2015, p. 219-248.

YATES, Frances A. **A arte da memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ZINK, Albert R., et al. Revisiting the harem conspiracy and death of Ramesses III: anthropological, forensic, radiological, and genetic study. **British Medical Journal,** London, vol. 345:e8268, p.1-9, dez., 2012.

**ANEXO I**

## CRONOLOGIA EGÍPCIA

Reproduzimos abaixo a tabela cronológica do Egito Antigo, traduzida para o português, apresentada no livro *Ancient Egyptian Chronology* (2006), editado por Hornung, Krauss e Warburton. A cronologia segue o estabelecido por John Baines e Jaromir Malek em seu *Atlas*, publicado originalmente em 1980 e optamos por destacar os reinados mencionados ao longo do texto ou que tenham maior relevância para o tema abordado. A datação referente ao período Protodinástico está baseada na pedra dos anais, enquanto para o período entre 2350 a.C. a 750 a.C., os autores preferem seguir as datas lunares, o que pode ocasionar alguma diferença entre outras cronologias relativas.

As datações referentes ao Egito ptolomaico e romano seguem Marcia Vasques (2005) e seu trabalho *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito Romano: máscaras de múmia*.

### PERÍODO PRÉ-DINÁSTICO (4000/3900 – 2920 a.C.)

#### PERÍODO PROTODINÁSTICO (2900 - 2545 a.C.<sup>+25</sup>)

##### I Dinastia (2900 – 2730 a.C.<sup>+25</sup>)

Narmer 2900 a.C. - ?<sup>+25</sup>

Aha ? – 2870 a.C.<sup>+25</sup>

##### II Dinastia (2730 – 2590 a.C.<sup>+25</sup>)

##### III Dinastia (2592 – 2544 a.C.<sup>+25</sup>)

Djoser 2592 – 2566 a.C.<sup>+25</sup>

#### ANTIGO IMPÉRIO (2543 – 2120 a.C.<sup>+25</sup>)

##### IV Dinastia (2543 – 2436 a.C.<sup>+25</sup>)

Snefru 2543 – 2510 a.C.<sup>+25</sup>



Khufu (Quéops) 2509 – 2483 a.C. <sup>+25</sup>

Djedefre 2482 – 2475 a.C. <sup>+25</sup>

Khafre (Quefrem) 2472 – 2448 a.C. <sup>+25</sup>

Menkaurê (Miquerinos) 2447 – 2442 a.C. <sup>+25</sup>

**V Dinastia (2435 – 2306 a.C. <sup>+25</sup>)**

Sahurê 2428 – 2416 a.C. <sup>+25</sup>

Niuserre Ini 2402 – 2374 a.C. <sup>+25</sup>

**VI Dinastia (2305 – 2118 a.C. <sup>+25</sup>)**

Pepi II 2216 – 2153 a.C. <sup>+25</sup>

**VIII Dinastia (2150 – 2118 a.C. <sup>+25</sup>)**

**PRIMEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (2118 – 1980 a.C. <sup>+25</sup>)**

**IX e X Dinastias (2118 – 1980 a.C. <sup>+25</sup>) – dinastia heracleopolitana**

**MÉDIO IMPÉRIO (1980<sup>+16</sup> – 1760 a.C.)**

**XI Dinastia (2080 – 1940 a.C. <sup>+16</sup>) – dinastia tebana**

Nebhepetrê Mentuhotep II 2009 – 1959 a.C. <sup>+16</sup>

**XII Dinastia (1939<sup>+16</sup> – 1760 a.C.)**

Amenemhat I 1939 – 1910 a.C. <sup>+16</sup>

Senuseret I 1920 – 1875 a.C. <sup>+6</sup>

Amenemhat II 1878 – 1843 a.C. <sup>+3</sup>

Senuseret II 1845 – 1837 a.C.

Senuseret III 1837 – 1819 a.C.

Amenemhat III 1818 – 1773 a.C.

Amenemhat IV 1772 – 1760 a.C.

**SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1759 – 1539 a.C.)**

**XIII Dinastia (1769 – 1630 a.C.)****XIV Dinastia (?-?)****XV Dinastia (? – 1530 a.C.) – domínio dos hicsos****XVI e XVII Dinastias (? – 1540 a.C.)**

Kamose ? – 1540 a.C.

**NOVO IMPÉRIO (1539 – 1077 a.C.)****XVIII Dinastia (1539 – 1292 a.C.)**

Ahmose 1539 – 1515 a.C.

Amenhotep I 1514 – 1494 a.C.

Tutmés I 1493 – 1483 a.C.

Tutmés II 1482 – 1480 a.C.

Tutmés III 1479 – 1425 a.C.

Hatshepsut 1479 – 1458 a.C.

Amenhotep II 1425 – 1400 a.C.

Tutmés IV 1400 – 1390 a.C.

Amenhotep III 1390 – 1353 a.C.

Amenhotep IV/Akhenaton 1353 – 1336 a.C.

Semencaré 1336 – 1334 a.C.

Neferneferuaten 1334 a.C. - ?

Tutancaton/Tutancâmon ? – 1324 a.C.

Ay 1323 – 1320 a.C.

Horemheb 1319 – 1292 a.C.

**XIX Dinastia (1292 – 1191 a.C.)**

Ramessés I 1292 – 1291 a.C.

Seti I 1290 – 1279 a.C.

Ramessés II 1279 – 1213 a.C.

Merneptah 1213 – 1203 a.C.

---

Seti II 1202 – 1198 a.C.

---

Amenmessés 1202 – 1200 a.C.

---

Siptah 1197 – 1193 a.C.

---

Tausret 1192 – 1191 a.C.

---

**XX Dinastia (1190 – 1077 a.C.)**

---

Sethnakht 1190 – 1188 a.C.

---

Ramessés III 1187 – 1157 a.C.

---

Ramessés IV 1156 – 1150 a.C.

---

Ramessés V 1149 – 1146 a.C.

---

Ramessés VI 1145 – 1139 a.C.

---

Ramessés VII 1138 – 1131 a.C.

---

Ramessés VIII 1130 a.C.

---

Ramessés IX 1129 – 1111 a.C.

---

Ramessés X 1110 – 1107 a.C.

---

Ramessés XI 1106 - 1077 a.C.

---

**TERCEIRO PERÍODO INTERMEDIÁRIO (1076 – 723 a.C.)**

---

**XXI Dinastia (1076 – 944 a.C.)**

---

**XXII Dinastia (943 – 746 a.C.)**

---

**XXIII Dinastia (845 - +- 720 a.C.) - Alto Egito e reis rivais**

---

**XXIII Dinastia (730 a.C.) - Baixo Egito**

---

**XXIV Dinastia (736 – 723 a.C.)**

---

**PERÍODO TARDIO (722 – 332 a.C.)**

---

**XXV Dinastia (722 – 655 a.C.)**

---

**XXVI Dinastia (664 – 525 a.C.)**

**XXVII Dinastia (525 – 404 a.C.) – primeiro período persa**

---

**XXVIII Dinastia (404 – 399 a.C.)**

---

**XXIX Dinastia (399 – 380 a.C.)**

---

**XXX Dinastia (380 – 343 a.C.)**

---

**Segundo Período Persa (343 – 332 a.C.)**

---

**DINASTIA MACEDÔNICA (332 – 306/5 a.C.)**

Alexandre, o Grande (332 – 323 a.C.)

---

**PERÍODO PTOLOMAICO (306/5 – 30 a.C.)**

**EGITO: PROVÍNCIA ROMANA (30 a.C. – 395 d.C.)**

Trajano 98 – 117 d.C.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS  
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS

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

Volume II - Catálogo

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

NATAL / 2016

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

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

Volume II - Catálogo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Prof(a). Dr(a). Marcia Severina Vasques.

NATAL / 2016

ARTHUR RODRIGUES FABRÍCIO

O COMPLEXO DE CULTO REAL DE RAMESSÉS III: ESPAÇO E MEMÓRIA NA XX  
DINASTIA DO ANTIGO EGITO - Volume II

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pela comissão formada pelos professores:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Marcia Severina Vasques  
(Orientadora)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. María Violeta Pereyra  
(Avaliadora externa)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Lyvia Vasconcelos Baptista  
(Avaliadora interna)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Cintia Alfieri Gama Rolland  
(Avaliadora suplente)

---

Prof. Dr. Francisco das Chagas Fernandes Santiago Júnior  
(Avaliador suplente)

Natal, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	300
CATÁLOGO IMAGÉTICO-TEXTUAL.....	303
Grande Portão Leste.....	304
Paredes externas do templo.....	331
Primeiro pátio.....	475
Segundo pátio.....	540
CATÁLOGO DE TEXTOS.....	617
A Bênção de Ptah .....	618
Estela retórica sul do ano 12.....	623
Poema da segunda guerra líbia – ano 11.....	626
Estela retórica norte do ano 12.....	630
Registro da guerra líbia do ano 11.....	632
A Grande Inscrição do Ano 8.....	641
A Grande Inscrição do Ano 5.....	647
ANEXO 1: LOCALIZAÇÃO DAS PRANCHAS REPRODUZIDAS PELO THE EPIGRAPHIC SURVEY A PARTIR DOS PAINÉIS DO COMPLEXO DE MEDINET HABU.....	654



ANEXO 2: HIERÓGLIFOS DE GARDINER CITADOS NESTE VOLUME.....	660
--	-----

## APRESENTAÇÃO

O presente volume contém a documentação analisada ao longo do volume principal deste trabalho. Ao total, são apresentadas 82 fichas imagético-textuais e 7 fichas textuais que compreendem a totalidade daquilo que entendemos enquanto o projeto de memória de Ramessés III.

No capítulo 5 do nosso primeiro volume discutimos alguns dos critérios empregados na seleção das pranchas e dos textos agrupados neste *corpora*. É importante destacar que:

1) Como o projeto de memória de Ramessés III se relaciona diretamente com a exteriorização dos conteúdos rememorativos presentes no templo, e na conseqüente oposição entre estes conteúdos e àqueles da parcela mais interna do edifício, buscamos disponibilizar todos os painéis e inscrições dispostos nas principais paredes, excluindo locais em que a acessibilidade era provavelmente restrita e espaços transicionais, como corredores e passagens.

2) Sempre que disponíveis, apresentamos incluídas às fichas imagéticas as inscrições contextuais, de modo a oferecer ao leitor uma experiência mais próxima possível daquela consumida pelos egípcios antigos à época.

3) Embora exista um debate recorrente acerca do nível e das condições de alfabetização e acesso à leitura no Egito Antigo, optamos por incluir as grandes inscrições presentes no templo de Medinet Habu por acreditar que elas fazem parte de um projeto de memória, possuindo uma importante função dentro do planejamento decorativo de Ramessés III para seu templo. A incorporação destes grandes textos também nos permite incluí-los em análises quantitativas enquanto parte da estratégia rememorativa deste recinto.

4) As cenas ou painéis que, por acaso, fogem dos parâmetros acima descritos, foram inclusos neste volume devido a seu valor para a compreensão do projeto de memória de Ramessés III e do tipo de memória perpetuada em seu complexo de culto real.

Neste contexto, as 82 fichas imagético-textuais são divididas da seguinte forma: 9 fichas com painéis e inscrições do Grande Portão Leste, 38 das paredes externas do templo, 16 do primeiro pátio e 19 do segundo pátio, alocados na primeira e maior parte deste volume.

Estas fichas tipológicas seguem um modelo padrão, contendo, para sua parte visual, os seguintes elementos: *título*, *grupo temático* (enquanto elemento categorial com base na análise de conteúdo), *técnica*, *figuras principais*, a tipologia de simbolismos de Wilkinson (*forma*, *tamanho*, *localização*, *materiais*, *cores*, *números*, *hieróglifos*, *ações* e *gestos*), *descrição* e *observações*. Enquanto a contraparte relativa às inscrições é organizada pelo *título* e *unidades de registro*, sendo este último o principal elemento de conexão entre esta parcela da ficha e as fichas puramente textuais.

Na segunda parte deste volume, menor, mas não menos importante, encontram-se as 7 fichas textuais, distribuídas da seguinte forma: no exterior do templo, a *Bênção de Ptah*, a *estela retórica sul do ano 12*, o *poema da segunda guerra líbia do ano 11*, e a *estela retórica norte do ano 12*; no primeiro pátio, o *registro da guerra líbia do ano 11* e a *Grande Inscrição do Ano 8*; no segundo pátio, a *Grande Inscrição do Ano 5*.

As fichas textuais, por sua vez, possuem enquanto elementos organizacionais o *título*, a *localização*, a *descrição* e *unidades de registro*. Este último, também presente nas fichas imagético-textuais, nas inscrições contextuais, faz parte da categorização empreendida nos documentos textuais, por meio da análise de conteúdo enquanto ferramenta metodológica, para possibilitar uma melhor análise qualitativa e quantitativa dos mesmos. Neste sentido, as unidades destacadas se encontram, no corpo das inscrições, sublinhadas e marcadas com uma letra de A a G, compondo as seguintes categorias: *subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A)*, *discurso do medo (B)*, *transfigurações reais (C)*, *súplicas/exaltações dos cativos (D)*, *discurso de eternização (E)*, *divinização do rei (F)* e *discurso de memória (G)*.

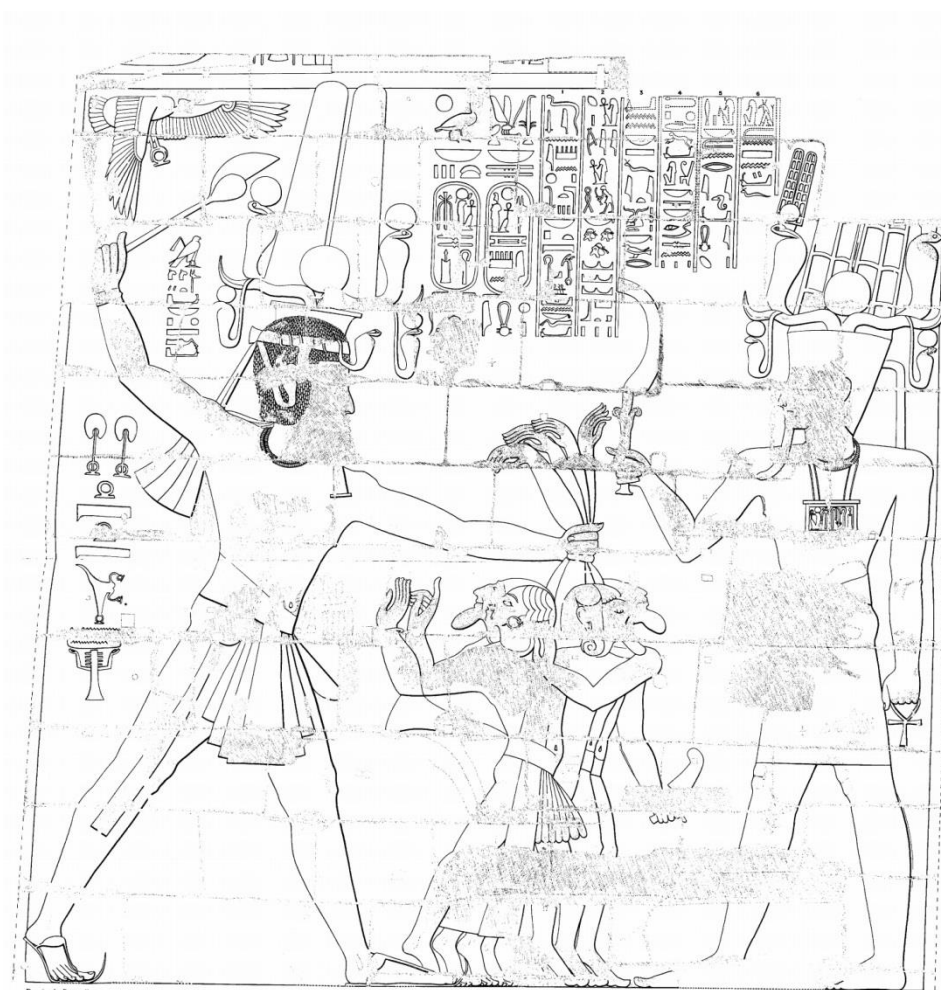
Por fim, cabe destacar as publicações de origem das iconografias e das traduções das inscrições. As cenas visuais foram retiradas de cinco dos nove volumes da série *Medinet Habu*, publicada pelo *Oriental Institute of the University of Chicago* entre 1930 e 2009, que reúnem o trabalho do *Epigraphic Survey*, responsável pelos desenhos e fotografias precisos apresentados nestas publicações: *Earlier Historical Records of Ramses III* (volume I), *Later Historical Records of Ramses III* (volume II), *The Calendar, the "Slaughterhouse", and Minor Records of Ramses III* (volume III), *Festival Scenes of Ramses III* (volume IV) e *The Eastern High Gate* (volume VIII). Já em relação às inscrições, optamos por utilizar as traduções dos hieróglifos para o inglês disponíveis em duas obras: *Historical Records of Ramses III – The Texts of Medinet Habu Vols I and II* (1936), traduzidos do original por

William Edgerton e John Wilson, e *Ramesside Inscriptions, Volume V, Translations* (2008),  
por Kenneth A. Kitchen.

# **CATÁLOGO IMAGÉTICO- TEXTUAL**

**GRANDE PORTÃO LESTE**

## FICHA 1



**Título:** Ramessés III subjuga estrangeiros perante Âmon-Rê: Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** alto-relevo

**Figuras Principais:** Ramessés III (esquerda) e Âmon-Rê (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário, uma vez que a forma da representação não sugere outra, mas se resolve em si.

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Âmon-Rê), comparadas aos cativos em tamanho diminuto.

**Localização:** Externa do Grande Portão Leste do templo, motivo principal da face sul – à esquerda de quem está em frente ao portão.

**Materiais:** arenito

**Cores**<sup>1</sup>: impossível identificar

**Números:** considerando o par rei-deus, evoca-se a simbologia do número 2, que para Wilkinson (WILKINSON, 1999, p. 129) significa dualidade e unidade; considerando os estrangeiros, temos o que era conhecido enquanto “nove arcos” – termo que simbolizava a totalidade de todos os inimigos estrangeiros -, embora estejam simbolizados apenas por quatro indivíduos, seguros por Ramessés III pelas mãos, que denotaria o simbolismo da totalidade ou completude (WILKINSON, 1999, p. 133-135) em que estes quatro estrangeiros poderiam simbolizar a todos os outros e aos próprios nove arcos.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei performatiza, de acordo com ação de manutenção da ordem (WILKINSON, 1999, p. 176-177), o massacre dos inimigos externos do Egito, representados etnicamente distintos, presos pelos braços que o monarca segura com sua mão esquerda, enquanto Âmon-Rê, que segura com uma das mãos o símbolo *ankh*, oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça; Âmon-Rê observa e oferece uma lâmina curva ao rei.

**Descrição:** A cena em questão retrata Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros do Egito, representados a partir de grupos étnicos visualmente distintos: é possível reconhecer a que grupos os três primeiros, da esquerda pra direita, pertencem respectivamente: asiáticos, núbios e líbios, com a figura da extrema direita, cuja etnia é difícil de determinar, segurando em sua mão uma pena *shut*. O rei utiliza uma coroa de chifre de carneiro com dupla plumagem e um pequeno disco solar em seu centro - acompanhada por quatro *uraei* com discos solares -, uma barba quadrada postiça, um colar e um saiote real *shendjit*. Também na cabeça, o rei utiliza uma peruca adornada com um diadema de *uraei* e um tecido pendente atrás de sua cabeça. Com uma das mãos, Ramessés III segura os estrangeiros pelos braços, enquanto com a outra ergue acima da altura da cabeça uma maça de guerra laminada. Âmon-

---

<sup>1</sup> Devido ao estado atual dos painéis e as informações fornecidas pelos catálogos consultados, não é possível preencher adequadamente este campo. Por outro lado, optamos por mantê-lo ao longo de todas as fichas para compor a totalidade dos nove elementos mágico-simbólicos de Wilkinson.



Rê, posicionado de forma espelhada, veste uma coroa semelhante a do rei, com uma dupla plumagem na altura do disco solar das *uraei* superiores de sua coroa; veste também um saiote, um colar em placa na altura do peito e segura em uma das mãos um *ankh*, enquanto na outra oferece a lâmina curva *kopesch* ao rei. No canto superior esquerdo, encontra-se a divindade abutre Nekhbet, segurando com suas garras o *shen*, símbolo da eternidade.

**Observações:** esta cena da face sul da torre possui sua contraparte no lado norte da estrutura, embora existam algumas diferenças, como o ato de massacre dos estrangeiros perante o deus Âmon-Rê-Horakhty. Uma diferença significativa é a representação dos cativos e de suas variações étnicas, bem diferente do empregado na face sul.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 598.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III subjuga estrangeiros perante Âmon-Rê: Grande Portão Leste

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); transfigurações reais (C).

*Discurso de Âmon-Rê:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus, Governante de Tebas: “Receba a cimitarra, ó meu amado filho, para que possas massacrar as cabeças dos países estrangeiros rebeldes (A). Eu faço com que o medo de ti seja grande (B). Eu derrubo para ti cada terra para que elas possam olhar para tua majestade em terror (B), como meu filho Seth quando se enfurece (C)”.

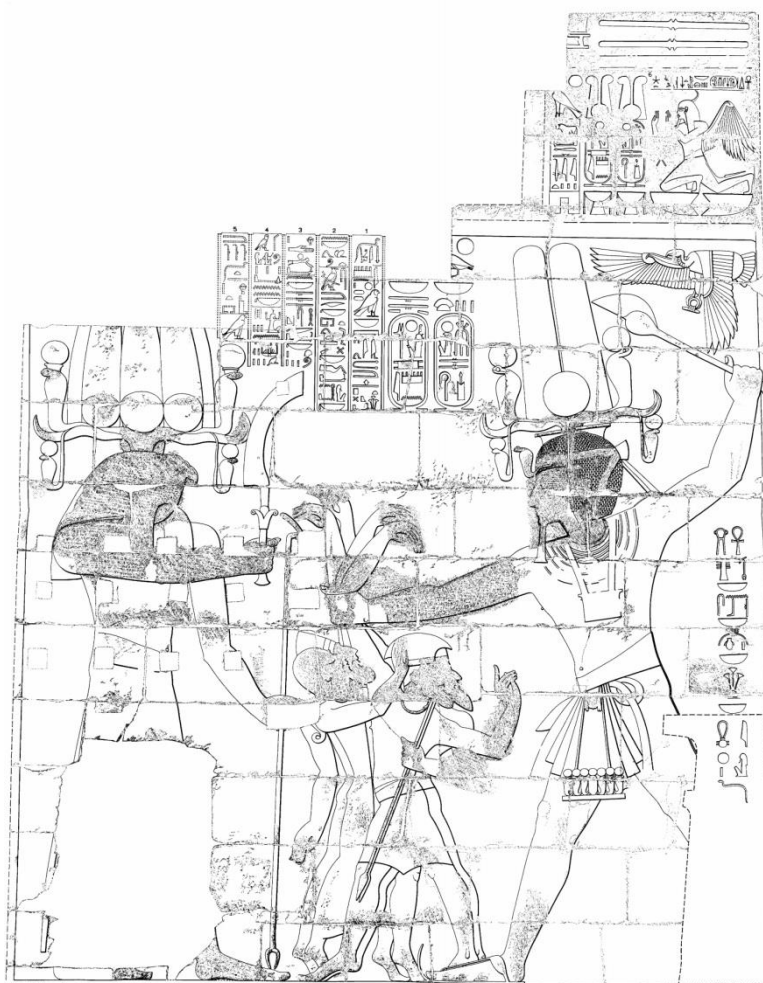
*Atrás da cabeça do rei:*

Hórus, poderoso em força, Senhor da Cimitarra.

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 5.

## FICHA 2



**Título:** Ramessés III subjuga estrangeiros perante Âmon-Rê-Horakhty: Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** alto-relevo

**Figuras Principais:** Âmon-Rê-Horakhty (esquerda) e Ramessés III (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Âmon-Rê-Horakhty), comparadas aos cativos em tamanho menor.

**Localização:** Externa do Grande Portão Leste do templo, motivo principal da face norte – à direita de quem está em frente ao portão.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando o par rei-deus, evoca-se a simbologia do número 2, em um sentido de dualidade e unidade; considerando os estrangeiros, temos o que era conhecido enquanto “nove arcos”, embora estejam simbolizados apenas por quatro indivíduos, denotando o simbolismo da totalidade ou completude (WILKINSON, 1999, p. 133-135).

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei performatiza, de acordo com ação de manutenção da ordem (WILKINSON, 1999, p. 176-177), o massacre dos inimigos externos do Egito, representados etnicamente distintos, presos pelos braços que o monarca segura com sua mão esquerda, enquanto Âmon-Rê-Horakhty, que segura com uma das mãos centro *was*, oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça; Âmon-Rê-Horakhty observa e oferece uma lâmina curva ao rei.

**Descrição:** A cena em questão retrata Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros do Egito, representados a partir de grupos étnicos visualmente distintos. Devido à disposição dos estrangeiros, é difícil precisar os grupos étnicos a que pertenciam – com exceção da figura de um representante do grupo dos *Peleset*, do lado direito, usando um colar e com um par de lanças à sua frente -, mas uma vez posicionados na face norte do portão, possivelmente representavam os inimigos estrangeiros das terras setentrionais. Em termos de vestimentas, Ramessés III utiliza basicamente a mesma indumentária da contraparte sul do portão, descritas na Ficha 1, com exceção do adereço utilizado no saiote, composto por pequenas *uraei* com discos solares pendendo à altura das coxas e dois colares diferentes, um em formato de placa e outro possivelmente composto por contas. Com uma das mãos, Ramessés III segura os estrangeiros pelos braços, enquanto com a outra ergue acima da altura da cabeça uma maça de guerra laminada. Âmon-Rê-Horakhty, posicionado de forma espelhada, veste uma coroa de plumagem tripla e três discos solares, com *uraei* que também possuem discos solares próprios; a divindade veste também um saiote e segura em uma das mãos um o cetro *was*, enquanto na outra oferece a lâmina curva *kopesch* ao rei. No canto superior direito, encontra-se a divindade abutre Nekhbet, segurando com suas garras o *shen*, símbolo da eternidade.

**Observações:** esta cena da face sul da torre possui sua contraparte no lado sul da estrutura, embora existam algumas diferenças, como o ato de massacre dos estrangeiros perante o deus Âmon-Rê. Uma diferença significativa é a representação dos cativos e de suas variações étnicas, bem diferente do empregado na face norte.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 599.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III subjugando estrangeiros perante Âmon-Rê-Horakhty no Grande Portão Leste

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E).

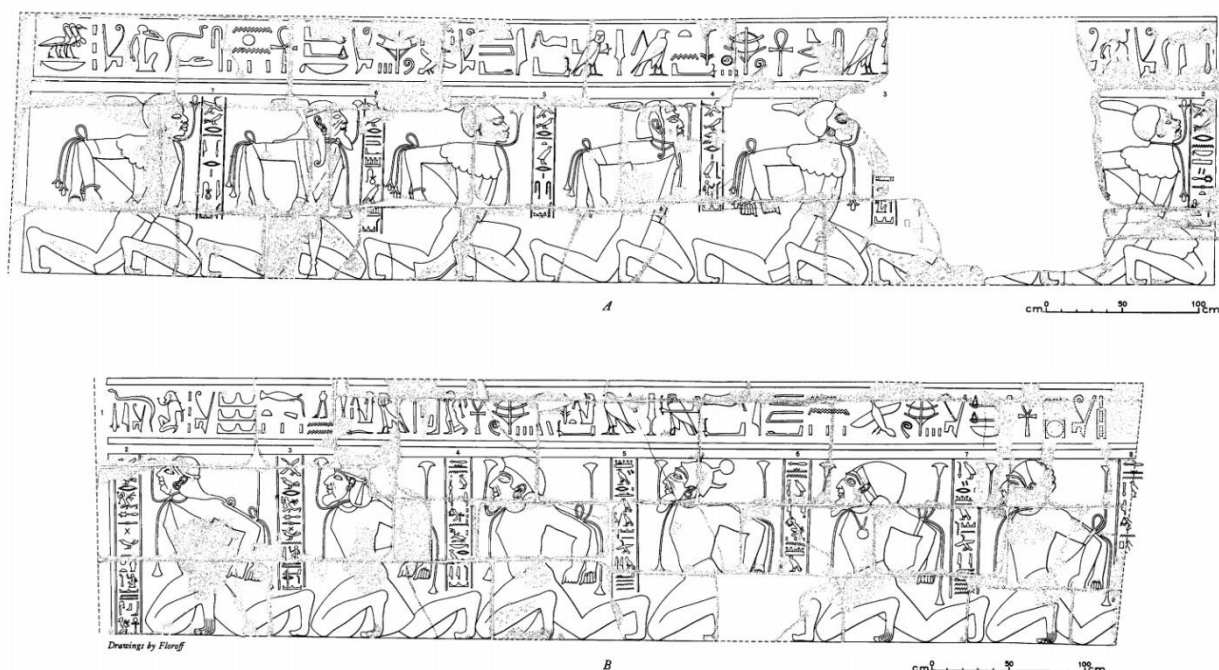
*Discurso de Âmon-Rê-Horakhty:*

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty: “Bem-vindo em paz! Tu capturaste aqueles que atacaram a ti e tu assassinaste aqueles que violaram tuas fronteiras (A), minha força estando contigo para derrubar as terras para ti. Tu cortaste as cabeças dos asiáticos (A). Eu dei-te milhões de jubileus e centenas de milhares de anos eternamente sobre o trono de Hórus (E)”.

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 5.

## FICHA 3



**Título:** Cativos estrangeiros ajoelhados, representando as terras do sul (A, cima) e as terras do norte (B, abaixo).

**Grupo Temático:** Apresentação e disposição de cativos estrangeiros

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Cativos de diversos grupos étnicos, como núbios e líbios (A), asiáticos e *Povos do Mar* (B).

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** sete figuras (A) de um lado, seis figuras (B) do outro, todas com o mesmo tamanho e dimensão.

**Localização:** Externa do Grande Portão Leste do templo, abaixo do motivo principal da face sul (A) e abaixo do motivo principal da contraparte norte (B).

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** nitidamente os cativos do lado sul (A) evocam o simbolismo do número sete. Embora sua contraparte (B) só nos apresente seis indivíduos, sabemos que o sétimo foi

encoberto por uma construção posterior (MURNANE, 1980, p. 6). Para Wilkinson, o número sete, o mais complexo da simbologia numérica egípcia, teria sentido de pluralidade, completude e totalidade, sendo um número de grande potencial mágico (WILKINSON, 1999, p. 135-136).

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A13 de Gardiner, o cativo amarrado, em uma exata correlação.

**Ações:** os cativos presos neste contexto, abaixo das cenas de massacre, desempenham ações voltadas exclusivamente à submissão ao poder real.

**Gestos:** com braços amarrados atrás dos corpos, os cativos estrangeiros parecem suplicar a um ser acima, no caso, a grande figura de Ramessés III em ato de subjugação nas paredes norte e sul do portão.

**Descrição:** as duas cenas (A e B) correspondem, respectivamente, às partes inferiores do portão, abaixo das pranchas tratadas nas Fichas 1 e 2. Trata-se de fileiras de cativos estrangeiros amarrados em posição de submissão e súplica. Etnicamente diversos, é possível identificar as figuras a partir do registro textual. Da esquerda para direita, no lado sul (A), representando de forma geral os inimigos das terras setentrionais - núbios e líbios -, temos o vil chefe de Kush, o chefe de Irem, o chefe dos líbios, o chefe dos tursos, o chefe dos meshwesh e o chefe de Teryew. Na mesma orientação, no lado norte (B), representando os asiáticos e os *Povos do Mar* vindos das terras meridionais, temos o vil chefe de Khatti, o vil chefe de Amor, o líder dos inimigos *Tjekru*, o *shardana* do mar, o líder dos beduínos *shasu*, os *teresh* do mar e o líder dos inimigos *Peleset*, cuja iconografia não está presente na série, encoberta por uma construção posterior.

**Observações:** Alguns grupos representados possivelmente não estavam envolvidos nas batalhas que Ramessés III travou, como o caso dos *teresh*, um dos grupos a compor a investida dos *Povos do Mar* durante o reinado de Merneptah, mas que não é mencionado nos registros de batalha do templo de Medinet Habu.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plates 600 A e B.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: cativos estrangeiros ajoelhados representando as terras estrangeiras do sul e do norte

**Unidades de Registro:** Súplicas/exaltações dos cativos (D).

*Inscrições sobre cativos (A):*

Palavras faladas pelos chefes dos países estrangeiros meridionais que Sua Majestade trouxe como cativos: “Respiração, respiração, ó poderoso rei, Hórus, poderoso da cimitarra! Dá-nos a respiração para que possamos viver e relatar suas proezas (D)”.

*Diante dos cativos amarrados (A):*

O chefe da vil Kush.

O chefe de Irem.

O chefe dos *tursos*.

O chefe dos *meshwesh*.

O chefe dos *teryew*.

*Inscrição sobre cativos (B):*

Palavras faladas pelos chefes dos países estrangeiros setentrionais que Sua Majestade trouxe como cativos: “Respiração, respiração, ó poderoso rei, Hórus, poderoso da cimitarra! Dá-nos a respiração para que possamos viver e relatar suas proezas (D)”.

*Diante dos cativos amarrados (B):*

O vil chefe de Khatti como cativo.

O vil chefe de Amor.

O líder dos inimigos *tjeker*.

Os *shardana* do mar.

O líder dos beduínos-*shasu*.

Os *teresh* do mar.

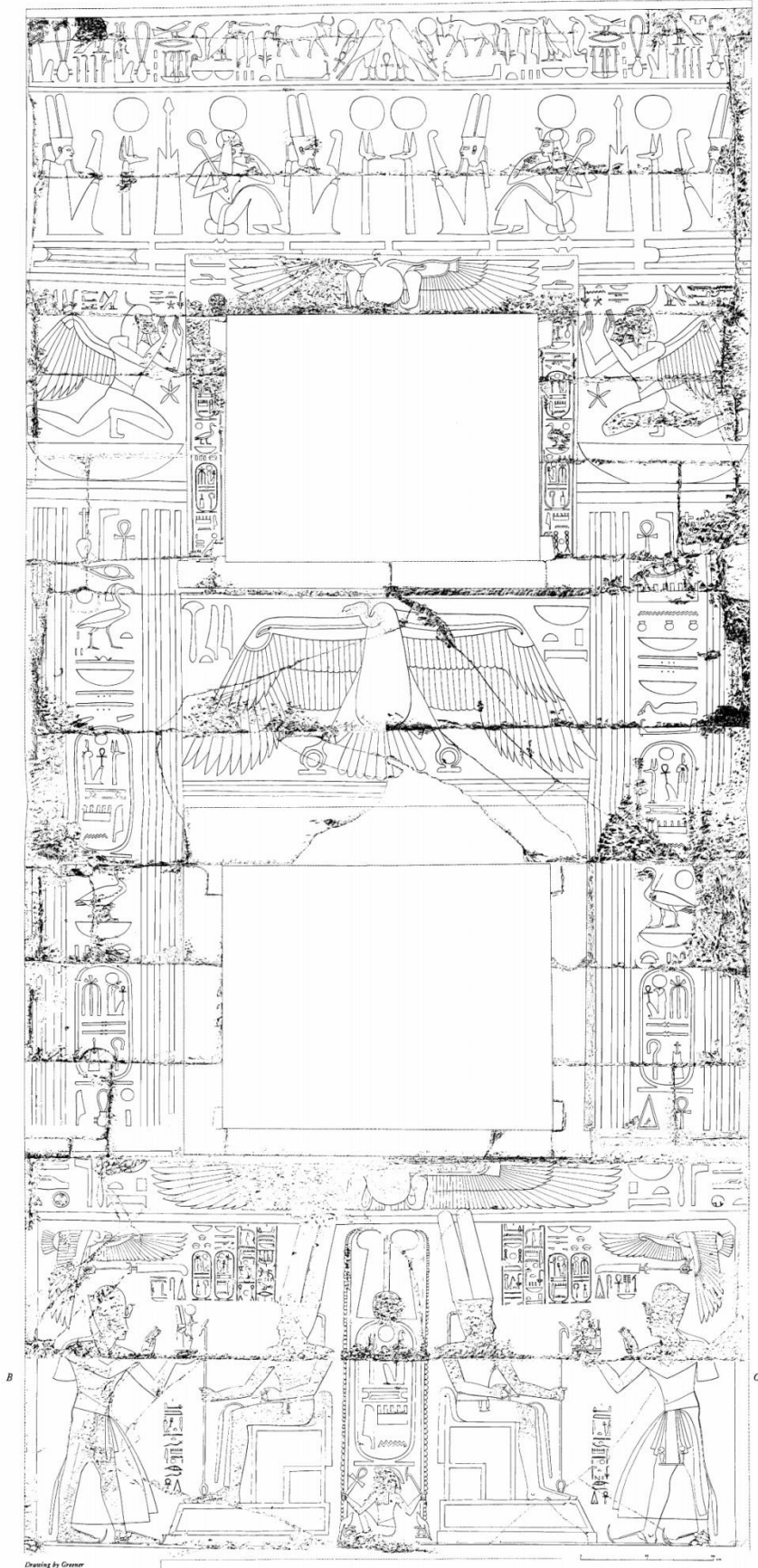
O líder dos inimigos *peleset*.

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 5.



FICHA 4



**Título:** Ramessés III oferecendo estatuetas à Âmon-Rê

**Grupo Temático:** Inscrições de Ramessés III (A, acima); Ramessés III fazendo oferendas a divindades (B e C, abaixo)

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III e Âmon-Rê

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** as figuras posicionadas no lintel do portal (B e C), Ramessés III e Âmon-Rê, possuem o mesmo tamanho, embora a divindade esteja em um trono elevado.

**Localização:** Torre central, face leste do Grande Portão Leste, acima do eixo principal.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado a dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus e seu respectivamente espelhamento.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III oferece a Âmon-Rê pequenas estatuetas referentes a seu nome e prenome, em alusão a *Maat*.

**Gestos:** entrega de oferenda em cenas espelhadas

**Descrição:** Ocupando 2/3 da torre estão inscrições de Ramessés III, acompanhadas de um registro superior com a presença de Âmon e Khonsu (A). Âmon veste uma coroa com dupla plumagem e demonstra segurar uma pluma *shut*. Khonsu, por sua vez, encontra-se sentado em um tipo de almofada, com um disco solar em sua cabeça e segurando com uma das mãos um centro-*heqa*. Estandartes com formas de chacal com um disco solar acima da cabeça também compõem a decoração. Abaixo, ainda no registro superior, duas figuras aladas encaram a janela – encimada por um disco solar alado Behdetite<sup>2</sup> - com postura de adoração. Abaixo, a segunda janela possui acima de si a divindade abutre Uadjjet, que segura em seus dedos símbolos *shen*, relativos a eternidade. O lintel, no registro inferior (B e C), mostra de forma espelhada Ramessés III utilizando a coroa cerimonial *khepres* em um ato de entrega de

<sup>2</sup> Forma antiga do deus Hórus, possivelmente atestada desde o Antigo Império, associada com os rituais voltados à realeza performatizados em templos.

figuras baseadas em seu nome, simbolizando *Maat*. Sentado em seu trono elevado e segurando o cetro *was* e um *ankh*, Âmon-Rê observa o rei performatizando o ritual.

**Observações:** os espaços em branco da prancha são, de forma simbólica e prática, janelas para a passagem do sol, cujas funções são realçadas durante a passagem do mesmo pelo eixo principal do templo.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 617.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Incrições contextuais: Ramessés III fazendo oferendas à Âmon-Rê

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Inscrição no topo:*

Viva Rê-Horakhty: Poderoso Touro, Grande de Reinado; Favorito das Duas Deusas: Grande em Jubileus como Tatenen; Hórus de Ouro: Rico em Anos como Atum, o soberano protegendo o Egito e subjugando os países estrangeiros (A).

*À direita do disco solar alado, acima da janela superior:*

Viva o bom deus (F), Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés-Hekon, amado de Âmon-Rê “Unido com a Eternidade”.

*Inscrição vertical direita, acima:*

Viva o bom deus (F), fazendo monumentos, Senhor das Duas Terras, Senhor da Cimitarra: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés-Hekon, vida dada.

*Diante do rei, registro inferior à esquerda:*

Apresentando *Maat* a seu pai Âmon-Rê que ele possa fazer “vida dada”.

*Diante de Âmon-Rê, regisro inferior à esquerda:*

Palavras faladas por Âmon-Rê “Unido com a Eternidade”: “Eu dei a ti inúmeros jubileus (E)”.

*Diante do rei, registro inferior à direita:*

Apresentando *Maat* a seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses, que ele possa fazer “vida dada”.

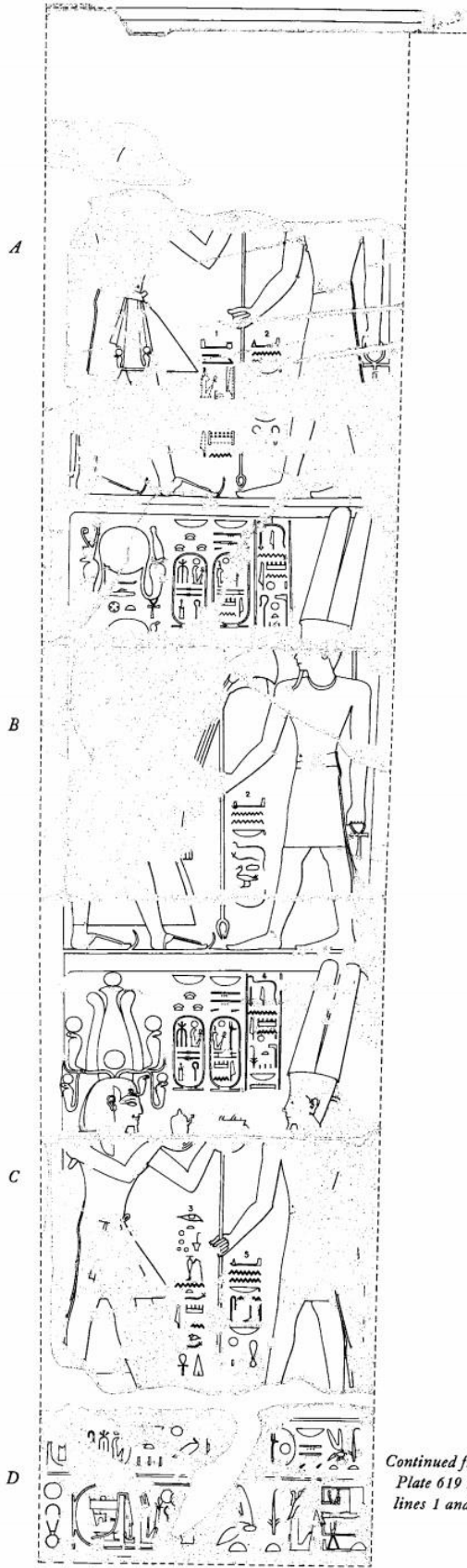
*Diante de Âmon-Rê, registro inferior à esquerda:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus: “Eu dei a ti eternidade como Rei das Duas Terras (E)”.

**Referências:**

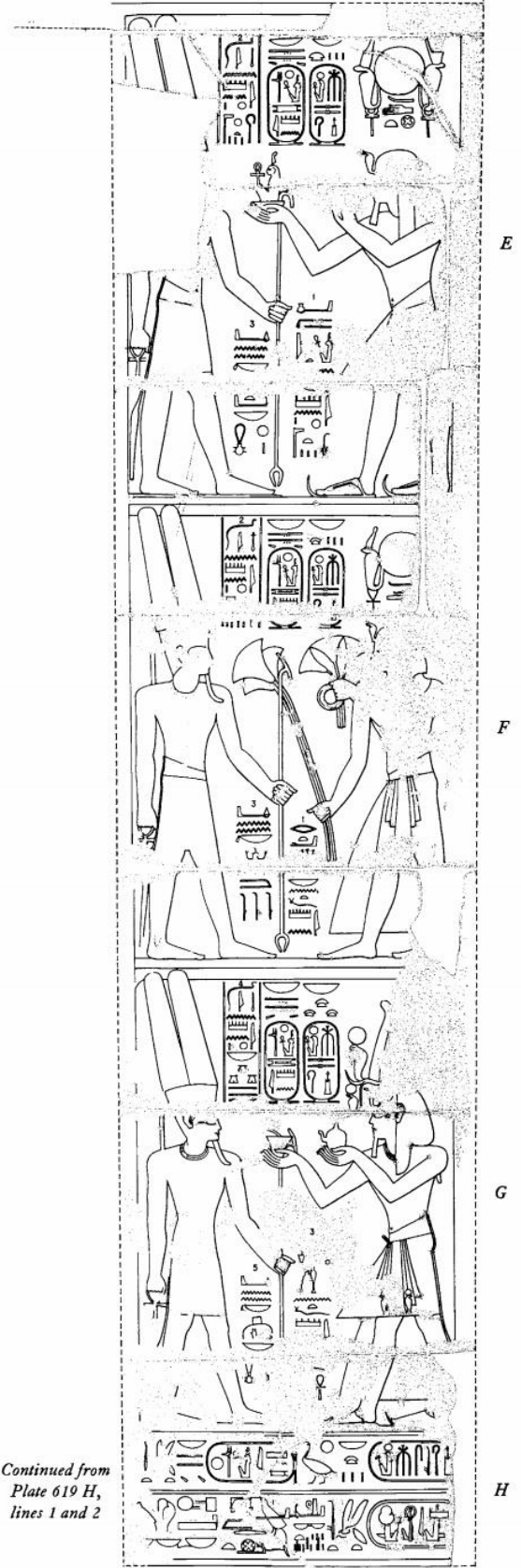
THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 10.

FICHA 5



Drawings by Floroff

Continued from  
Plate 619 D,  
lines 1 and 2



Continued from  
Plate 619 H,  
lines 1 and 2

cm. 0 30 cm.

**Título:** Ramessés III fazendo oferendas à Âmon-Rê

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III e Âmon-Rê

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** as figuras do rei e da divindade estão no mesmo tamanho, embora diminutas ao redor do portal.

**Localização:** Torre central, face leste do Grande Portão Leste, lado esquerdo (A-D) e lado direito (E-H).

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus e seu respectivamente espelhamento.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III oferece a Âmon-Rê *Maat* (A e E), Flores (B e F), Incenso e Libação (C e G).

**Gestos:** entrega de oferenda em cenas espelhadas

**Descrição:** Ramessés III oferece *Maat* (A e E), Flores (B e F) e incenso e libações (D e H) à Âmon-Rê que, de pé, segurando o cetro *was* e o símbolo *ankh*, recebe as oferendas.

**Observações:** Devido ao estado de conservação da cena, torna-se difícil precisar os detalhes da mesma. No entanto, vemos Ramessés III vestindo coroas cerimoniais nas cenas superiores (A, B, E e F) e coroa *atef* com chifres de carneiros nas cenas inferiores (C e G). Os registros D e H se referem a inscrições de Ramessés III (inscrições superiores) e Ramessés IV (inscrições inferiores) usurpadas por Ramessés VI.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 618.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III fazendo oferendas à Âmon-Rê (2)

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Em frente ao rei (A):*

Apresentando *Maat* a seu pai Âmon.

*Em frente ao rei (E):*

Apresentando *Maat* a seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses.

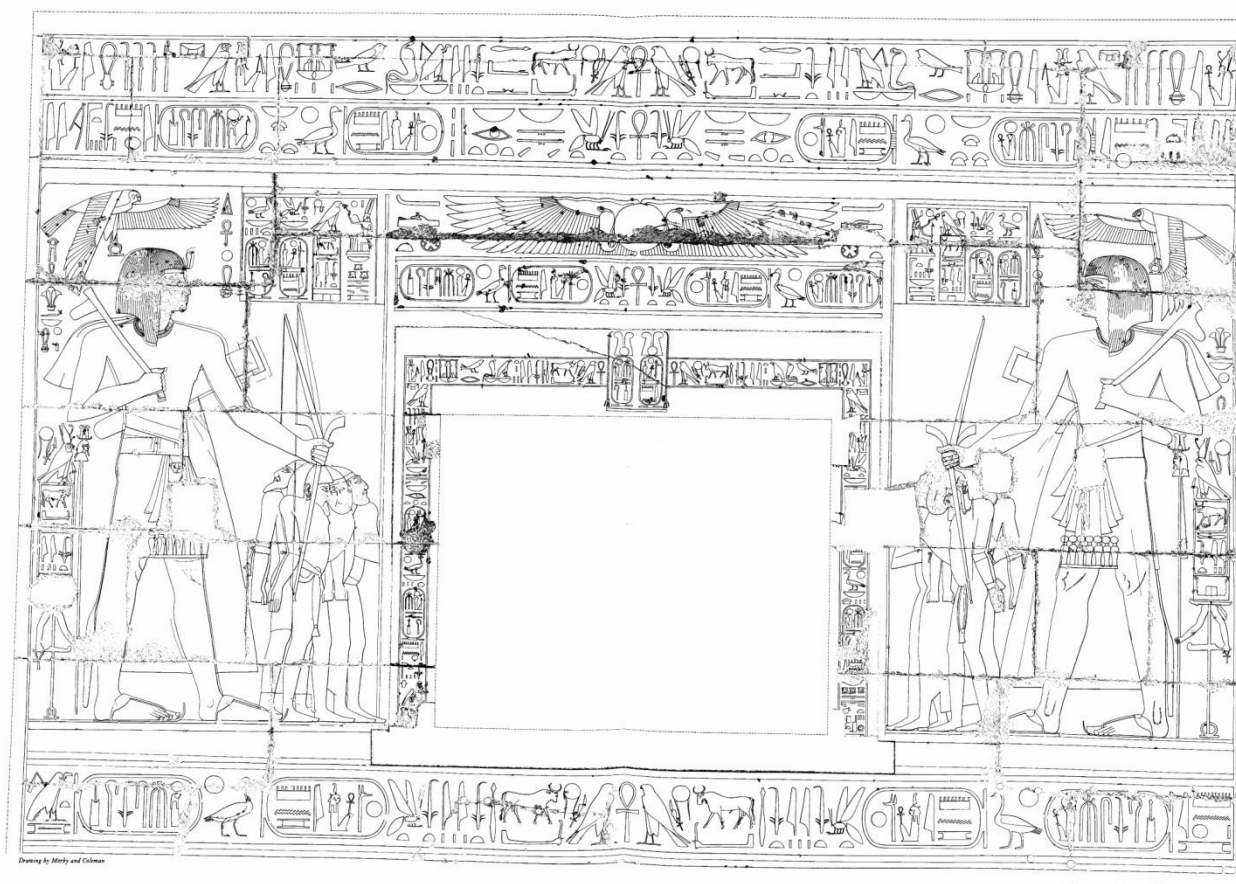
*Em frente à Âmon-Rê (F):*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti milhões de anos” (E).

### **Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 10-11.

## FICHA 6



**Título:** Ramessés III com cativos presos na janela superior do lado interno do Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Disposição de cativos estrangeiros por Ramessés III

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, com maiores dimensões; cativos com aproximadamente metade do tamanho do rei.

**Localização:** Torre central, face oeste (interna) do Grande Portão Leste, topo.

**Materiais:** arenito



**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando as figuras principais, há apenas Ramessés III, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III segura um grupo de cativos estrangeiros em frente a janela superior da estrutura.

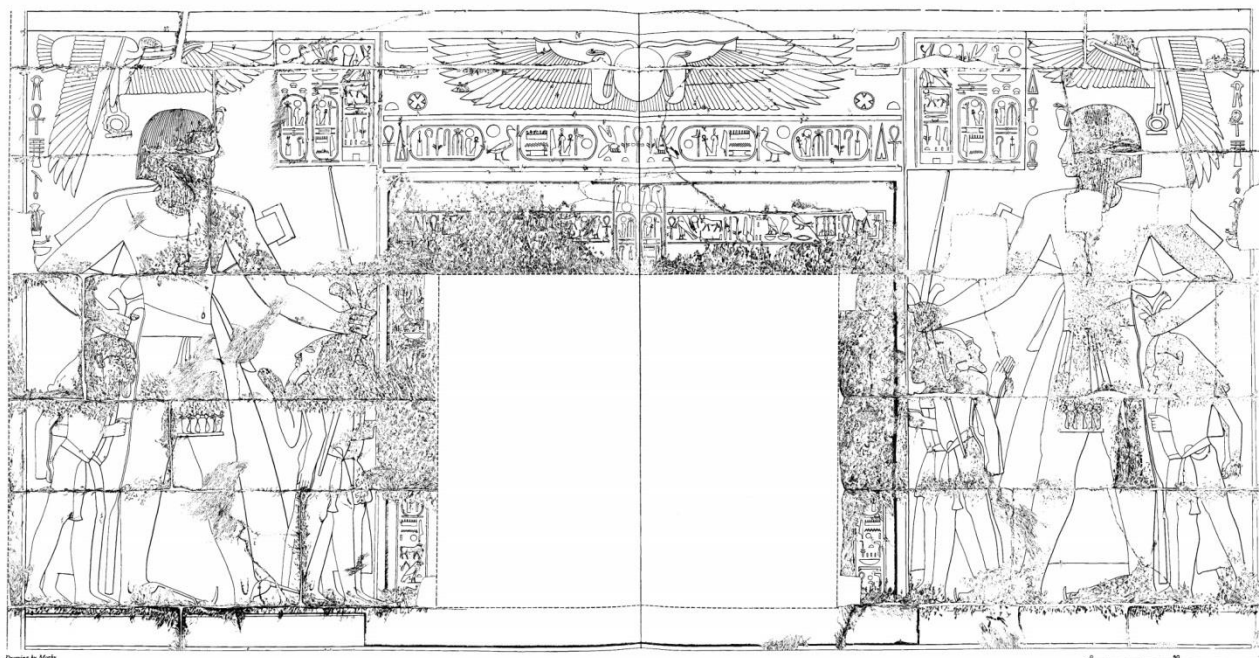
**Gestos:** demonstração individual de domínio sobre os cativos estrangeiros; apresentação de cativos estrangeiros.

**Descrição:** Ramessés III segura um grupo de cativos estrangeiros perante a janela superior da estrutura do Grande Portão Leste. Com a mesma mão que segura os cativos, o rei segura um arco, direcionado à janela. Com a outra mão, Ramessés III segura um machado cerimonial. O rei veste ainda uma peruca com *uraeus*, um colar de contas e vestes cerimoniais, com cauda de touro pendendo na altura da panturrilha e uma aljava à suas costas. Acima de cada figura do rei, um deus falcão paira sobre a cabeça do monarca, carregando em suas garras o símbolo *shen*, relativo à eternidade. Os cativos, amarrados, parecem representar genericamente os inimigos asiáticos.

**Observações:** Um dos poucos contextos de apresentação de cativos estrangeiros sem a presença de uma divindade, como Âmon. A disposição da representação em direção à janela, por onde passaria o sol em sua jornada diária pelo eixo central do templo, pode indicar a apresentação dos cativos a Rê, em um contexto ritualístico solar.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 625.

## FICHA 7



**Título:** Ramessés III segura cativos com as duas mãos na janela média do lado interno do Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Disposição de cativos estrangeiros por Ramessés III

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, com maiores dimensões; cativos com aproximadamente metade do tamanho do rei.

**Localização:** Torre central, face oeste (interna) do Grande Portão Leste, meio da torre.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando as figuras principais, há apenas Ramessés III, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III segura em cada mão um grupo de cativos estrangeiros em frente à janela média da estrutura.

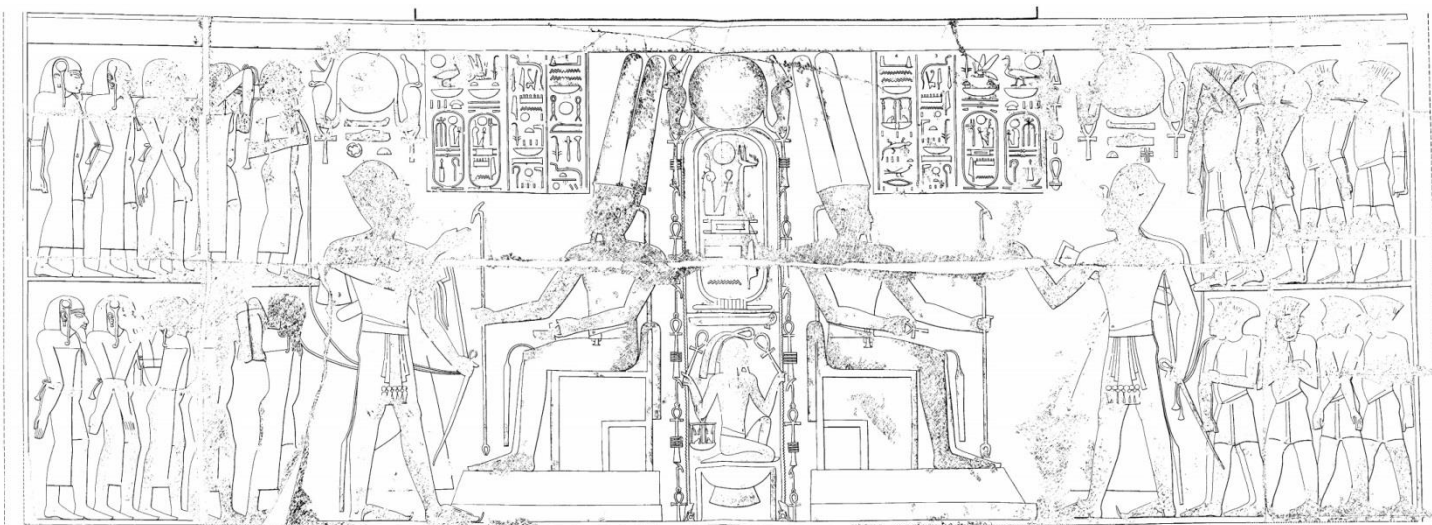
**Gestos:** demonstração individual de domínio sobre os cativos estrangeiros; apresentação de cativos estrangeiros.

**Descrição:** Ramessés III segura em cada mão um grupo de cativos estrangeiros perante a janela média da estrutura do Grande Portão Leste, em um possível gesto de condução dos mesmos. Com mão disposta à frente, que segura dois cativos, o rei também segura um arco, direcionado à janela. Com a outra mão, Ramessés III segura mais dois cativos pelos cabelos. O rei veste ainda uma peruca com *uraeus*, um colar de contas e vestes cerimoniais, com cauda de touro pendendo na altura da panturrilha e uma aljava à suas costas. Acima de cada figura do rei, a divindade abutre Nekhbet paira sobre a cabeça do monarca, carregando em suas garras o símbolo *shen*, relativo à eternidade. Os cativos, amarrados, parecem representar genericamente os inimigos asiáticos.

**Observações:** Um dos poucos contextos de apresentação de cativos estrangeiros sem a presença de uma divindade, como Âmon. A disposição da representação em direção à janela, por onde passaria o sol em sua jornada diária pelo eixo central do templo, pode indicar a apresentação dos cativos a Rê, em um contexto ritualístico solar.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 626.

## FICHA 8



**Título:** Ramessés III apresenta cativos à Âmon-Rê no lintel do portal do lado interno do Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III e Âmon-Rê

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** Ramessés III e Âmon-Rê com as mesmas proporções, embora o deus esteja sentado em um plano elevado.

**Localização:** Torre central, face oeste (interna) do Grande Portão Leste, lintel.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus e seu respectivamente espelhamento.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta cativos líbios (lado esquerdo) e *peleset* (lado direito) à Âmon-Rê.

**Gestos:** gesto de oferecimento dos cativos estrangeiros.

**Descrição:** Ramessés III, vestindo trajes cerimoniais – incluindo a coroa *kheprsh* – e portando arco e aljava, puxa por cordas cativos presos pelos pescoços e pelos braços e os oferece à Âmon-Rê que, sentado em seu trono elevado, segura nas mãos o cetro *was* e o *ankh*. Do lado esquerdo da cena, o rei conduz cativos líbios genericamente representados, enquanto na contraparte direita, cativos *peleset* - quem faziam parte dos *Povos do Mar* -, são conduzidos e oferecidos perante a divindade.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plate 627.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresentando cativos à Âmon-Rê no lintel do portal do lado interno do Grande Portão Leste

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Cena esquerda, próximo a Âmon-Rê:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus, Governante da Eneáde: “Eu dei a ti eternidade como Rei das Duas Terras para sempre e sempre” (E).

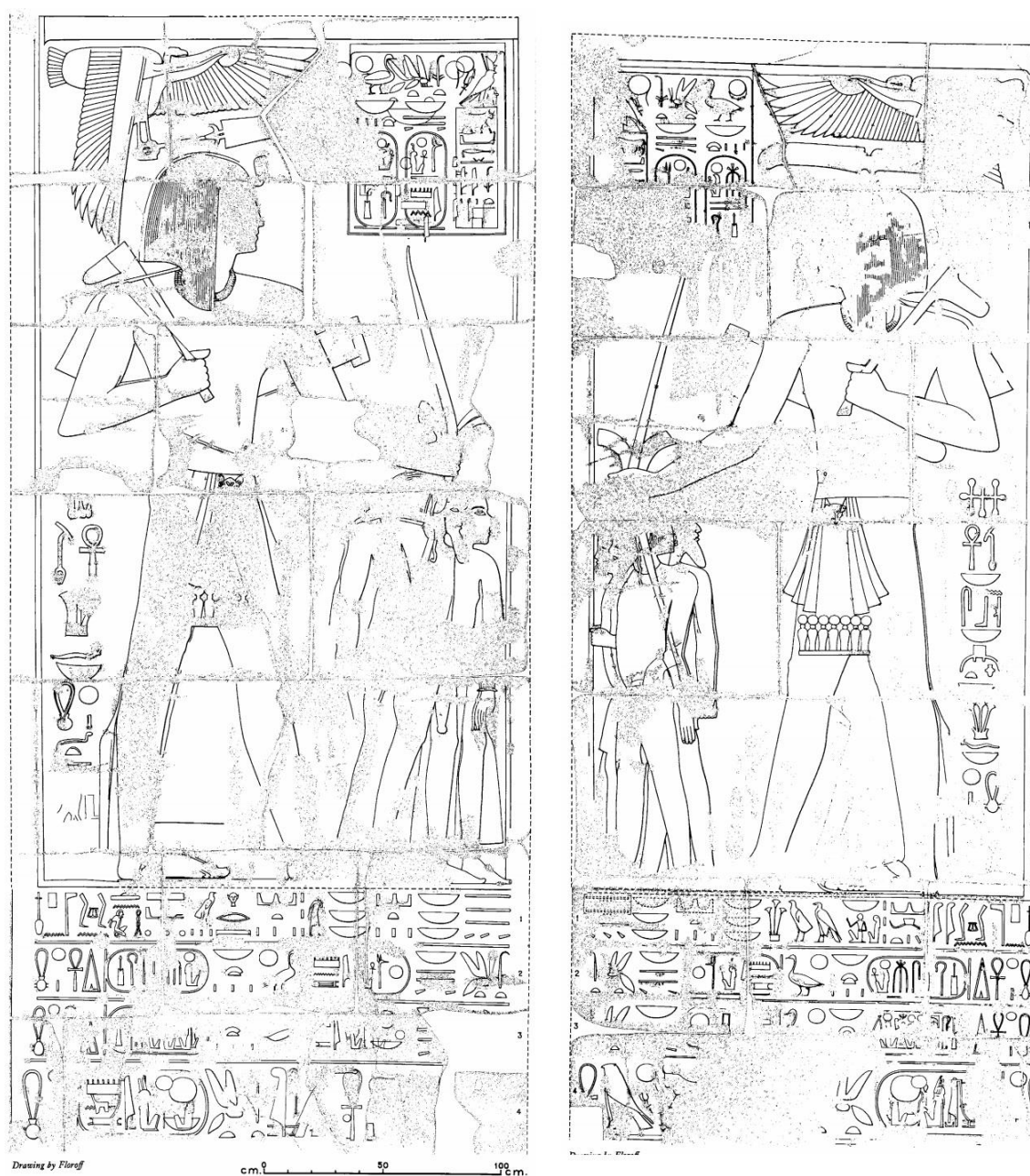
*Cena direita, próximo a Âmon-Rê:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus, Governante da Eneáde: “Eu dei a ti inúmeros jubileus” (E).

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 13.

## FICHA 9



**Título:** Ramessés III dispõe cativos estrangeiros nas laterais do portal do lado interno do Grande Portão Leste

**Grupo Temático:** Disposição de cativos estrangeiros por Ramessés III

**Técnica:**

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário

**Tamanho:** Ramessés III é a figura principal, segurando cativos com quase metade de seu tamanho.

**Localização:** Torre central, face oeste (interna) do Grande Portão Leste, laterais da passagem (esquerda e direita, respectivamente).

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando as figuras principais, há apenas Ramessés III, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III segura um grupo de cativos estrangeiros voltados à passagem.

**Gestos:** demonstração individual de domínio sobre os cativos estrangeiros; apresentação de cativos estrangeiros.

**Descrição:** Ramessés III, vestindo trajes cerimoniais – com peruca com *uraeus*, colar de contas, manto e saiote com cauda de touro –, segura cativos estrangeiros com uma mão, que também segura um arco, apontado para a passagem. Com uma aljava nas costas, o rei, com sua outra mão, segura e apresenta um machado cerimonial. Acima da cabeça de Ramessés III, a presença da divindade abutre Nekhbet, carregando uma pluma. Devido ao estado de conservação da iconografia, torna-se difícil precisar o grupo étnico a que pertenciam os cativos estrangeiros.

**Observações:** A linha inferior de inscrições originalmente pertencia a Ramessés IV, usurpada por Ramessés VI.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, plates 628 e 629.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III dispondo cativos estrangeiros nas laterais do portal do lado interno do Grande Portão Leste

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); divinização do rei (F);

*Inscrição de Ramessés III (esquerda):*

Todas as planícies, todos os países montanhosos, os chefes dos países estrangeiros e os beduínos estão amarrados sob os pés desse bom deus (A) (F), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés-Hekon, vida dada como Rê.

*Inscrição de Ramessés IV (esquerda, abaixo):*

Senhor do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Setepenamon; Filho de Rê, Senhor das Coroas; Ramessés-Meriamon, vida dada como Rê.

Vivo Rê-Horakhty: Touro Poderoso, Vivendo na Verdade; Rei do Alto e do Baixo Egito: Usimare-Setepenamon, como Rê.

*Inscrição de Ramessés III (direita):*

Todas as planícies, todos os países montanhosos, as fronteiras das regiões *nbwt* e o Pedjtyu-Shu estão sob os pés do bom deus (A) (F), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras/. Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés-Hekon, vida dada como Rê.

*Inscrição de Ramessés IV (direita, abaixo):*

Senhor do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Setepenamon; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés-Meriamon-Hekamare, vida dada como Rê.

Vivo Rê-Horakhty: Touro Poderoso,...; Rei do Alto e do Baixo Egito: Hekamare-Setepenamon, como Rê.

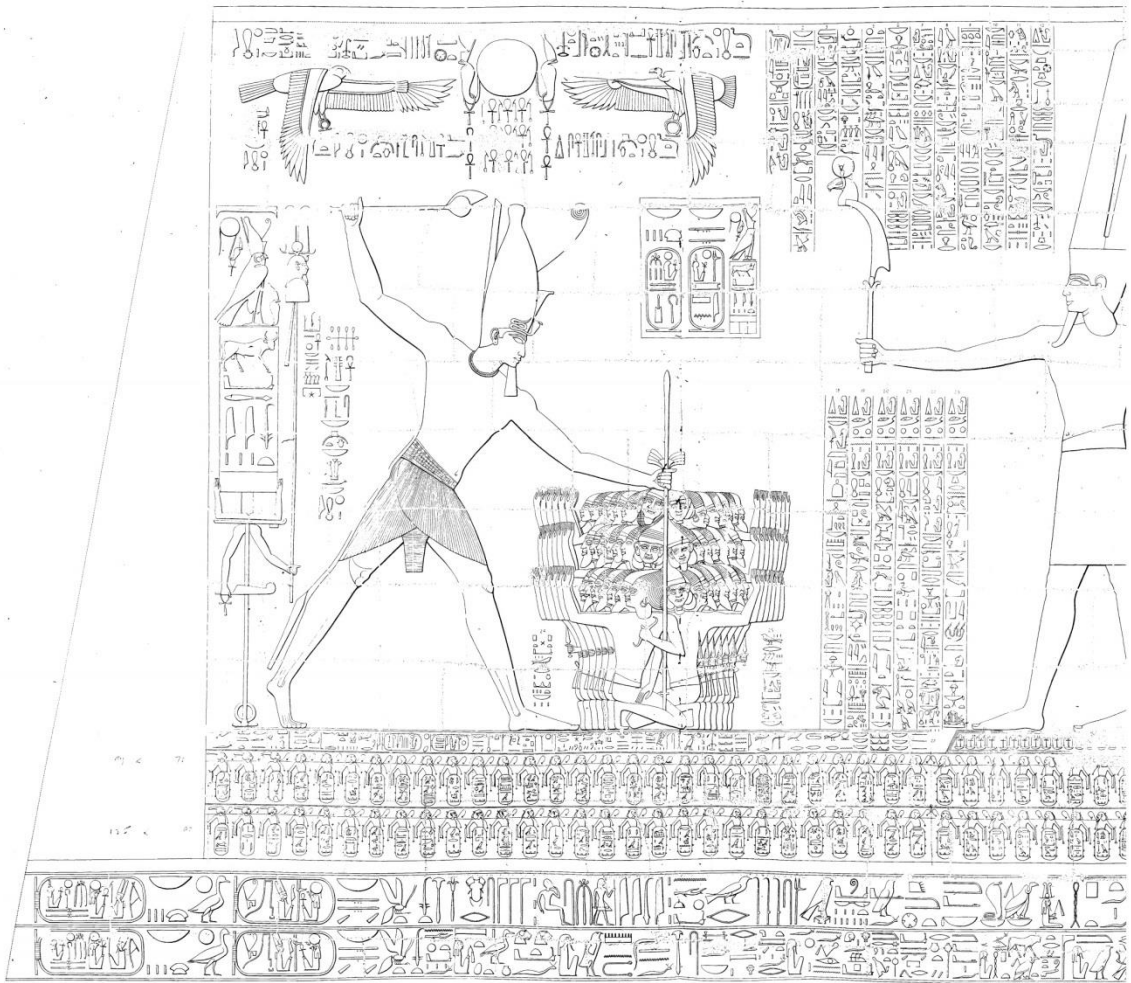
**Referências:**

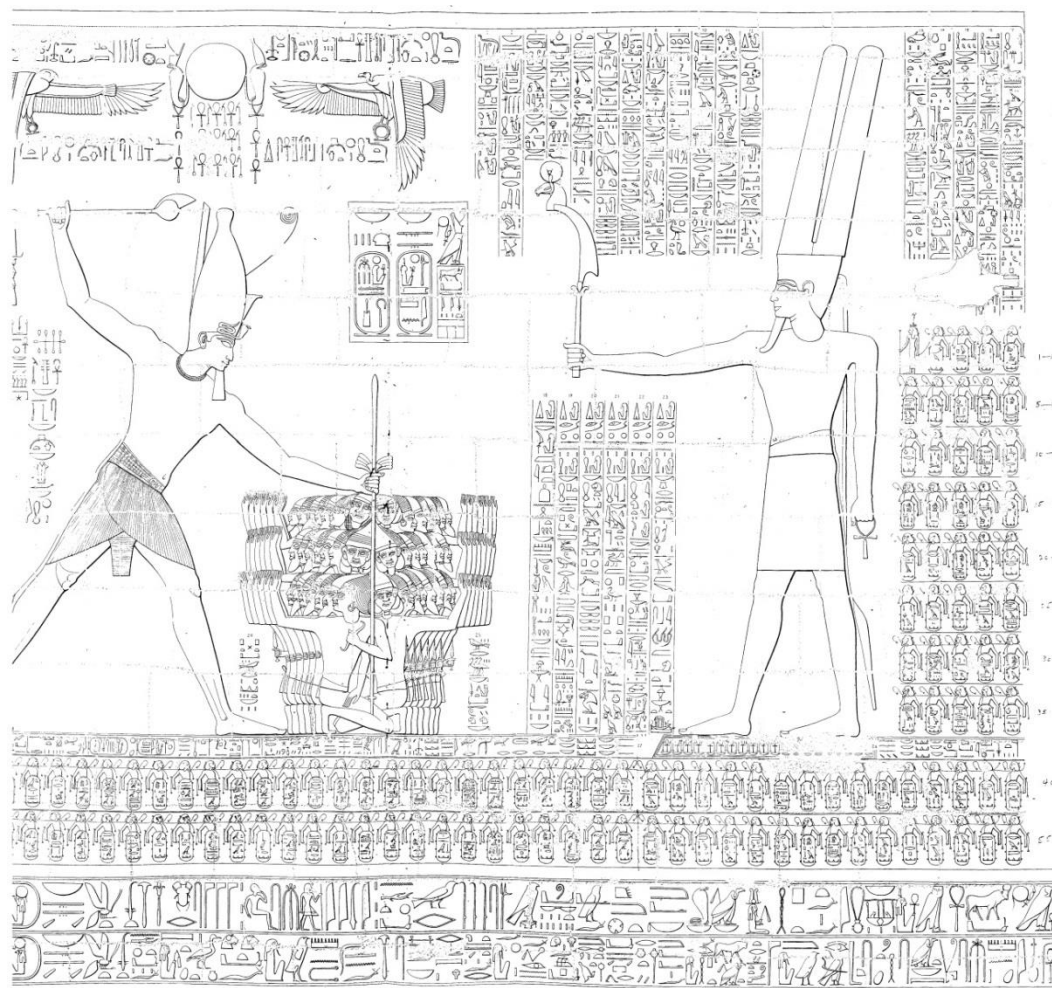
THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume VIII: The Eastern High Gate with translations of texts.* Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1970, p. 13.



**PAREDES EXTERNAS DO TEMPLO**

FICHA 10





**Título:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros perante Âmon-Rê

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III (esquerda) e Âmon-Rê (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário, uma vez que a forma da representação não sugere outra, mas se resolve em si.

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Âmon-Rê), comparadas aos cativos em tamanho diminuto.

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, motivo principal da face sul.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando o par rei-deus, evoca-se a simbologia do número 2, que para Wilkinson (WILKINSON, 1999, p. 129) significa dualidade e unidade; considerando os estrangeiros, temos o que era conhecido enquanto “nove arcos” – termo que simbolizava a totalidade de todos os inimigos estrangeiros -, embora estejam simbolizados em duas fileiras de 14, divididas em sete pelo bastão que o rei segura, representando pluralidade, e uma fileira, a última, que possui 15 indivíduos, com o lado direito com um estrangeiro a mais.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei performatiza, de acordo com ação de manutenção da ordem (WILKINSON, 1999, p. 176-177), o massacre dos inimigos externos do Egito, representados etnicamente distintos, presos por um bastão que o monarca segura com sua mão esquerda, enquanto Âmon-Rê, que também segura um *ankh*, oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça; Âmon-Rê observa e oferece uma lâmina curva ao rei.

**Descrição:** A cena em questão retrata Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros do Egito, representados etnicamente distintos e portando em suas mãos pequenas facas triangulares, perante Âmon-Rê. O rei usa a dupla do Alto e Baixo Egito, uma barba quadrada postiça, um colar e um saiote real *shendjit* com uma cauda de touro amarrada a sua cintura pendente até a altura de sua panturrilha. Em uma das mãos, Ramessés III segura um bastão que parece agregar e prender os estrangeiros, enquanto na outra ergue acima da altura da cabeça uma maça de guerra laminada. Âmon-Rê, posicionado de forma espelhada, veste um saiote também com cauda de touro e segura em uma das mãos o símbolo *ankh*, enquanto na outra mão segura a lâmina curva *kopesch*. Acima da cabeça do rei percebe-se um disco solar, com *uraei* coroadas dos dois lados, do qual pendem vários *ankh*. Dos dois lados do disco solar, encontram-se pássaros divinos: do lado esquerdo, a divindade abutre Nekhbet, segurando com suas garras o *shen*, símbolo da eternidade, enquanto, do lado direito, um deus-falcão, segura o mesmo símbolo.

**Observações:** esta cena da face sul do pilône possui sua contraparte no lado norte da estrutura, embora existam algumas diferenças, como o ato de massacre dos estrangeiros perante o deus Âmon-Rê-Horakhty. Uma das diferenças significativas é a utilização das coroas. Enquanto na cena sul Ramessés III usa a coroa dupla do Alto e Baixo Egito, na cena

norte o rei porta apenas a coroa vermelha do Baixo Egito em uma possível referência a unificação do Egito simbolizada na Paleta de Narmer.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 101.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições associadas ao 1º pilône – face sul

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); divinização do rei (F).

*Inscrições abaixo da divindade abutre, acima do rei:*

Nekhbet, a Branca de Nekhem, amante dos deuses

- Que ela dê vida, estabilidade e domínio, saúde e júbilo, como Rê para sempre.

*Inscrições abaixo da divindade falcão, acima do rei:*

O Behdetite, grande deus, com plumagem manchada, senhor dos céus:

- Que ele dê valor contra o Sul e vitória sobre os países de planícies e montanhas, presos em suas mãos, como Rê.

- Que ele dê vida, estabilidade, e domínio, saúde e júbilo, como Rê para sempre.

- Que ele dê toda vida, estabilidade e domínio, como Rê.

*Ka real, atrás do rei:*

Espírito vivo do rei, o Senhor das Duas Terras, presidindo da Casa da Manhã, Falcão-Hórus, Touro Forte, Grande na Realeza.

*Descrição do ato do rei, a esquerda dos cativos:*

Esmagando os chefes de todos os países estrangeiros (A).

*Discurso dos cativos, a direita dos cativos:*

“Quão gigante é seu poder, Ó Rei Vitorioso, quão grande é sua força (D)”.

*Palavras faladas por Âmon-Rê, acima da divindade:*

“Meu filho do meu corpo, meu amado, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun, rico em anos como Atum (E), braço forte, que sobrepuja seus oponentes (A). Eu mato pra ti cada terra distante que tenha violado sua fronteira (A), em suas mãos. Tu conquistaste cada terra após teu Sul e você as selou após teu Norte. Teu grandioso poder tem cercado todas as terras. O medo de ti fez desmoronar os países estrangeiros (B). Tu és o Hórus, senhor sobre as Duas Terras, Sol dos Arcos. Eu amplifico tuas vitórias. Eu coloco o medo nos corações de todas as terras do Haunebu<sup>3</sup> (B), e o teu ‘corta-gargantas’<sup>4</sup> é poderoso em seus membros. Sua majestade é aquele que irá massacrá-los, tuas mãos irão cortar as cabeças de teus inimigos (A). Eu te coloquei como mestre sobre os chefes (estrangeiros) e os habitantes da areia se curvam perante teu nome, pois teus *uraei* gloriosos prevalecem sobre eles. Com tua maça em tua mão direita e o cetro-*ames* na tua esquerda tu contesta os corações dos desafetos (A). Os chefes vem a ti trazendo seus tributos, cada bom produto de seus países. Eu dou a ti o Egito com boas coisas, e os Arcos como servos de teu palácio. O Sul vem a ti, com medo de ti, e o Norte rastejando devido ao teu poder (B). Eu abri a ti as rotas para Punt, com mirra e incenso para teus *uraei*. Eu te guio, minha força estando em teu corpo, para destruir as terras que a ti molestam (A). Eu dou a ti Montu e Seth para estarem contigo, Khonsu, Hórus e Soped sendo a proteção de teu corpo, cada deus poderoso equipado, em teu séquito, contra as ilhas dos *Fenkhu*<sup>5</sup> que não conheciam o Egito. Eu faço Sua Majestade pisar sobre eles (A), em regozijo, como um chacal ou uma fera, no Delta pantanoso (C). Eu dou a ti as vitórias de Hórus e Seth, a realza deles, seus bens e suas porções”.

*Palavras faladas por Âmon-Rê, em frente à divindade:*

“Eu dou a ti minha espada como um escudo para o teu coração, enquanto eu permaneço como a proteção mágica de seu corpo em cada batalha. Eu faço com que eles vejam Sua Majestade como o céu, quando ele está nublado e grávido de uma tempestade, de modo que sejam removidas até as árvores de suas raízes (C). Eu faço com que eles vejam Sua Majestade como a força de Hórus e Seth, para que os Arcos estejam preparados para ti, através de teu renome

<sup>3</sup> Termo egípcio que faz referência aos povos das ilhas do Mediterrâneo, uma provável referência aos Povos do Mar.

<sup>4</sup> Do inglês “Your ‘cut-throat’”.

<sup>5</sup> Possível termo genérico utilizado para tratar os estrangeiros. Há mais de um século se levanta a possibilidade do termo *fenkhu* estar ligado a estrangeiros do norte, mais especificamente fenícios.

(C). Eu faço com que eles vejam Sua Majestade como um falcão divino, que mergulha no meio de meros pardais, pois ele esmagou milhões e miríades (A) (C). Eu faço com que eles vejam Sua Majestade como minha força, minha espada é tua como reforço para destruí-los (A) (C). Eles estão aterrorizados e intimidados através do medo de ti (B), tua aparência é como Rê diante deles (C). Eu faço com que eles vejam Sua Majestade em vitória como Seth matando a serpente rebelde na proa da Barca Noturna (C)''.

*Abaixo do rei e dos cativos:*

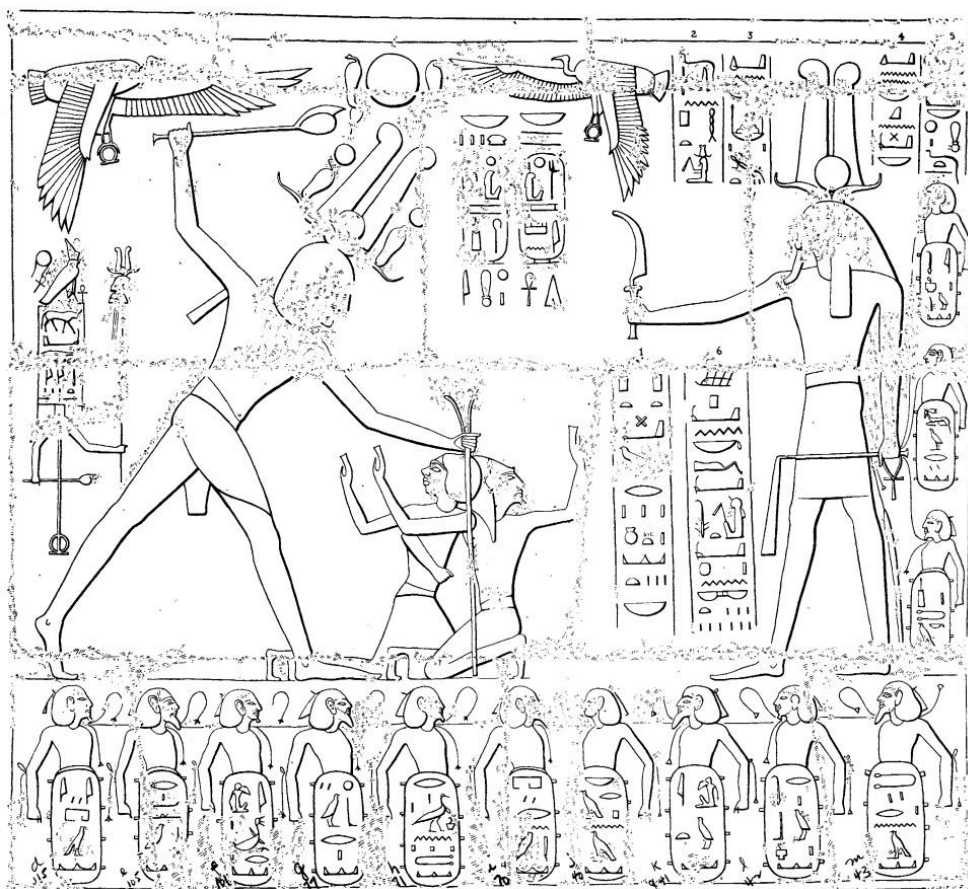
Todas as planícies e os países montanhosos, o Oceano exterior, o Grande Circuito, o Grande Mar Verde, os países estrangeiros meridionais das terras da Núbia, e tão longe quanto as distantes terras pantanosas, aos limites da escuridão envolvente, aos limites dos pilares do céu, estão sob os pés desse bom deus (A) (F), o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III; os chefes dos países estrangeiros sendo mortos em seu nome, e as rebeliões contra ele pertencem a sua espada (A).

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, p. 69.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 71-74.

## FICHA 11



**Título:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros perante Ptah-Tatenen: Bênção de Ptah

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III (esquerda) e Ptah-Tatenen (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Ptah-Tatenen), comparadas aos cativos em tamanho diminuto.

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face sul, motivo acima da *Bênção de Ptah*.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar



**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei promove o massacre dos inimigos externos do Egito, enquanto Ptah-Tatenen oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

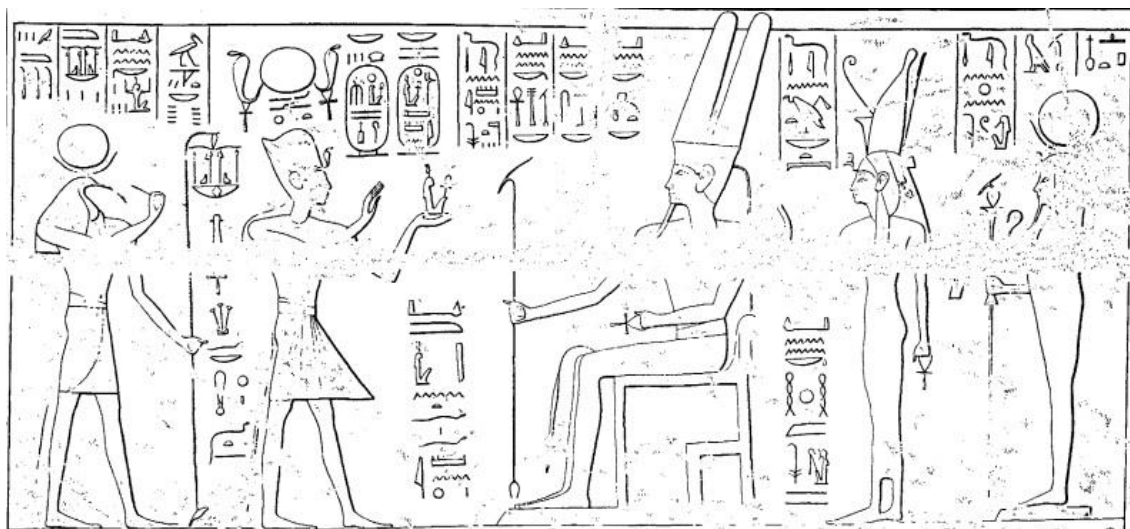
**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça.

**Descrição:** Ramessés III massacra dois cativos estrangeiros representando inimigos do norte e do sul. O rei usa uma coroa de dupla plumagem, com um disco solar, chifres de carneiro e duas *uraei* também com discos solares. Vestindo um saiote triangular, Ramessés III segura os cativos com uma das mãos enquanto prepara a maça de guerra para atingi-los. Do lado oposto, Ptah-Tatenen observa a cena e oferece, com uma das mãos, a espada curva *kopesch*, enquanto segura com a outra um *ankh* e um flagelo. Acima do rei, há três elementos: um par de abutres divinos carregando com as garras o símbolo *shen* de eternidade e um disco solar com duas *uraei*.

**Observações:** Na lateral direita e abaixo da cena há cativos enfileirados, presos pelos braços e unidos pelos pescoços, carregados por Ptah-Tatenen. São cativos representativos de todos os países, os inimigos externos do Egito, do norte e do sul.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 105.

## FICHA 12



**Título:** Ramessés III oferece *Maat* à tríade tebana na estela sul do ano 12

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Thoth, Ramessés III, Âmon-Rê (ocupa a posição central), Mut e Khonsu

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** seis figuras principais (Thoth, Ramessés III e a tríade tebana) com as mesmas dimensões.

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face sul, motivo acima da *Estela do ano 12*.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se também, contando com o rei, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III oferece *Maat* à tríade tebana enquanto Thoth observa e registra a ação.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda, no caso, *Maat*.

**Descrição:** Ramessés III, vestindo trajes ritualísticos e a coroa *kheprsh*, oferece *Maat* na forma de estatueta à tríade tebana – Âmon-Rê (sentado em seu trono elevado), Mut (a consorte divina) e Khonsu (o filho do casal) -, que observa a cena. No canto esquerdo, Thoth observa e registra o ato.

**Observações:** A cena se encontra no topo da estela da face sul do primeiro pilone, dedicada a narrar eventos do ano 12.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 107.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III oferece *Maat* à tríade tebana na estela sul do ano 12

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Diante do rei:*

Fazendo apresentação de *Maat* a seu pai, Âmon-Rê.

*Diante de Mut:*

Palavras faladas por Mut, Senhora dos Céus: “Eu dou a ti eternidade como Rei das Duas Terras (E)”.

*Acima de Thoth:*

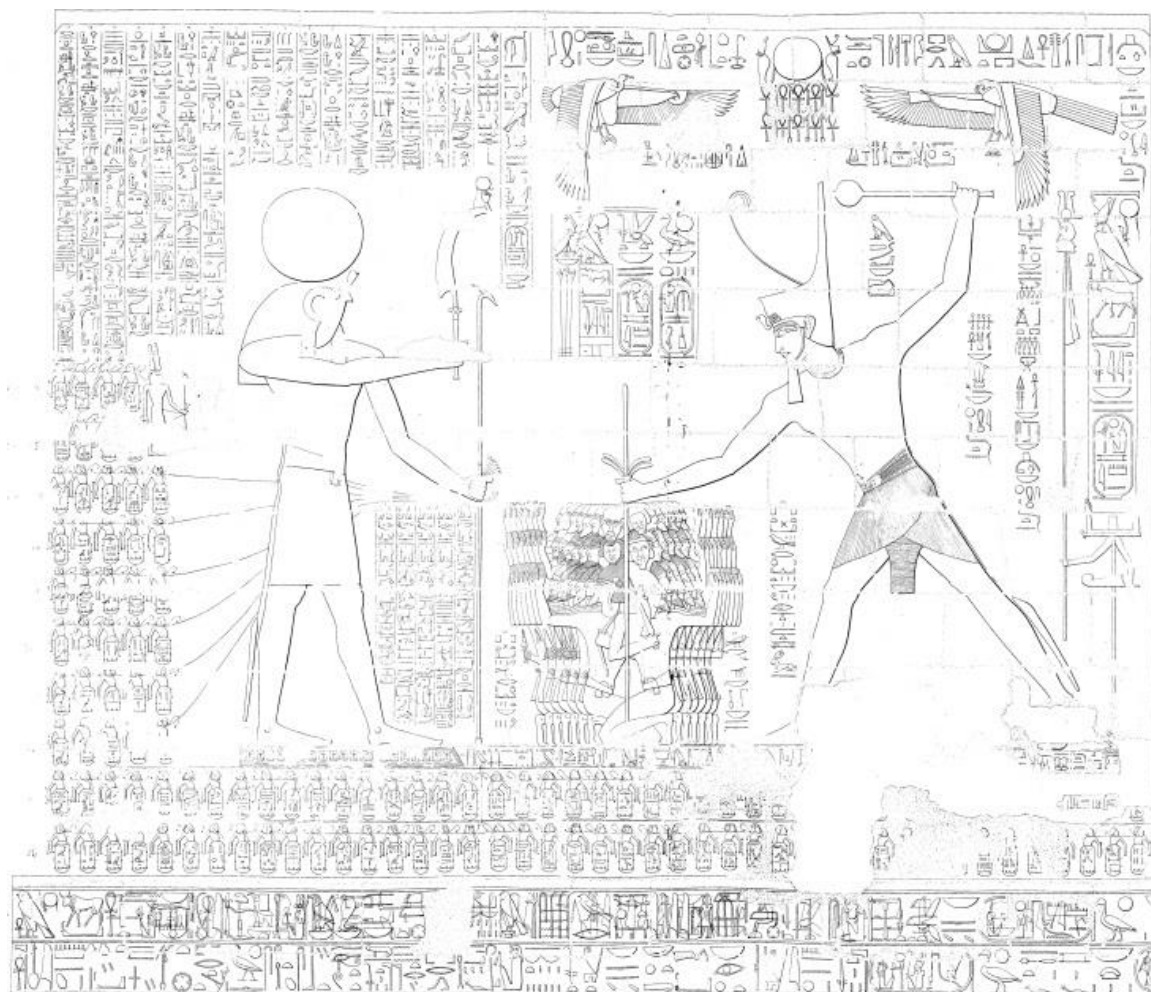
Thoth, Senhor de Hermópolis: “Eu garanti a ti milhões de jubileus e miríades de anos (E)”.

**Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, p. 129-130.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 55-56.

## FICHA 13



**Título:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros perante Âmon-Rê-Horakhty

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Âmon-Rê-Horakhty (esquerda) e Ramessés III (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário, uma vez que a forma da representação não sugere outra, mas se resolve em si.

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Âmon-Rê-Horakhty), comparadas aos cativos em tamanho diminuto.

**Localização:** Externa do 1º pilône do templo, motivo principal da face norte.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando o par rei-deus, evoca-se a simbologia do número 2, que para Wilkinson (WILKINSON, 1999, p. 129) significa dualidade e unidade; considerando os estrangeiros, temos o que era conhecido enquanto “nove arcos” – termo que simbolizava a totalidade de todos os inimigos estrangeiros -, embora estejam simbolizados em três fileiras de 14, divididas em sete pelo bastão que o rei segura, representando pluralidade.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei performatiza, de acordo com ação de manutenção da ordem (WILKINSON, 1999, p. 176-177), o massacre dos inimigos externos do Egito, representados etnicamente distintos, presos por um bastão que o monarca segura com sua mão direita, enquanto Âmon-Rê-Horakhty, que também segura o cetro *was*, oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça; Âmon-Rê-Horakhty observa e oferece uma lâmina curva ao rei.

**Descrição:** A cena em questão retrata Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros do Egito, representados etnicamente distintos e portando em suas mãos pequenas facas triangulares, perante Âmon-Rê-Horakhty. O rei usa a coroa vermelha do Baixo Egito, uma barba quadrada postiça, um colar e um saiote real *shendjit* com uma cauda de touro amarrada a sua cintura pendente até a altura de sua panturrilha. Em uma das mãos, Ramessés III segura um bastão que parece agregar e prender os estrangeiros, enquanto na outra ergue acima da altura da cabeça uma maça de guerra. Âmon-Rê-Horakhty, posicionado de forma espelhada, veste um saiote também com cauda de touro e segura em uma das mãos o cetro *was* e as extremidades de cordas que amarram cativos estrangeiros representados à esquerda, enquanto na outra mão segura a lâmina curva *kopesch*. Acima da cabeça do rei percebe-se um disco solar, com *uraei* coroadas dos dois lados, do qual pendem vários *ankh*. Dos dois lados do disco solar, encontram-se pássaros divinos: do lado esquerdo, a divindade abutre Nekhbet, segurando com suas garras o *shen*, símbolo da eternidade, enquanto, do lado direito, um deus-falcão, segura o mesmo símbolo.

**Observações:** esta cena da face norte do pilône possui sua contraparte no lado sul da estrutura, embora existam algumas diferenças, como o ato de massacre dos estrangeiros

perante o deus Âmon. Uma das diferenças significativas é a utilização das coroas. Enquanto na cena sul Ramessés III usa a coroa dupla do Alto e Baixo Egito, na cena norte o rei porta apenas a coroa vermelha do Baixo Egito em uma possível referência a unificação do Egito simbolizada na Paleta de Narmer.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 102.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições associadas ao 1º pilône – face norte

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Inscrições abaixo da divindade abutre, acima do rei:*

Nekhbet, a Branca de Nekhem.

- Que ela conceda todo valor e toda vitória, como Rê.
- Que ela conceda jubileus abundantes, como Tatenen<sup>6</sup>.

*Inscrições abaixo da divindade falcão, acima do rei:*

O Behdetite, grande deus de plumagem manchada, que vem do horizonte.

- Que ele dê vida, estabilidade e domínio e saúde e todo o júbilo e todo valor, como Rê, para sempre (E).
- Que ele dê vida, estabilidade e domínio e valor e vitória.

*Ka real, atrás do rei:*

Espírito vivo do rei, o Senhor das Duas Terras, presidindo do Palácio, presidindo da Casa da Manhã;

- (que a ele) seja dada toda a vida, estabilidade e domínio, toda saúde e todo júbilo como Rê para sempre (E).

---

<sup>6</sup> Tatenen, cujo nome significa terra ascendente, é um deus de origem menfita cuja presença se atesta com mais clareza a partir do Médio Império. Ele simbolizava o monte primordial que ascendera das águas caóticas do Nun. Durante o período Ramessida, foi associado à Ptah, em uma fusão Ptah-Tatenen, visto também como o pai do deus da Ógdoad (WILKINSON, 2003, p. 130).

*Descrição do ato do rei, em frente a Ramessés III:*

Esmagando os chefes de todos os países estrangeiros, reduzindo-os a não-existência (A).

*Discurso dos cativos, a direita:*

“Gigante é seu poder, ó bom deus (F) (D), Senhor das Duas Terras.”

*Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, acima da divindade:*

“Meu filho do meu corpo, meu amado, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun, Senhor da Espada em cada país estrangeiro. Os países dos nativos núbios são assassinados sob teus pés (A). Eu faço vir para ti os chefes dos países do sul, seus tributos e suas crianças sobre suas costas, e cada bom tesouro de seus países; que tu possas dar "respiração"<sup>7</sup> a quem quer que dentre eles tu deseje, e que tu possas matar quem quer que esteja em teu pensamento, como tu desejes (A). Quando eu me viro 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 centenas de milhares dos seus desafetos, e que tu possas desmoralizar os habitantes da areia<sup>8</sup> através de tua valente espada (A). Eu faço vir a ti os países que não conhecem o Egito, trazendo suas trouxas, cheias de ouro, prata, lápis lazuli genuíno, e cada pedra preciosa nobre da mão de deus, perante sua justa face. Quando me viro para o leste, então eu faço uma maravilha pra ti, pois eu prendo todos eles para ti unidos em seu domínio (A). Eu reúno para ti cada país estrangeiro de Punt, com seu tributo de goma-resina, mirra nobre, pigmento ocre, e cada erva de doce cheiro ante a ti para teu *uraeus* que está sobre tua cabeça. Quando me viro para o oeste, então eu faço uma maravilha pra ti, pois eu castigo para ti as terras de Tehenu<sup>9</sup>, para que eles venham a ti com humildade, louvando e humilhados de joelhos ante ao teu grito de guerra (A). Quando me viro aos céus, então eu faço uma maravilha pra ti, pois os deuses do horizonte dos céus alegam-se para ti, quando Rê nasce durante o amanhecer, então tu rejuvenesces como a lua, em seu retorno regular. Quando me viro para o baixo, então eu faço uma maravilha para ti, pois eu proclamo tua vitória sobre cada país estrangeiro (A). Os deuses que estão no céu exultam para ti, e o Behdetite faz de seus braços um lugar calmo para ti,

---

<sup>7</sup> Do inglês, *give breath*.

<sup>8</sup> Do inglês, *sand dwellers*.

<sup>9</sup> Correspondente para Líbia.

enquanto o Oceano Exterior e o Grande Circuito estão sob teu controle (A), ó Filho de Rê, Ramessés III”.

*Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, 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 (A). Eu faço a eles verem tua majestade como a força do Nun (C), quando ele irrompe e põe abaixo cidades e vilas em um muro de água. Eu faço a eles verem tua majestade como um crocodilo raivoso (C), cujas patas acertam corpos de acordo com seu desejo. Eu faço a eles verem tua majestade como um leão enfurecido (C), cujas garras e dentes rasgam o peito dos rebanhos selvagens. Eu faço a eles verem tua majestade como um jovem touro (C), consciente de sua força, quando ele está no campo do valor.”

*Palavras abaixo do rei e dos cativos:*

Sumário desses países estrangeiros, tanto ao Sul quanto ao Norte, a quem sua majestade massacrou, fazendo uma grande chacina (A) entre eles, e cujos cativos foram trazidos como prisioneiros para preencher as oficinas de seu pai, Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras, [...], que ele possa concedê-lo um milhão de jubileus para sempre (E), em valor e vitória [...].

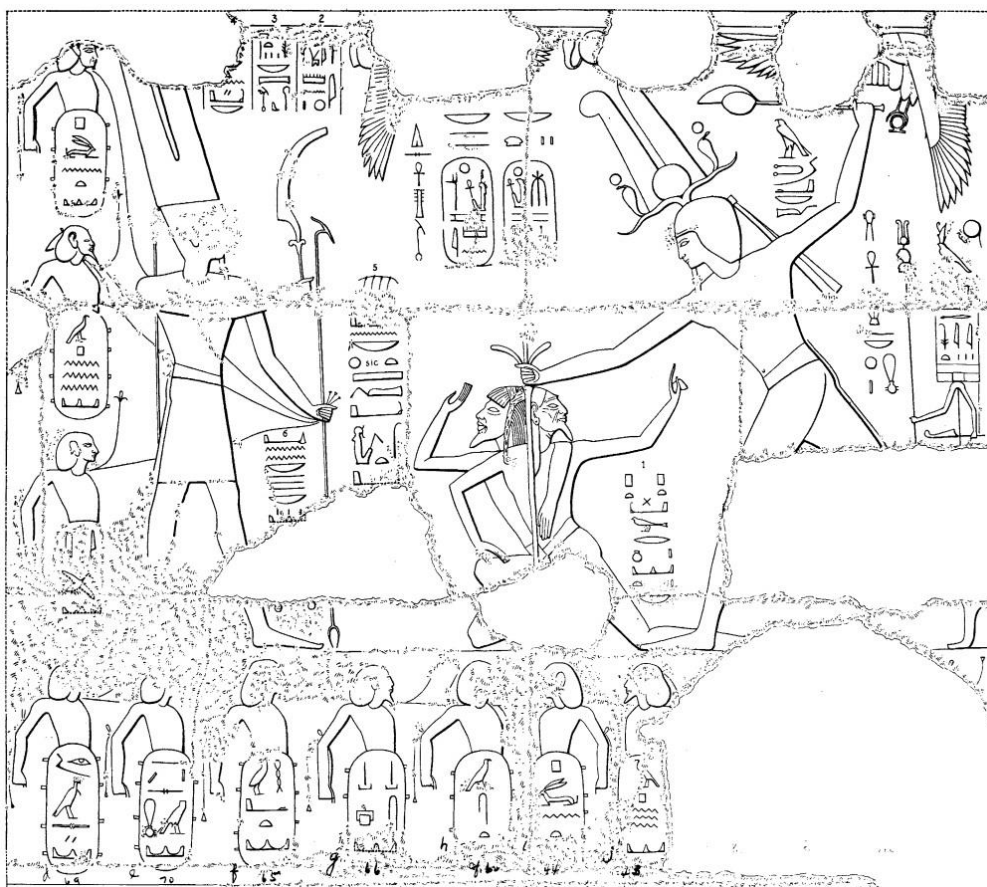
### **Referências:**

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. 111-113.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 74-76.



## FICHA 14



**Título:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros perante Âmon-Rê: poema da guerra líbia do ano 11

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Âmon-Rê (esquerda) e Ramessés III (direita)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** duas figuras grandes (Ramessés III e Âmon-Rê), comparadas aos cativos em tamanho diminuto.

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face norte, motivo acima do *Poema da Guerra Líbia do ano 11*.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei promove o massacre dos inimigos externos do Egito, enquanto Âmon-Rê oferece ao rei uma lâmina curva, a espada *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los com uma maça.

**Descrição:** Ramessés III massacra dois cativos estrangeiros, possivelmente asiáticos. O rei usa uma coroa de dupla plumagem, com um disco solar, chifres de carneiro e duas *uraei* também com discos solares. Vestindo um saiote triangular, Ramessés III segura os cativos com uma das mãos enquanto prepara a maça de guerra para atingi-los. Do lado oposto, Âmon-Rê observa a cena e oferece, com uma das mãos, a espada curva *kopesch*, enquanto segura com a outra um cetro *was*. Âmon-Rê também segura cordas que prendem cativos estrangeiros à esquerda da cena.

**Observações:** Na lateral esquerda e abaixo da cena há cativos enfileirados, presos pelos braços e unidos pelos pescoços, carregados por Âmon-Rê. São cativos representativos de todos os países, os inimigos externos do Egito, do norte e do sul.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 85.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Incrições contextuais: Ramessés III massacra inimigos estrangeiros perante Âmon-Rê: poema da guerra líbia do ano 11

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Ato do rei:*

Esmagando os chefes de todas as terras estrangeiras (A).

*Diante de Âmon:*

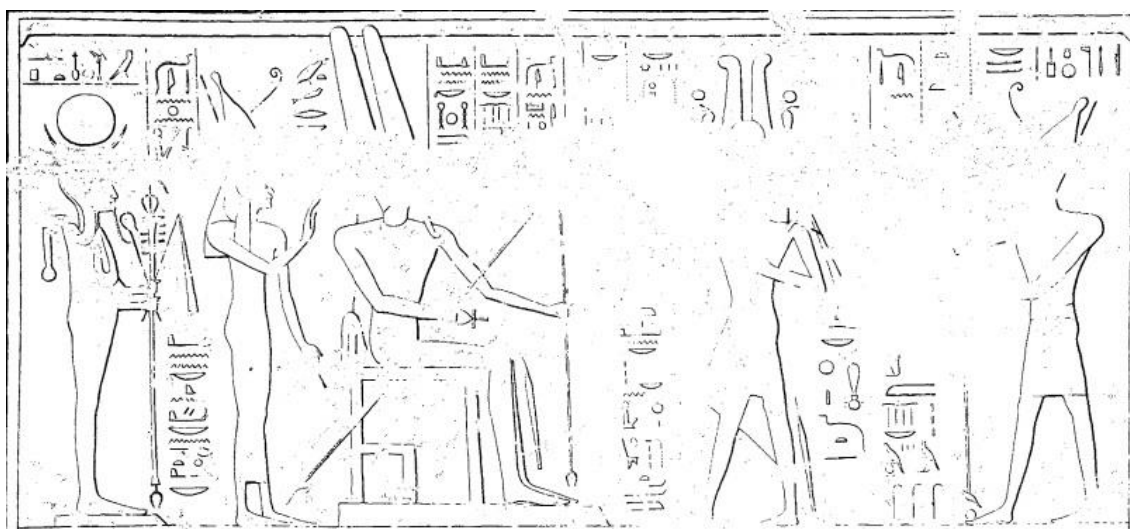
Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus, Governante de Tebas: “Eu dou a ti todo valor, (toda vitória). Pegue para ti a espada, ó rei vitorioso! Eu garanto para ti todas as planícies e países montanhosos sob suas sandálias (A)”.

**Referências:**

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. 88-89.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 52.

## FICHA 15



**Título:** Ramessés III diante da tríade tebana na estela norte do ano 12

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Khonsu, Mut, Âmon-Rê (ocupa posição de destaque), Ramessés III e Atum.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** seis figuras principais (a tríade tebana, Ramessés III e Atum) com as mesmas dimensões.

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face norte, motivo acima da *Estela do ano 12*.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se também, contando com o rei, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III se põe diante à tríade tebana, enquanto Atum observa.

**Gestos:**

**Descrição:** Ramessés III se coloca diante da tríade tebana, possivelmente fazendo uma oferenda. À esquerda, Khonsu, Mut e Âmon-Rê (sentado em seu trono elevado) observam. Atrás do rei o deus Atum está presente e observa o ato.

**Observações:** A cena se encontra no topo da estela da face norte do primeiro pilone, dedicada a narrar eventos do ano 12. Devido ao estado de conservação da mesma, uma descrição mais elaborada, como, por exemplo, sobre o que Ramessés III possivelmente oferta às divindades, torna-se impossível.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, plate 108.

INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III diante da tríade tebana na estela norte do ano 12

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Acima e diante de Atum:*

Palavras faladas por Atum, Senhor das Duas Terras, o heliopolitano, o grande deus: “Eu dou a ti milhões de jubileus e miríades de anos (E)”.

*Fala de Âmon-Rê:*

Palavras faladas por Âmon-Rê: “Eu dou a ti abundantes jubileus; Eu dou a ti eternidade como rei. Recebas para ti os jubileus de Rê e os anos de Atum (E)”.

*Fala de Khonsu:*

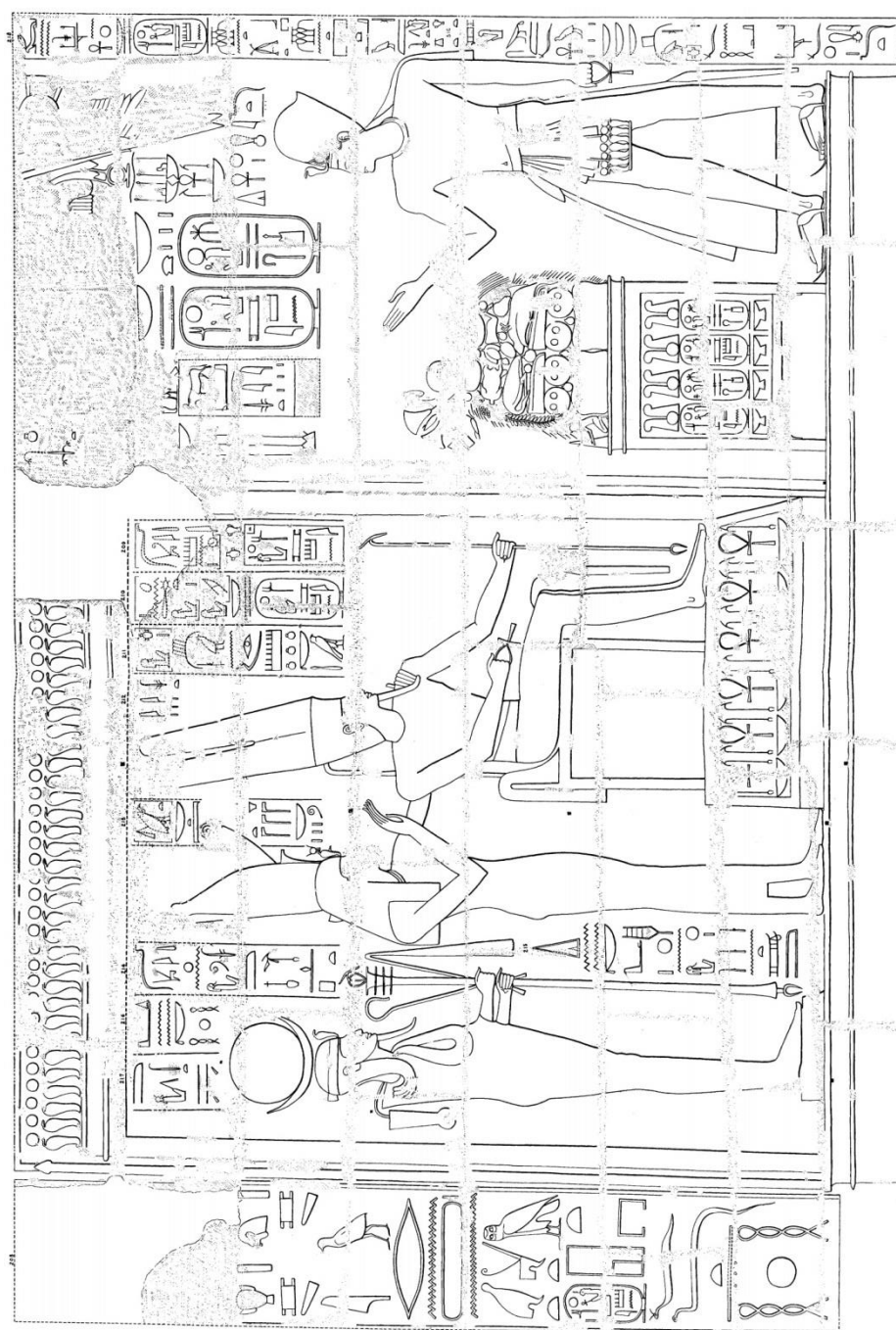
Palavras faladas por Khonsu em Tebas, o bom e gracioso: “Eu dou a ti todo valor e toda a vitória”.

**Referências:**

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. 133.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 58.

## FICHA 16



**Título:** Ramessés III apresenta oferendas à tríade tebana no contexto do Calendário de Festas de Medinet Habu

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III (direita) e tríade tebana (à esquerda, dentro do santuário)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** quatro figuras principais com as mesmas dimensões, embora Âmon-Rê esteja sentado em um trono elevado, denotando uma posição de importância na cena.

**Localização:** Parede externa sul, no contexto do Calendário de Festivais do templo.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se também, contando com o rei, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III realiza oferendas à tríade tebana.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda.

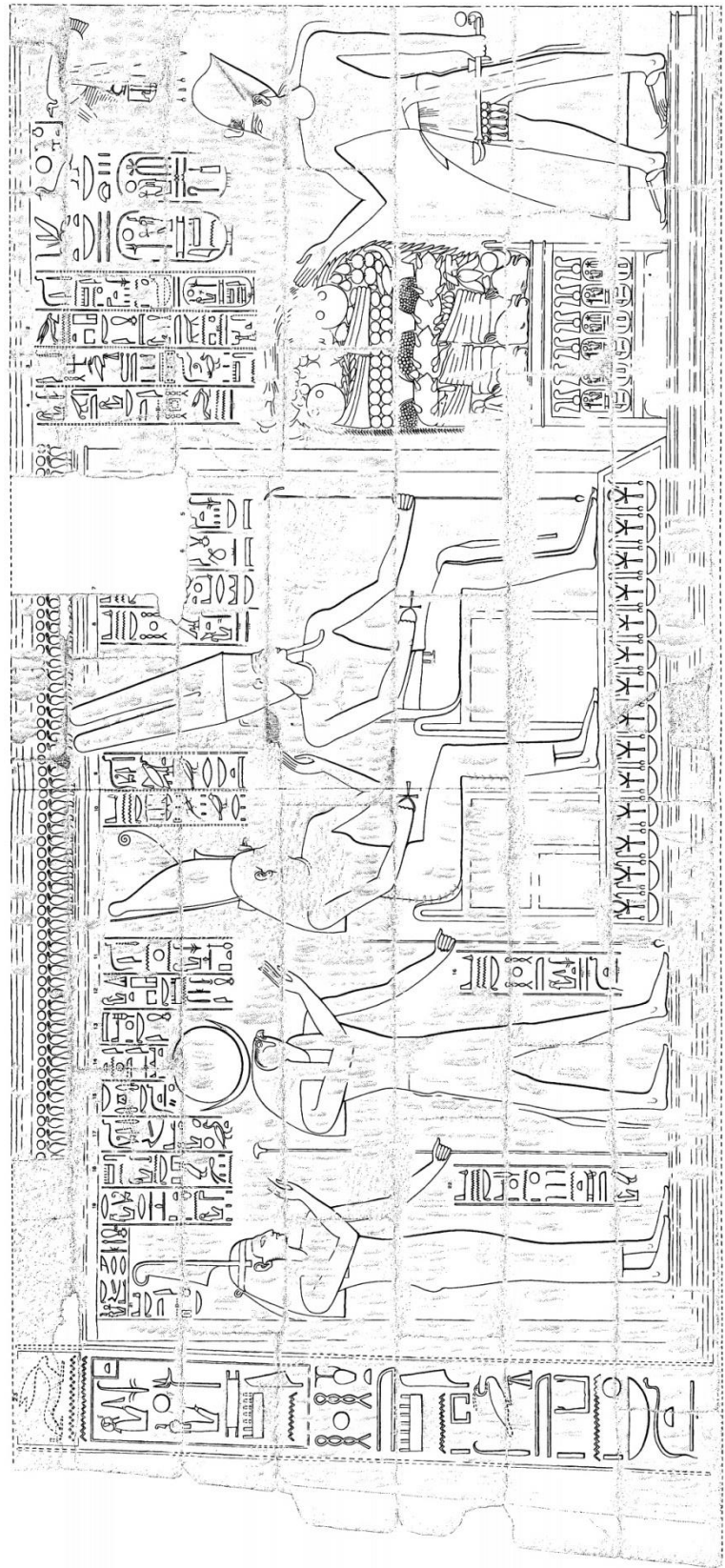
**Descrição:** Ramessés III, vestindo trajes ritualísticos e a coroa *kheprsh*, entrega uma mesa de oferendas à tríade tebana, que observa o rei de dentro de um santuário.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume III: The Calendar, the "Slaughterhouse", and Minor Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1934, plate 144.



FICHA 17



**Título:** Ramessés III apresenta oferendas à tríade tebana e à deusa *Maat* no contexto do Calendário de Festas de Medinet Habu

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III (direita), a tríade tebana (centro) e a deusa *Maat* (esquerda).

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** cinco figuras principais com as mesmas dimensões, embora Âmon-Rê e Mut estejam sentados em tronos elevados, denotando posição de importância na cena.

**Localização:** Parede externa sul, extrema esquerda, no contexto do Calendário de Festivais do templo.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se dentre as divindades, contando com *Maat*, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III realiza oferendas à tríade tebana enquanto segura um incensário.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda.

**Descrição:** Ramessés III, vestindo trajes ritualísticos e a coroa *khepresh*, entrega uma mesa de oferendas à tríade tebana e a *Maat*, que observam o rei de dentro de um santuário. O rei também segura um incensário que será oferecido às divindades.

**Observações:** Khonsu está representado com cabeça de falcão, de forma distinta às demais representações desta divindade no templo de Medinet Habu, onde usualmente é representado de forma totalmente antropomórfica. O posicionamento de Mut, sentada em um trono, assim como Âmon, também não é usual, uma vez que a deusa geralmente é representada em pé ao lado de Âmon, a divindade principal da cena.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume III: The Calendar, the "Slaughterhouse", and Minor Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1934, plate 136.

## INSCRIÇÕES

**Título:** O Calendário de Festivais de Medinet Habu

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*O rei se dirige à tríade tebana e Maat:*

*Primeiro discurso de Âmon:* Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, ao seu próprio filho, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Teu templo deve existir como o céu (E) enquanto Minha Majestade estiver dentro dele, sendo exaltada e inundada com sustento e provisões; eu devo estabelecer a tua [ou a minha própria] imagem nele eternamente, enquanto a terra existir! (E)”.

*Segundo discurso de Âmon – no santuário:* Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Senhor dos Céus: “Teu templo durará assim como o céu durará (E); eu dou a ti valor e vitória contra todos os países estrangeiros; eu dou a ti eternidade como Rei das Duas Terras (E)”.

*Discurso de Mut:* Palavras faladas por Mut, a poderosa, Senhora dos Céus: “Eu dou a ti jubileus em imensa multidão (E)”.

*Discurso de Khonsu:* Palavras faladas por Khonsu, o bom e gracioso: “Eu faço com que teu templo seja duradouro tanto quanto os céus, e tua expectativa de vida seja como a do disco solar (E), todas as terras estrangeiras estando sob tuas sandálias para todo o sempre (A)”.

*Discurso de Maat:* Palavras faladas por Maat, filha de Rê: “Eu estabeleço para ti leis em meu nome, para satisfazer os corações dos deuses, de acordo com o quão tu amas *maat* e faz a apresentação dela diariamente. Eu dou a ti a expectativa de vida de Rê e os anos de Atum (E)”.

*Discurso poético do rei a Âmon:*

Palavras ditas pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, a seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses:

“Contemple, eu conheço a eternidade, ó meu pai augusto, eu não sou ignorante quanto ao eterno (E). Feliz é meu coração, pois eu sei que teu poder é maior que o dos outros deuses, pois tu és o criador de suas imagens e o criador das majestades. Tu fizeste os céus para teu [...], e tuas imagens [? preenchem] os templos com todas as tuas formas. Tu brilhas como Rê ao amanhecer, para fazer [...] e para formar seus corpos. Tu me colocaste sobre o trono, como Senhor das [...], para moldar tua imagem sagrada, para que tu possas renovar tua juventude. Tu fizeste com que eu aparecesse como rei no trono de Hórus, tu proclamaste para mim jubileus como Tatenen (E), para moldar tua imagem divina em Karnak, com teu Conclave de Deuses a teu lado, como no começo. Eu construí para ti meu Templo de Milhões de Anos, nos arredores sagrados de Tebas, Olho-de-Rê; eu formei tua imagem augusta a repousar dentro dele, e o Grande Conclave dos deuses em seus relicários sagrados, em seus santuários. Eu consagrei Ptah-Sokar, e a barca-*Henu* (Sokar) sobre o trenó-*Mefekh*. Quanto a Osíris-*Wennufer*, quando ele chega a seu lugar, eu faço com que ele apareça em meu templo, na indução de Sokar. Eu ricamente preparei suas oblações, seus rituais e seus usos, em acordo com o que ocorre no Festival do Templo de Ptah, para prover a festividade anual. Pois eu sei que tu destes terras para suprir teus pães de oferendas, ó Min-Âmon, em tua bela forma, quando ele aparece em suas devidas datas como tu desejas. Eu coloquei sua imagem em seu cortejo, como o Conclave dos Deuses que são teus. Tu faz com que ele seja (quase ?) divino, para que ele repita jubileus. Eu dedico a ti oferendas sagradas para todos os dias, eu estabeleço os festivais dos céus em suas datas devidas, eu dou atenção a tua imagem ao amanhecer, o Conclave dos Deuses em teu templo estando em festividade diariamente. Eu tornei festivas tuas oferendas regulares com pão e cerveja, touros e caças desérticas são massacrados em teu matadouro. Eu provejo os altares na presença do Conclave dos Deuses. Eu aumentei as oferendas sagradas em todos os aspectos, e os requerimentos do Conclave dos Deuses, tanto quanto eles forem: vinho e fruta, incenso puro em tua presença. Eu preparo para ti tuas mesas de oferendas em ouro e prata, para apresentar libações do lago que cavei; com profetas; os seletos dos pais dos deuses, para que eles façam oferendas a teu espírito e tu estejas satisfeito com eles. Eu fiz para ti um Pátio de Festivais em meu templo, para ser teu pátio festivo, para que tu possas aparecer nele, em todos os teus festivais. Eu celebro para ti as observâncias do Festival de Opet e também o Festival do Vale, sem qualquer omissão; todos os teus festivais que ocorrem no curso de um ano, em Karnak, que são como Rê decide. Eu os estabeleci em meu templo, para o futuro em perpetuidade (E), para fazer com que sua imagem

apareça neles, em meu nobre templo. O Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, está na barca, segundo seu pai; quando ele aparece em meu templo, ele está atrás de ti.

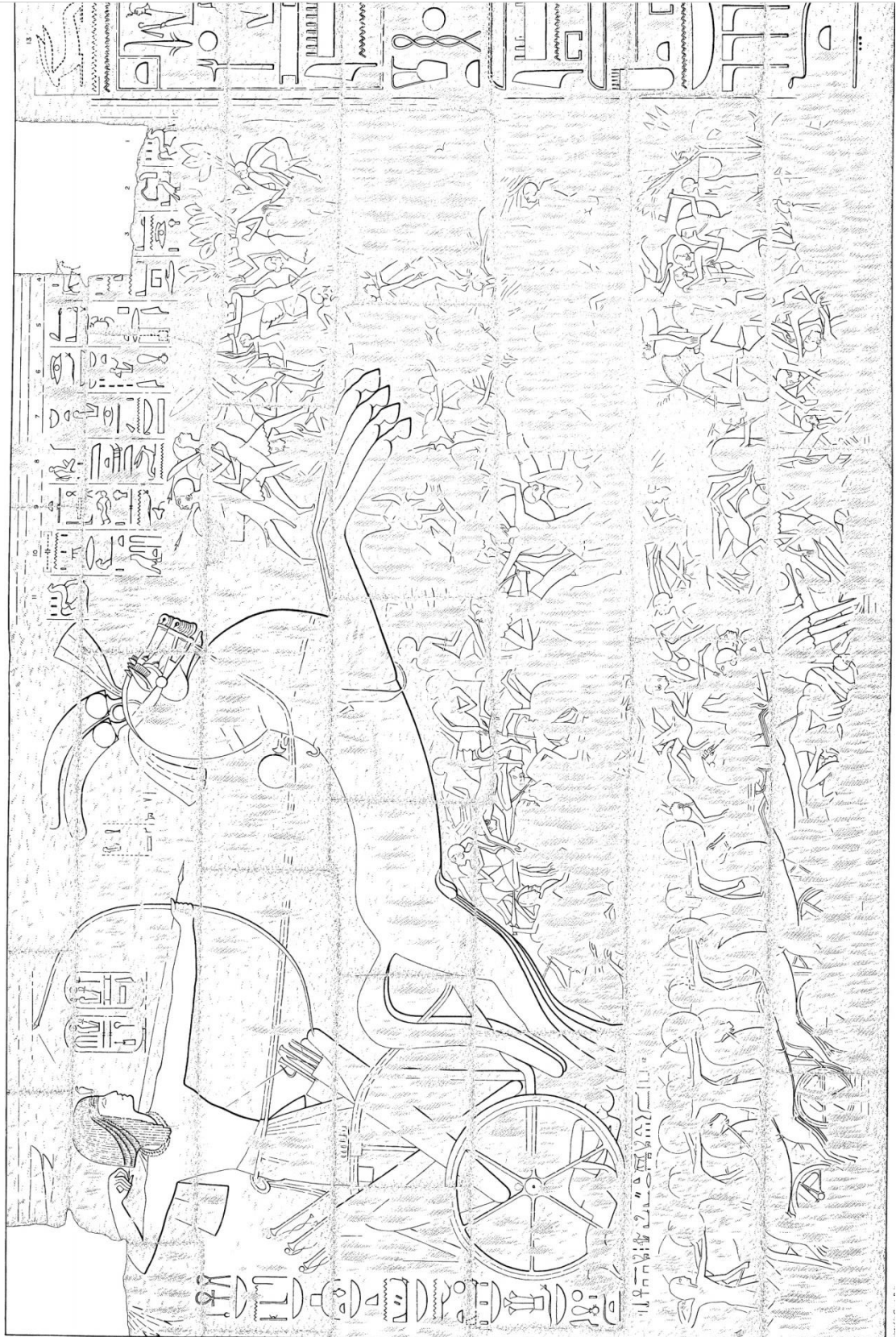
Fui eu quem abriu o caminho para o Senhor dos Deuses, Âmon-Rê, em seu festival de milhões de anos, pois eu sou o líder do festival, de mãos puras, ofertando grandes oblações diante de meu progenitor (F). Eu coloquei meu templo sob tua autoridade, meu augusto pai. Eu dispus seus bens por meio da escrita, presos em suas mãos. Eu fiz para ti um testamento, considerando toda a minha propriedade, para que ela esteja eternamente estabelecida em teu nome. Eu administro para ti as Duas Terras como toda a minha parte, de acordo com o que tu designaste para mim, desde que eu nasci. Eu construí fortificações em teu nome, na terra do Nilo, Núbia e também Ásia; eu os cobrei por seus ganhos anuais, toda cidade em seu nome, juntas trazendo seus tributos para apresentá-los a teu espírito, ó Senhor das Duas Terras, Âmon, nos céus, na terra, no abismo e no mundo inferior. Eu faço com que saibas o que realizei para ti, ó meu augusto pai! Âmon-Rê, que está satisfeito com o que é certo. Eu fiz isto por meio de meu poder, sendo o que minha vontade ocasionou, mesmo em meus saques da terra da Núbia e da terra de Djahy. Nenhuma outra propriedade foi dedicada a qualquer outro deus; eu os dediquei a teu espírito, para que possas ficar satisfeito com eles. Tu és meu pai divino, herdeiro da eternidade, consumindo o eterno (E) (F), como Senhor dos Deuses. Mantenha meu templo em tua mente para sempre, permita que ele subsista como Tebas, como teu templo regular. Eu coloquei tua imagem nele, para que ela possa ser divina, tu sendo aquele que deve adornar suas paredes para o futuro, eternamente (E). Traga teu sustento para dentro dele e tua comida para teu santuário, tua alma e tua verdadeira casa estão nele. Muitos são seus servidores (filhos) que deverão ser teus sacerdotes e pais dos deuses, para invocar a ti para teus repastos e para adorar teu espírito, enquanto outros fazem seus serviços em todas as funções, para suprir tuas oferendas regulares diárias. Eu reuni para ti rebanhos de gado pequeno, terra cultivada, terra de jardim, terra arável, terras alagadas e pastos, abatendo as aves que desceram do céu, para tornar festivas tuas oblações com todos os tipos de comida. Eu preenchi teus armazéns com o saque da minha espada, teu celeiro transborda com grãos, e teus tesouros estão explodindo com ouro e prata, pois os bens de todas as terras fluem para ele. Meu templo é um santuário nobre para ti, Tua Majestade estando dentro dele, consumindo o eterno. Eu fiz estas coisas para meu pai, Âmon-Rê, pois eu sei que ele é divino além de qualquer outro deus. Eu estou ciente que seu esplendor é mais poderoso que os dos outros deuses. Eu designei tudo para meu pai Âmon-Rê, para que ele se beneficie disso em anos

posteriores, e que ele possa dar deles para minha imagem, minha estátua, enquanto eu descanso ao lado dele, participando das oferendas. Dê atenção à minha propriedade que eu dei a ti e afaste quem quer que tente interferir com ela. Tu és quem deve responder para eles que nada disso deve passar para outras mãos. A teu templo eles pertencem, uma oferenda pura para teu espírito e para teu Conclave de Deuses, ó Senhor dos Deuses, Âmon, Kamephis, Senhor de Karnak! Que possas fazer o que Minha Majestade deseja na manutenção do meu templo, para que ele possa durar, como os céus duram (E), Sua Majestade estando nele como o deus do horizonte. Quão alegre é meu templo se tu repousares nele eternamente, então ele deve existir para sempre! (E)''.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 90-94.

FICHA 18



**Título:** Ramessés III dispara setas durante batalha contra núbios

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Externa da parede oeste, extrema direita.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III, do alto de sua carruagem, dispara setas contra um desorganizado grupo de inimigos núbios.

**Gestos:** Gestual de dominância e supremacia.

**Descrição:** Ramessés III, em pé em sua carruagem de guerra, puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, dispara setas contra inimigos núbios. Ramessés III usa uma peruca com *uraeus*, um colar de contas e um saiote. Na carruagem, estão dispostas aljavas com flechas e as cordas do cabresto estão amarradas na altura da cintura do rei, sem que o mesmo efetivamente as segure com as mãos. O registro superior da cena mostra, à direita, guerreiros núbios portando escudos e espadas fugindo das flechas do faraó. O registro médio e inferior demonstra o choque entre os exércitos, embora o egípcio demonstre um senso de organização tático em detrimento da postura caótica dos combatentes núbios, que parecem notadamente sobrepujados. O canto esquerdo do registro inferior apresenta, ainda, uma cena de uma guarnição especial egípcia montada em carruagens, com arqueiros disparando setas no meio da batalha.

**Observações:** Embora a conservação da cena não seja ideal para nos permitir a análise de todos os elementos da mesma, no canto inferior direito podemos observar a presença de um



mercenário dos *Povos do Mar*, possivelmente do grupo dos *peleset*, distintos por seu adereço da cabeça, lutando pelo exército egípcio, com um escudo em suas mãos e uma faca triangular.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 09.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III dispara setas durante batalha contra núbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Diante do conflito:*

Viva o bom deus (F), valente ao cavalgar, [...] guerreiro [...] belo no campo do valor, quando seu ataque é bem sucedido. Ele olha para as tropas de arqueiros como mulheres, tornando a terra de Kush em algo que nunca teria existido, nadando em seu próprio sangue em frente a seus cavalos (A).

*Linha dedicatória no canto da cena:*

“A casa do rei Usimare-Meriamun, que é possuída pela eternidade na Casa de Âmon, deve ser um palácio do Senhor dos Deuses para sempre (E)”.

*Atrás do rei:*

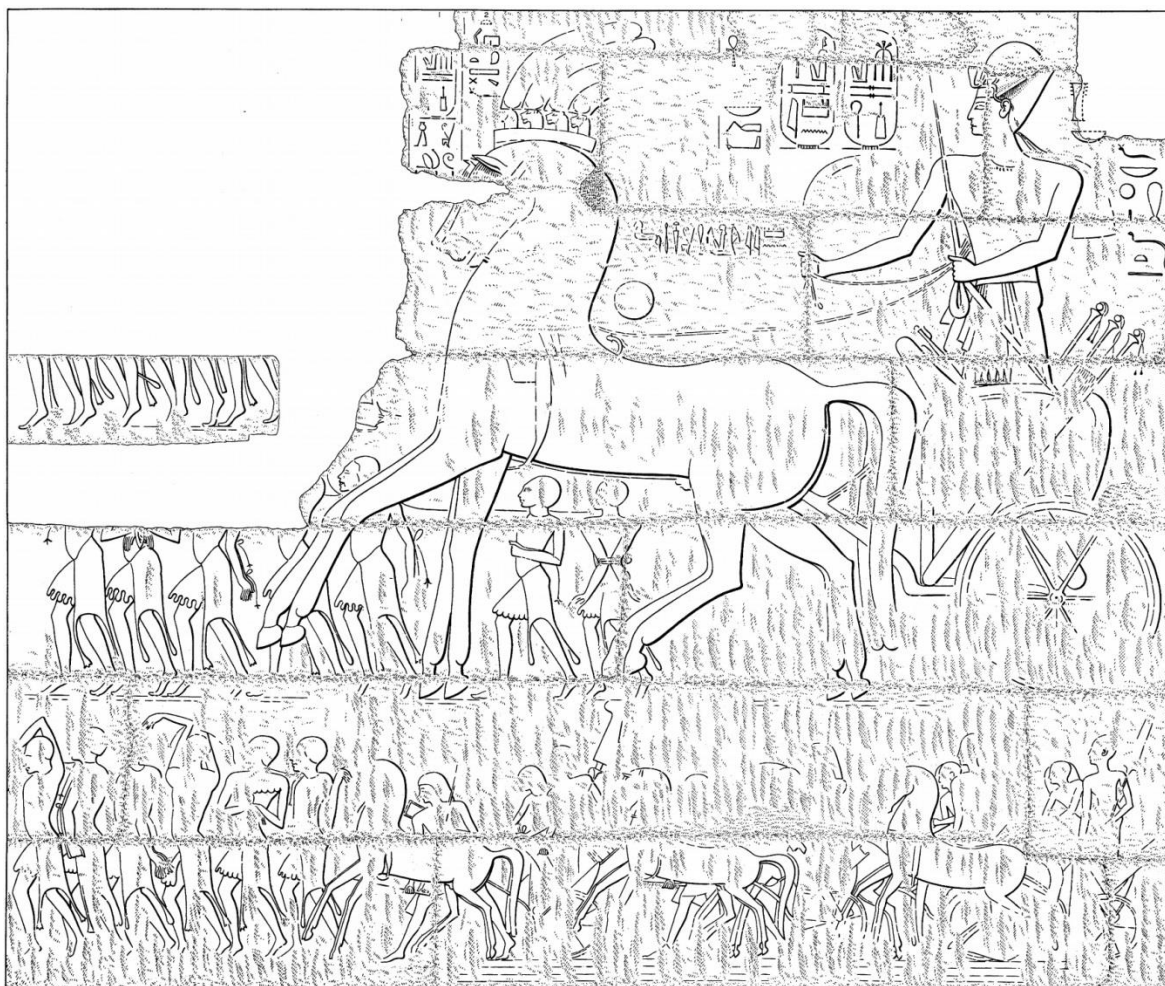
Toda proteção, vida, e satisfação, toda saúde, toda alegria, todo valor e toda vitória estão atrás dele, como Rê para sempre (E).

**Referências:**

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. 1-2.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 9.

## FICHA 19



**Título:** Ramessés III retorna em triunfo da campanha núbia

**Grupo Temático:** Retorno triunfal de Ramessés III; condução de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Externa da parede oeste, à esquerda da prancha descrita na ficha 18.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III contempla a condução dos cativos núbios enquanto guia sua carruagem.

**Gestos:** observação e condução de cativos.

**Descrição:** Ramessés III em pé em sua carruagem de guerra, puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, observa os cativos núbios capturados e os conduz em triunfo. Ramessés III usa coroa cerimonial *kheprsh*, um colar de contas e um saiote, segurando em suas mãos as cordas do cabresto dos cavalos e seu arco. Na carruagem, estão dispostas aljavas com flechas. O registro superior está muito danificado para ser descrito. O registro médio apresenta uma fileira de cativos amarrados pelos braços e pelos pescoços, conduzidos pelo próprio rei. O registro inferior demonstra soldados egípcios, a pé e em carruagens, direcionando os cativos núbios.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 10.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III retorna em triunfo da campanha núbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Diante do rei:*

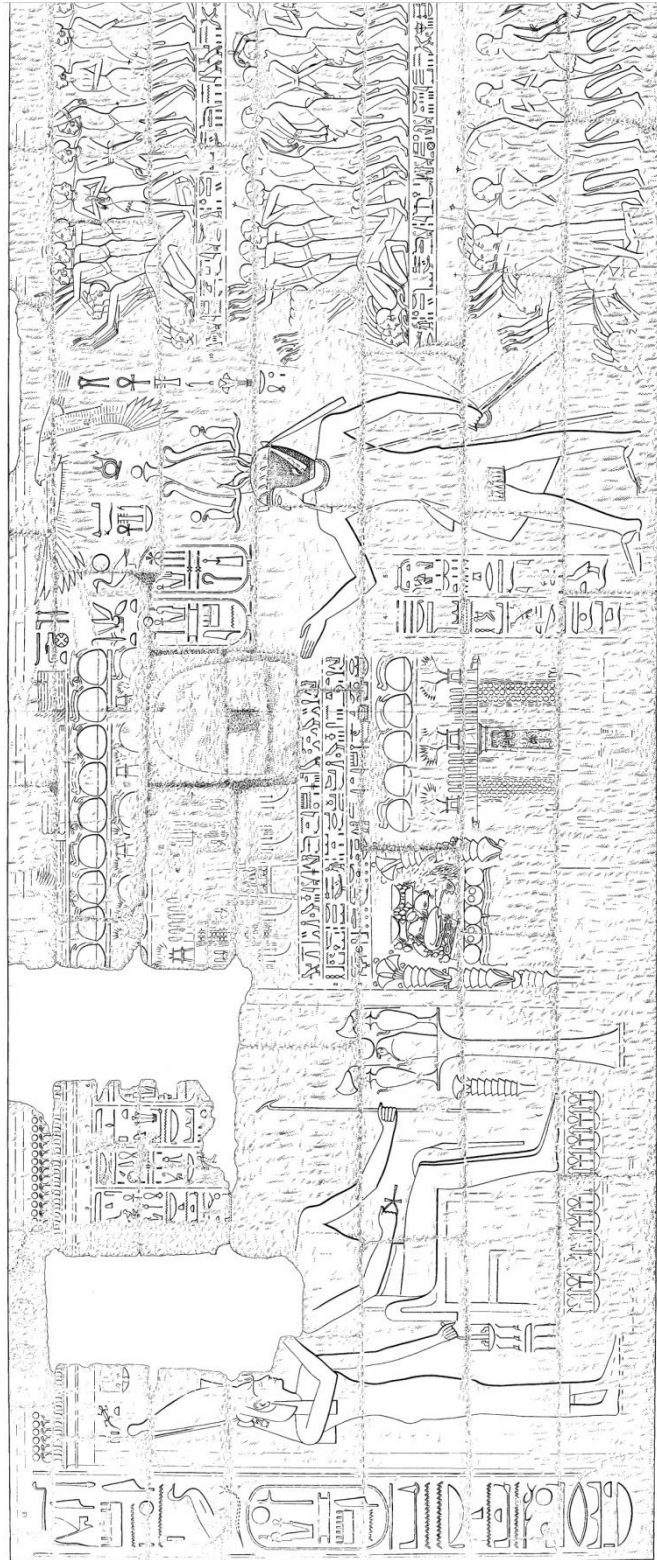
[...] Ramessés III, que aniquila aqueles que violam suas fronteiras (A).

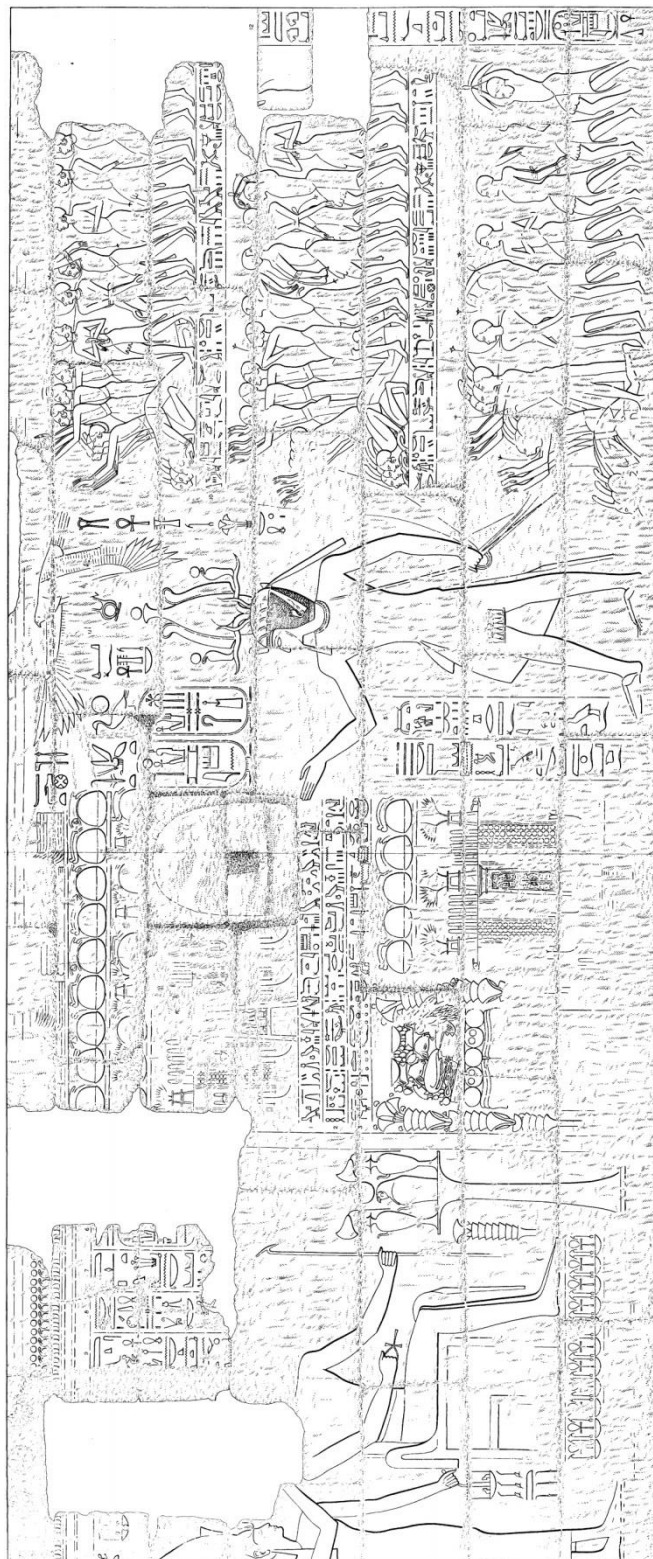
**Referências:**

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. 2.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 9.

FICHA 20





**Título:** Ramessés III apresenta cativos núbios e espólio de guerra à Âmon e Mut

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades; apresentação de espólios a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

### **Figuras Principais:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos núbios.

**Localização:** Externa da parede oeste, à esquerda da prancha descrita na ficha 19.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número dois, considerando o par divino Mut-Âmon, simbolizando complementaridade e unidade; simbologia do número um, considerando a figura do rei, que sozinho carrega e apresenta três fileiras de cativos.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta três fileiras de cativos à Âmon e Mut.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda, no caso cativos núbios e o espólio de guerra.

**Descrição:** Ramessés III conduz três fileiras de cativos núbios – presos pelos braços e pescoços, com os primeiros de cada fileira suplicando pela vida às divindades - à presença de Âmon-Rê e sua consorte, Mut. Além dos cativos, o rei - vestindo uma coroa *atef* com dupla *uraei* e chifres de carneiros - apresenta às divindades o espólio de guerra coletado na investida núbia, posicionado à frente do rei e dos deuses. Em um santuário, Âmon-Rê e Mut observam e recebem as oferendas.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 11.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos núbios e espólio de guerra à Âmon e Mut

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Ato de apresentação – diante do rei:*

Apresentação de tributos pelo próprio rei, a seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses, depois que Sua Majestade retornou, quando ele triumfou sobre os países estrangeiros da desprezada Kush, os chefes dos países sendo enclausurados em suas mãos (A), e seu tributo estando diante de Sua Majestade, consistindo em ouro, lápis-lazúli, turquesa e cada pedra preciosa nobre. Foi a força de seu pai Âmon que decretou para ele valor e vitória sobre cada país estrangeiro, as terras de Kush sendo amarradas e mortas em suas mãos (A), e os asiáticos e os Nove Arcos, estando com medo dele (B).

*Fileira inferior de cativos:*

Os chefes da desprezada Kush dizem: “Viva a ti, ó Rei do Egito, Sol dos Nove Arcos! Garanta-nos a respiração que doas, que possamos trabalhar para suas uraei gêmeas! (D)”.

*Fileira superior de cativos:*

Fazendo louvor a Âmon, pagando homenagens a seu *ka*, pelos chefes da desprezada Kush. Eles dizem: “Garanta-nos a respiração que doas, veja, nós estamos sob suas sandálias! (D)”.

*Texto retórico, margem direita:*

Vida longa ao bom deus conquistador de Kush (F); foi o poder de seu pai Âmon que garantiu valor e vitória a ele – Rei do Alto e Baixo Egito, grande em vitórias, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, vida dada.

*Texto de Âmon, margem esquerda:*

Palavras faladas por Âmon-Rê a seu filho Usimare-Meriamun: “Eu dou a ti valor e vitória sobre cada país estrangeiro”.

*Discurso de Âmon e Mut:*

Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Bem-vindo em paz – você saqueou os países estrangeiros, você pisoteou seus assentamentos. Você conduziu seus inimigos como prisioneiros, de acordo com o que decretei para você, valor e vitória! (A)”.

*Mut:*

“Eu garanto a você inúmeros jubileus (E)”.

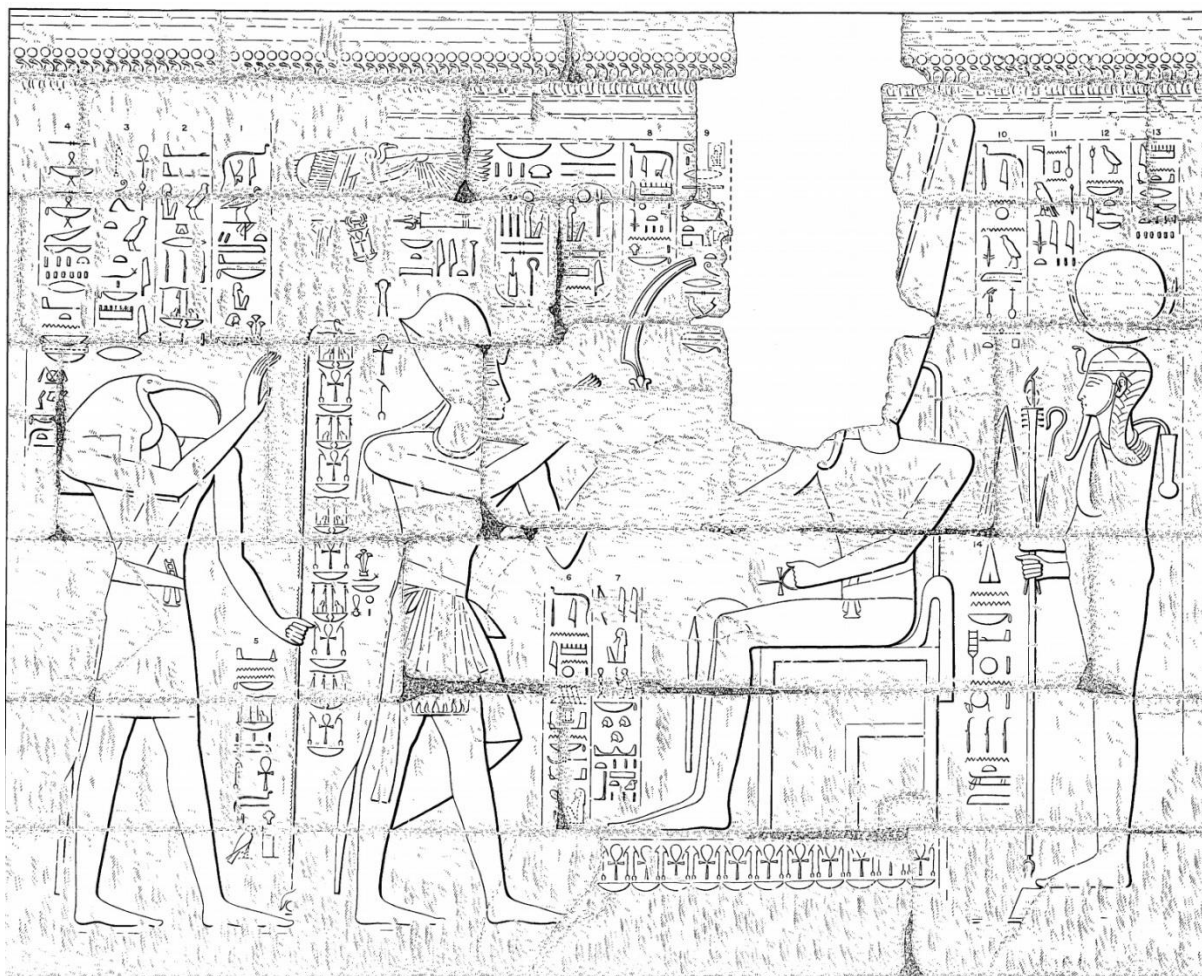
**Referências:**

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. 2-4.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 9-10.



## FICHA 21



**Título:** Ramessés III recebe a espada curva para iniciar a guerra com os líbios

**Grupo Temático:** Ramessés III comissionado pelos deuses

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Thoth, Ramessés III, Âmon-Rê e Khonsu

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Thoth, Ramessés III, Âmon-Rê (sentado em seu trono elevado) e Khonsu possuem as mesmas dimensões, figuras grandes comparadas à área empregada na composição da cena.

**Localização:** Externa da parede oeste, à esquerda da prancha descrita na ficha 20.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** evoca-se a simbologia do número quatro que, de acordo com Wilkinson, simboliza totalidade e completude (WILKINSON, 1999, p. 133-135).

**Hieróglifos:** pode representar dois símbolos, tanto o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir, quanto para o A24, utilizado para denotar um homem armado pronto para combater.

**Ações:** Ramessés III recebe a espada curva *kopesch* de Âmon.

**Gestos:** gesto de recebimento de um objeto sagrado.

**Descrição:** Em um santuário, Ramessés III recebe a espada curva *kopesch* entregue por Âmon-Rê, sentado em seu trono elevado. Este gesto simboliza o sancionamento divino à guerra com os líbios e o consequente apoio divino à vitória do rei na contenda. Observando a cena estão Khonsu e Thoth. Ramessés III veste trajes cerimoniais, com a coroa *kheprsh*, um colar, saiote com placa frontal e cauda de touro.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 13.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III recebe a espada curva para iniciar a guerra com os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Discurso de Thoth – acima do deus:*

“Veja, estou atrás de ti, minhas mãos segurando anos e jubileus, vida e domínio. Teu pai, Âmon, envia-te para destruir os Nove Arcos. Todas as terras são dadas a ti, sob teus pés, para sempre (A). Eu garanto a ti jubileus em vida e domínio para sempre, sobre o trono de Hórus (E)”.

*Discurso de Âmon – diante do trono:*

“Pegue para ti a espada, meu filho que amo, para que possas golpear as cabeças dos países estrangeiros rebeldes (A)”.

*Diante da coroa de Âmon:*

Palavras ditas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses:

“À frente, meu filho, para sobrepujar aqueles que atacam a ti, e para matar [...] (A)”.

*Discurso de Khonsu – ao lado do deus:*

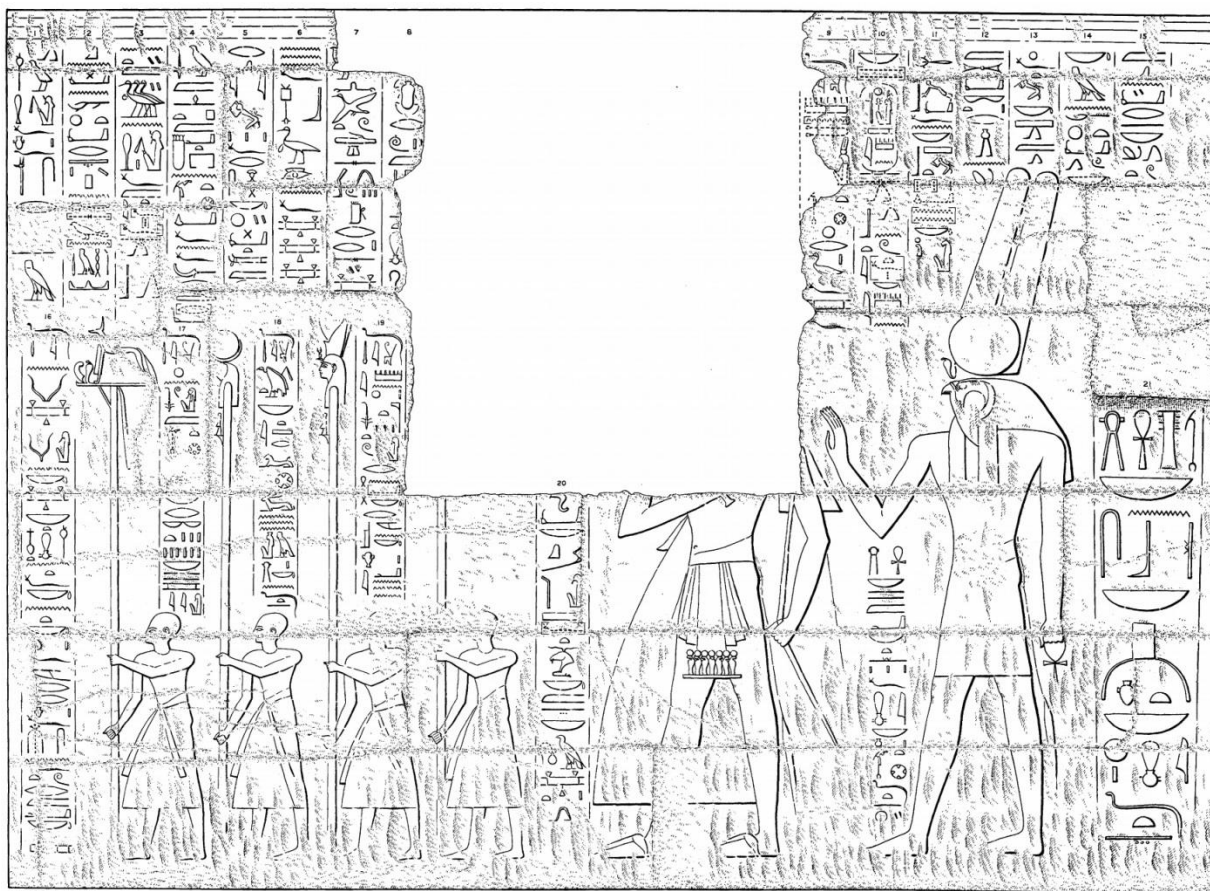
Palavras ditas por Khonsu de Tebas, o bom e gracioso, a esse bom deus (F), Hórus, Grande na Realeza: “Seu pai Âmon decretou a ti vitória sobre os Nove Arcos (A). Eu garanto a ti a expectativa de vida de Rê e os anos de Atum (E)”.

#### **Referências:**

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. 4.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 10-11.

## FICHA 22



**Título:** Ramessés III deixa o santuário de Âmon acompanhado por Montu

**Grupo Temático:** Ramessés III deixando o santuário a caminho da guerra

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e Montu

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e Montu, com as mesmas dimensões, ocupam a posição de importância da cena, representados pelo menos duas vezes maiores do que os portandartes do lado esquerdo do registro inferior.

**Localização:** Externa da parede oeste, à esquerda da prancha descrita na ficha 21.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus; os porta-estandartes representam a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III caminha em procissão, segurando seu arco e a espada curva recebida de Âmon-Rê.

**Gestos:** caminhar em procissão.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais, Ramessés III caminha atrás de uma procissão de porta-estandartes - segurando seu arco e, possivelmente, a espada curva - após ser comissionado por Âmon-Rê a guerrear contra os líbios. À direita do rei, o deus Montu, com uma coroa de dupla plumagem e um disco solar, observa e acompanha o faraó com uma mão estendida em gesto de proteção. Os quatro estandartes carregados representam, respectivamente, da esquerda para a direita, o deus Wepwaet, Khonsu, Mut e Âmon (encoberto pelo estado da cena).

**Observações:** O atual estado da cena impossibilita uma melhor descrição do rei e de alguns outros elementos, como o caso do objeto que o rei carrega em sua mão direita. Acreditamos se tratar da espada curva entregue por Âmon-Rê, tendo em vista que o cabo da arma é bem semelhante ao apresentado na cena presente na ficha 21 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 14.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III deixa o santuário de Âmon acompanhado por Montu

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto diante e acima do rei:*

Sua Majestade segue adiante, valente, em valor e vitória, contra essa miserável terra da Líbia (*Temehu*) que está no poder de Sua Majestade. Foi seu pai que o enviou em paz de seu palácio

em Tebas. Ele lhe deu a espada para subjugar seus oponentes e destruir qualquer um que seja desleal a ele (A). Ele abriu as rotas que nunca foram pisadas antes; agora elas foram [...] ela foram [...] o governante, [...].

*Texto sobre Montu:*

Palavras faladas por Montu de Tebas a seu filho querido, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Seu pai Âmon te enviou para que ele possa sobrepujar para ti os rebeldes. Eu garanto a ti meu estandarte como comandante, para aniquilar teu inimigo. Que possas ir em vitória e retornar com valor, contra todas as terras que atacaram a ti (A)”.

*Textos diante dos estandartes divinos (Wepwawet, Khonsu, Mut e Âmon):*

Palavras ditas por Wepwawet: “Eu abro para ti cada boa rota, como teu pai decretou. Tu és seu filho que seu coração ama; ele criou a ti para proteger as Duas Terras (F)”.

Palavras ditas por Khonsu em Tebas: “Que teu braço seja forte contra os Nove Arcos, ó Senhor das Duas Terras, que eu amo!”.

Palavras ditas por Mut, Senhora de Asheru: “Eu serei tua proteção para sempre (E)”.

Palavras ditas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu estarei contigo quando quiseres, gratificando teu coração nas terras estrangeiras, que eu possa fazer terror de ti, e que eu possa criar pavor de ti em cada terra distante (B)”.

*Epítetos atrás do rei e Montu:*

Rei: A proteção e vida do Senhor das Duas Terras. Sua proteção (defesa) é como aquela do Senhor de Tebas, para sempre e sempre (E).

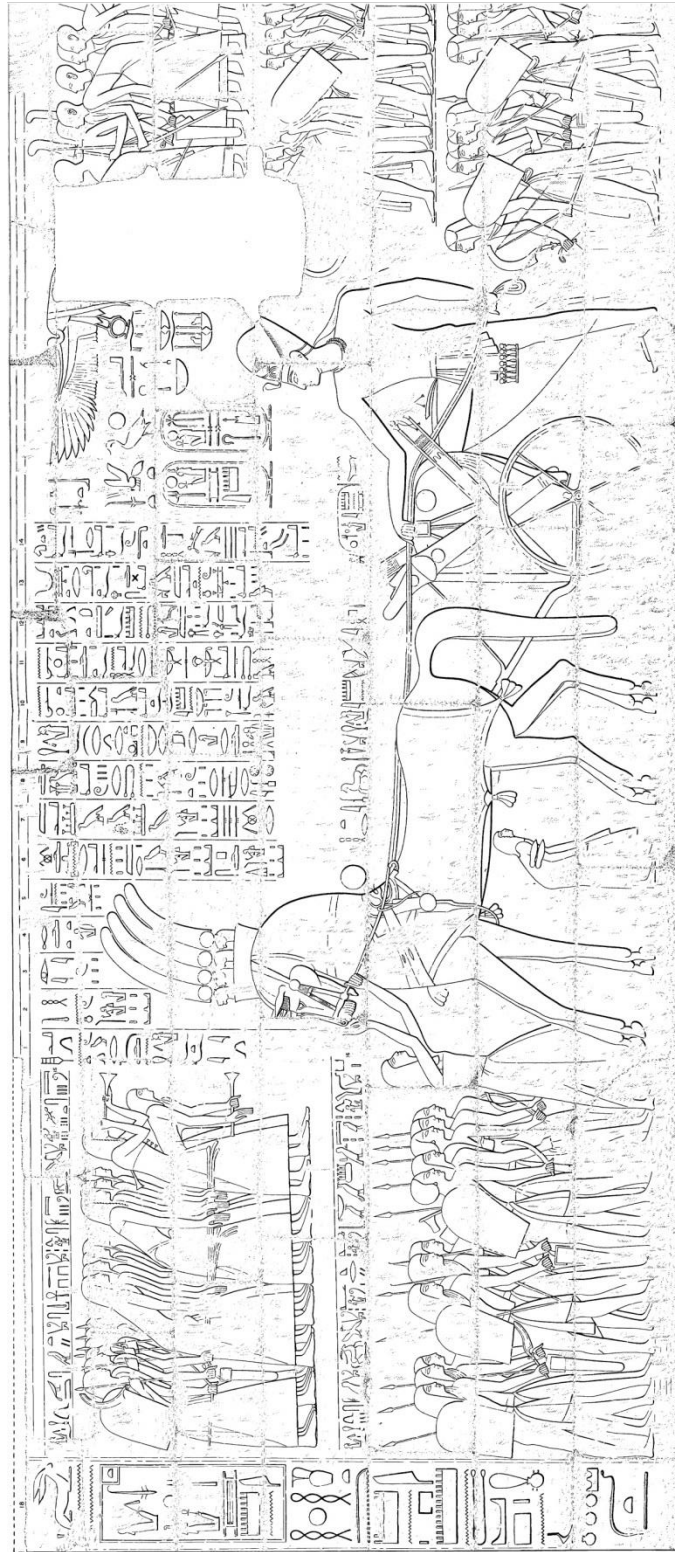
Montu: Toda proteção, vida, estabilidade e domínio, toda saúde e toda felicidade como Rê, para sempre (E).

**Referências:**

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. 5-6.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 11-12.

FICHA 23





**Título:** Ramessés III monta em sua carruagem durante a preparação para guerra líbia

**Grupo Temático:** Preparativos para guerra

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem



Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, com quase o dobro do tamanho das demais figuras na cena.

**Localização:** Externa da parede oeste, à esquerda da prancha descrita na ficha 22.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III sobe em sua carruagem, observado por seu exército.

**Gestos:** subida na carruagem.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais e a coroa *kheprsh*, Ramessés III sobe em sua carruagem, puxada por dois cavalos com plumas na cabeça. Duas mulheres são responsáveis pelo trato dos cavalos. A cena acontece diante de cinco guarnições do exército do faraó, inclinados para observar o ato.

**Observações:** Sobre as duas guarnições dos dois registros à esquerda há informação de que se tratam dos chefes da guarda do exército e dos chefes da guarda real do faraó (acima) e dos soldados das carruagens e escudeiros que fazem parte da guarda real (abaixo). Ainda no registro inferior esquerdo, na linha de frente, se encontram alguns soldados que visualmente parecem ser estrangeiros, possivelmente núbios incorporados ao exército real. Embora não existam inscrições confirmando, nas fileiras do registro à direita parece haver príncipes reais, reconhecíveis por uma mecha de cabelo pendente na lateral da cabeça.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 16.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III monta em sua carruagem durante a preparação para guerra líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E).

*Texto principal sobre a carruagem e o rei:*

Então eles vieram dizer à Sua Majestade: “Os líbios (*Temehu*) estão se movendo, eles fizeram conspiração. Eles estão reunidos e unidos, inumeráveis, nomeadamente os *libu*, *soped*, *meshwesh*, - terras unidas para avançarem e se lançarem contra o Egito”. Sua Majestade chegou no horizonte do Senhor de Tudo para requerer vitória e uma poderosa espada de seu pai, Âmon, Senhor dos Deuses. Ele o comissiona com uma vitória prometida, sua mão estando com ele para destruir a terra da líbia (*Temehu*) que infringiu suas fronteiras. Montu e Seth são sua proteção mágica, em sua direita e esquerda, abrindo o caminho diante dele, abrindo forçadamente as estradas. Eles fazem com que seu poder seja forte e seu coração robusto, para sobrepujar as terras atrevidas (A).

*Cena dividindo texto na extrema direita:*

Milhões de anos, de vida, estabilidade e domínio (E) para:

Hórus-Falcão:Touro Poderoso, Grande da Realeza;

Favorito das Duas Deusas: Rico em Jubileus como Tatenen;

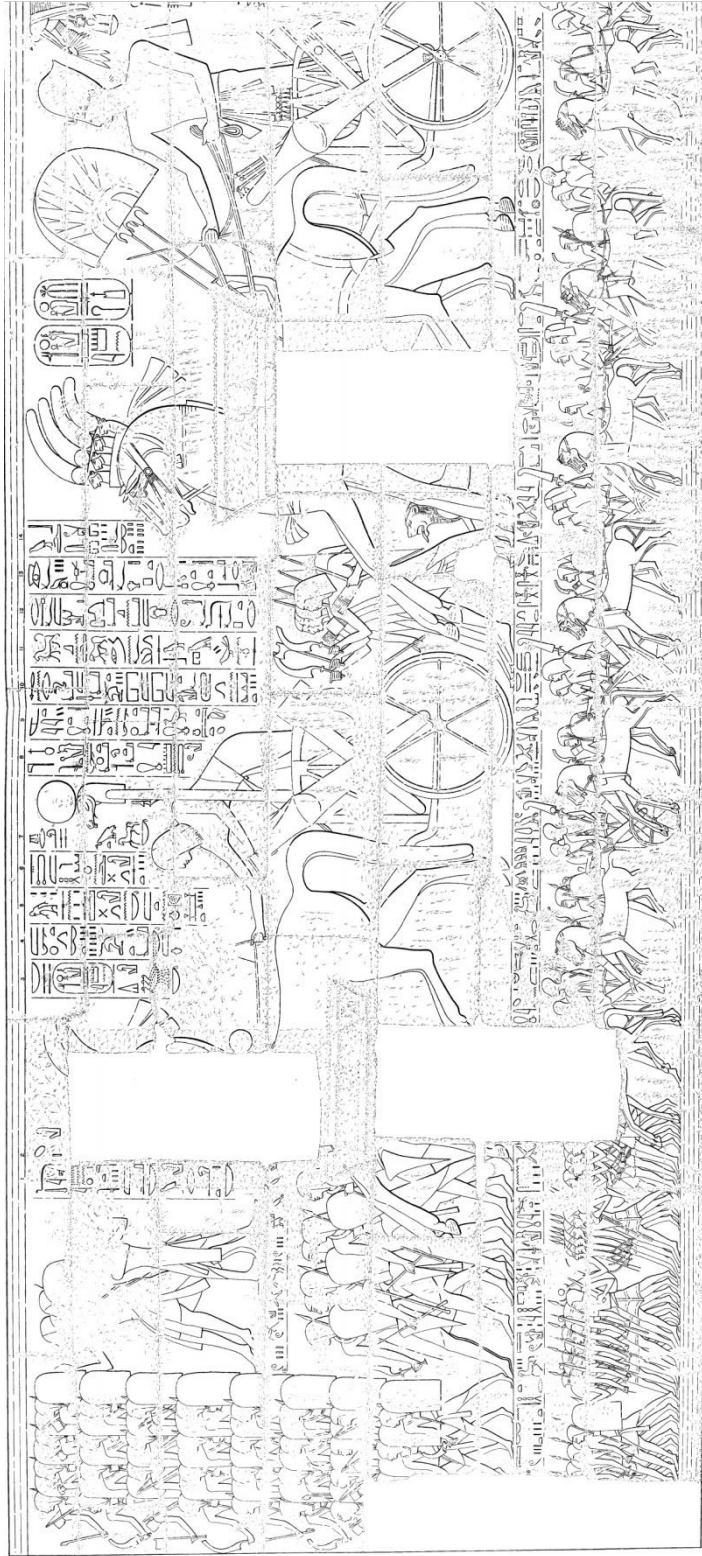
Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Ramessés III, para sempre.

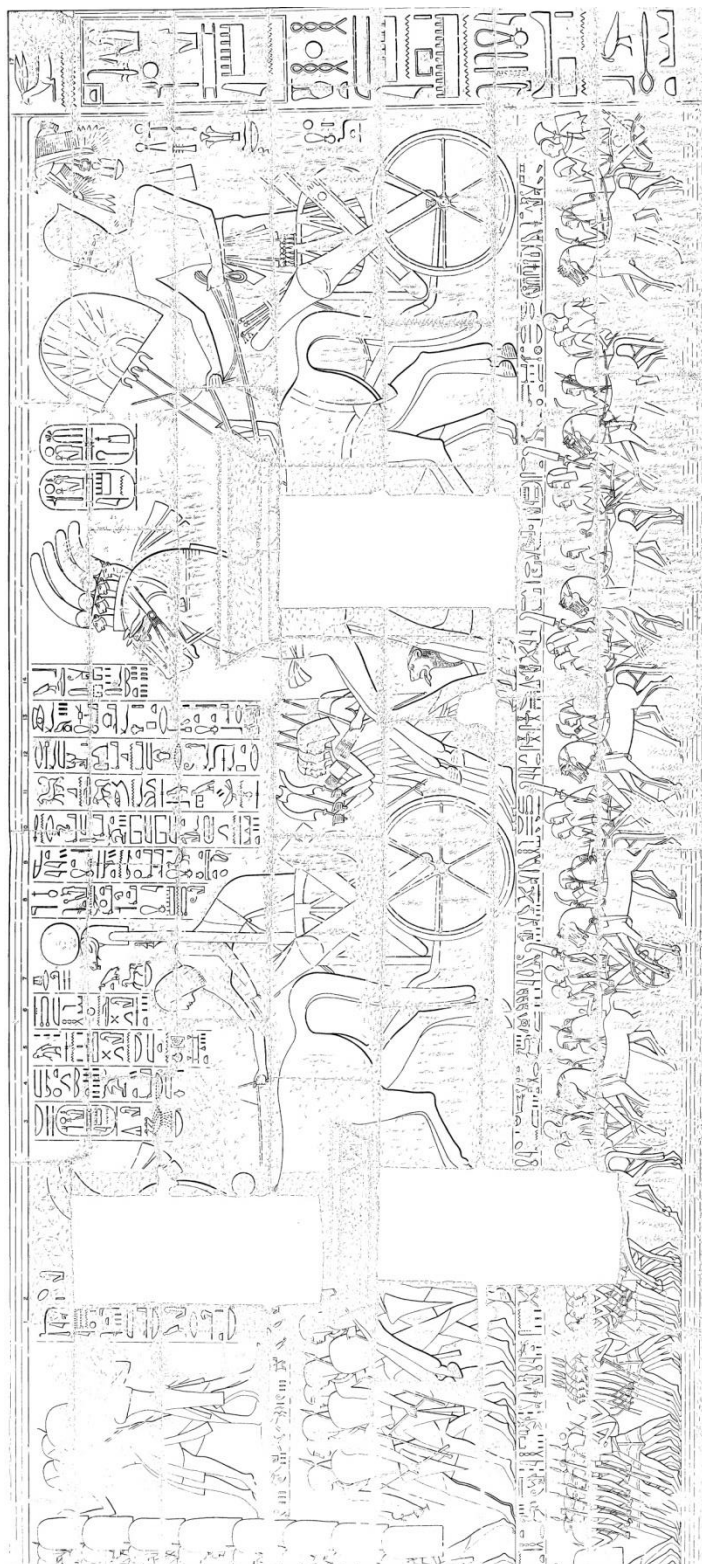
### **Referências:**

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. 7-9.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 12.

FICHA 24





**Título:** Ramessés III marcha contra os líbios precedido do estandarte de Âmon-Rê

**Grupo Temático:** Ramessés III e seu exército marchando para a guerra

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem; a carruagem à frente e o estandarte de Âmon-Rê.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e as duas carruagens em destaque, em maior escala que as demais figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, extrema direita.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, expresso pelo conjunto rei-deus, com a divindade representada por seu estandarte.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III marcha em sua carruagem para a batalha com os líbios enquanto observa seu exército.

**Gestos:** Marcha em carruagem para a batalha.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais e a coroa *kheprsh*, Ramessés III marcha em sua carruagem, puxada por dois cavalos com plumas na cabeça, precedido por uma segunda carruagem, conduzida por um cocheiro - possivelmente um príncipe real -, carregando o estandarte de Âmon-Rê para a batalha. Ao lado da carruagem do rei, um pequeno leão acompanha a marcha. À frente da carruagem do faraó, sua guarda real marcha, portando arcos, espadas curvas e machado. À frente e abaixo das carruagens, mais guarnições caminham para a batalha, incluindo algumas carruagens (registro inferior) carregando soldados e prováveis príncipes reais.

**Observações:** No registro inferior à esquerda, grupos de mercenários estrangeiros caminham rumo à guerra com os líbios. É possível distinguir com precisão *shardanas e pelesets* (segundo grupo da esquerda para direita), beduínos *shasu* (terceiro grupo da esquerda para direita) e núbios (quarto grupo da esquerda para direita).

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 17.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III marcha contra os líbios precedido do estandarte de Âmon-Rê

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Discurso de Âmon – diante do estandarte do rei:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses:

“Veja, eu vou antes de ti, meu filho, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: eu defino seu poder através dos Nove arcos, e seu renome nos corações de seus chefes (B). Eu abro para ti os caminhos para a terra da Líbia (*Temehu*), eu trato com eles antes de seus cavalos”.

*Texto retórico diante do rei:*

O bom deus, rei vitorioso (F), rico em força como Montu, bem-amado como Min, de braço forte como o filho de Nut; grande do terror, poderoso em renome (B), seu grito de guerra envolve os países estrangeiros, um leão que se enfurece quando vê seu agressor (C), sua flecha nunca erra em um milhão de disparos. Um guerreiro valente em sua natureza própria, quando ele aparece sobre o campo de batalha como Baal, sua explosão de fogo queimou os Nove Arcos (A) (C).

*Acima das tropas, fileira inferior:*

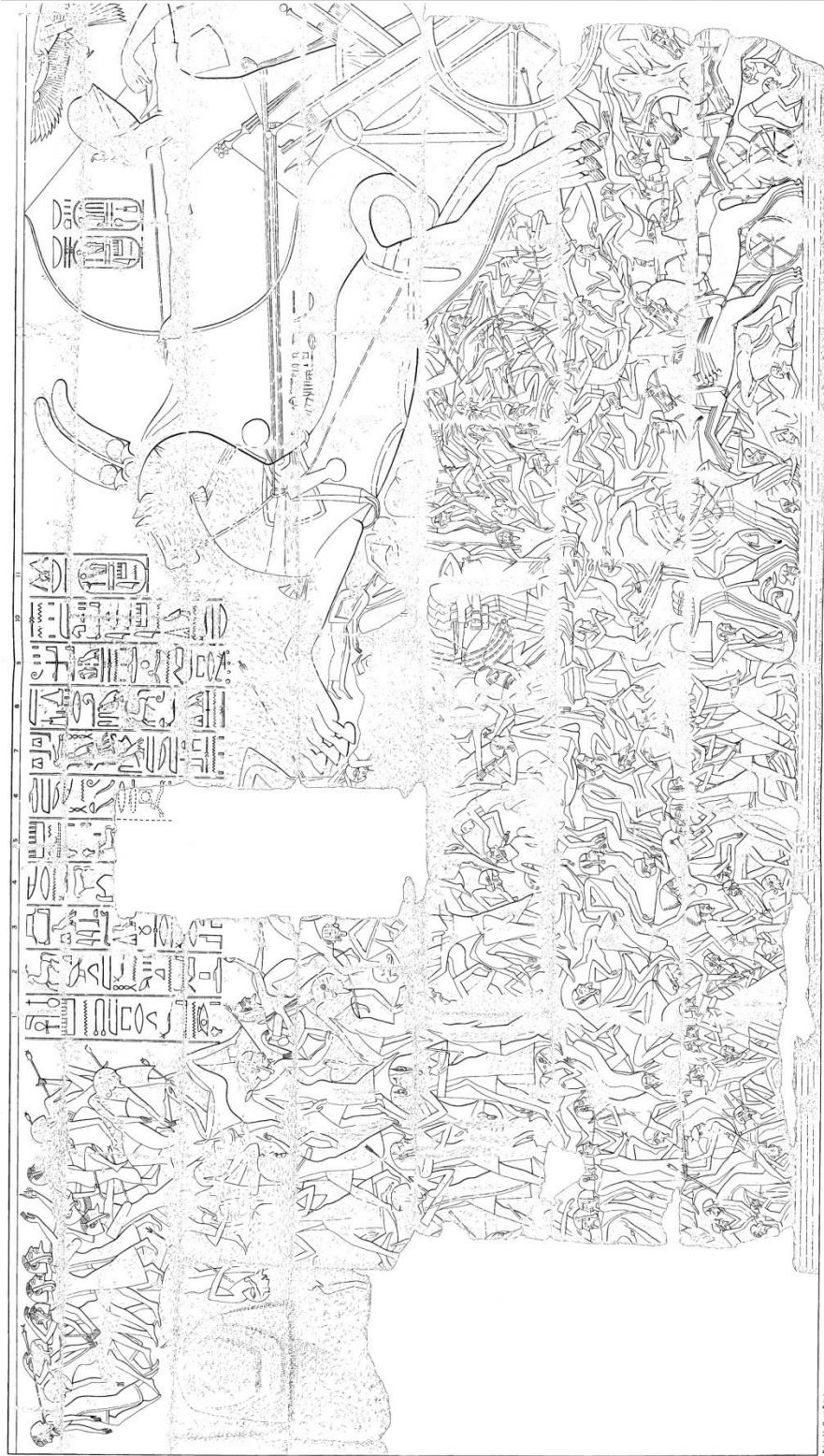
Ai deles, a terra da Líbia (*Temehu*)! O Senhor das Duas Terras vai destruí-los, e Âmon deu sua valente espada para seu filho, Usimare-Meriamun. Vitória foi proclamada para ele em Tebas, contra todas as terras que ele deseje (A), pois Ramessés III é o Rei das Duas Terras.

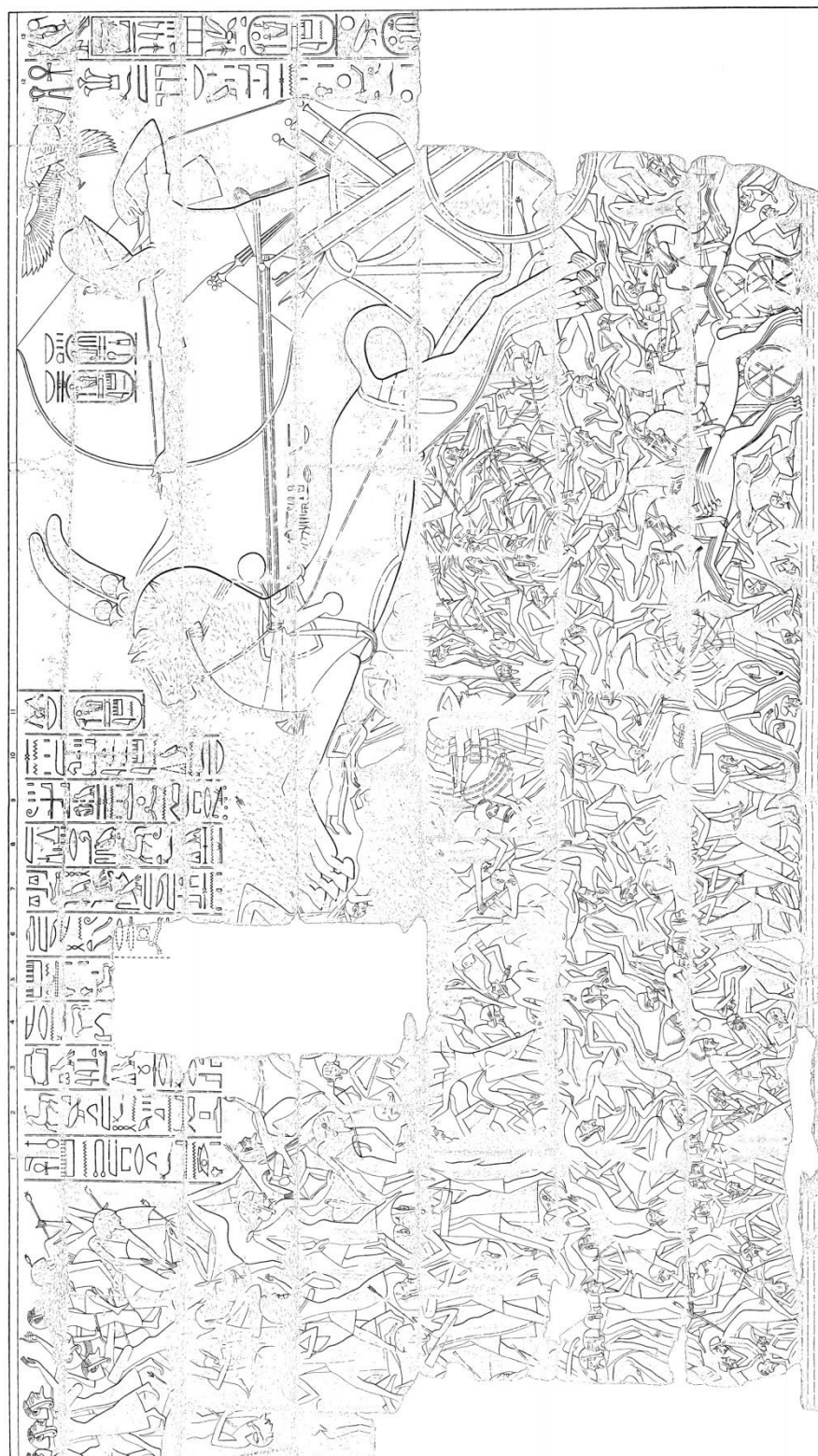
### **Referências:**

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. 9-10.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 12-13.

FICHA 25





**Título:** Ramessés III em batalha contra os líbios

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem



Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 24.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III dispara setas contra líbios que tentam fugir do rei.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com uma espada na cintura e a coroa *khepreh* na cabeça, Ramessés III, em pé em sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas na cabeça – que pisoteiam os inimigos líbios -, investe contra o exército estrangeiro, disparando setas do alto de sua carruagem. Na carruagem estão dispostas aljavas com flechas e as cordas do cabresto estão amarradas na altura da cintura do rei, sem que o mesmo efetivamente as segure com as mãos. Abaixo da carruagem do rei, os corpos de vários líbios alvejados pelas setas do rei estão dispostos em uma demonstração da superioridade egípcia na batalha. Os registros superiores do lado esquerdo apresentam líbios em postura temerosa, fugindo ou suplicando pela vida, enquanto são alvejados pelas flechas do rei. No registro abaixo das patas do cavalo, o exército egípcio avança em formação, com arqueiros na retaguarda. Nos registros inferiores, soldados egípcios - também montados em carruagens - e mercenários estrangeiros sobrepujam a desorganizada resistência líbia. De forma geral, a batalha se demonstra violenta, com egípcios decapitando soldados líbios (quarto registro, de cima para baixo) e cabeças de soldados líbios soltas pelo solo da batalha (registro inferior, próximo ao grupo de arqueiros).

**Observações:** No registro inferior à esquerda, é possível distinguir com precisão alguns grupos de mercenários estrangeiros lutando pelo exército egípcio, como o *shardana* prestes a decapitar um soldado líbio e beduínos *shasu* enfrentando um pequeno grupo de líbios que oferece pouca resistência.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 18.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III em batalha contra os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto principal:*

Vida longa ao bom deus, um Montu na sua saída (C) (F), belo sobre a carruagem de guerra, investindo contra miríades, valente com a espada, esticando seu braço e enviando sua seta a qualquer lugar que deseje; touro que luta (C) [...] firme na arena [...] chifres afiados para sobrepujar todas as terras (A) [...]; caídos estão os líbios (Temehu), mortos em seus lugares, em montes diante de seus cavalos, fazendo com que eles parem de alardear em suas terras; sua espada derrubou suas sementes (A). Na força de seu pai Âmon, que deu a ele cada terra unida (A), - o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.

*Atrás do rei:*

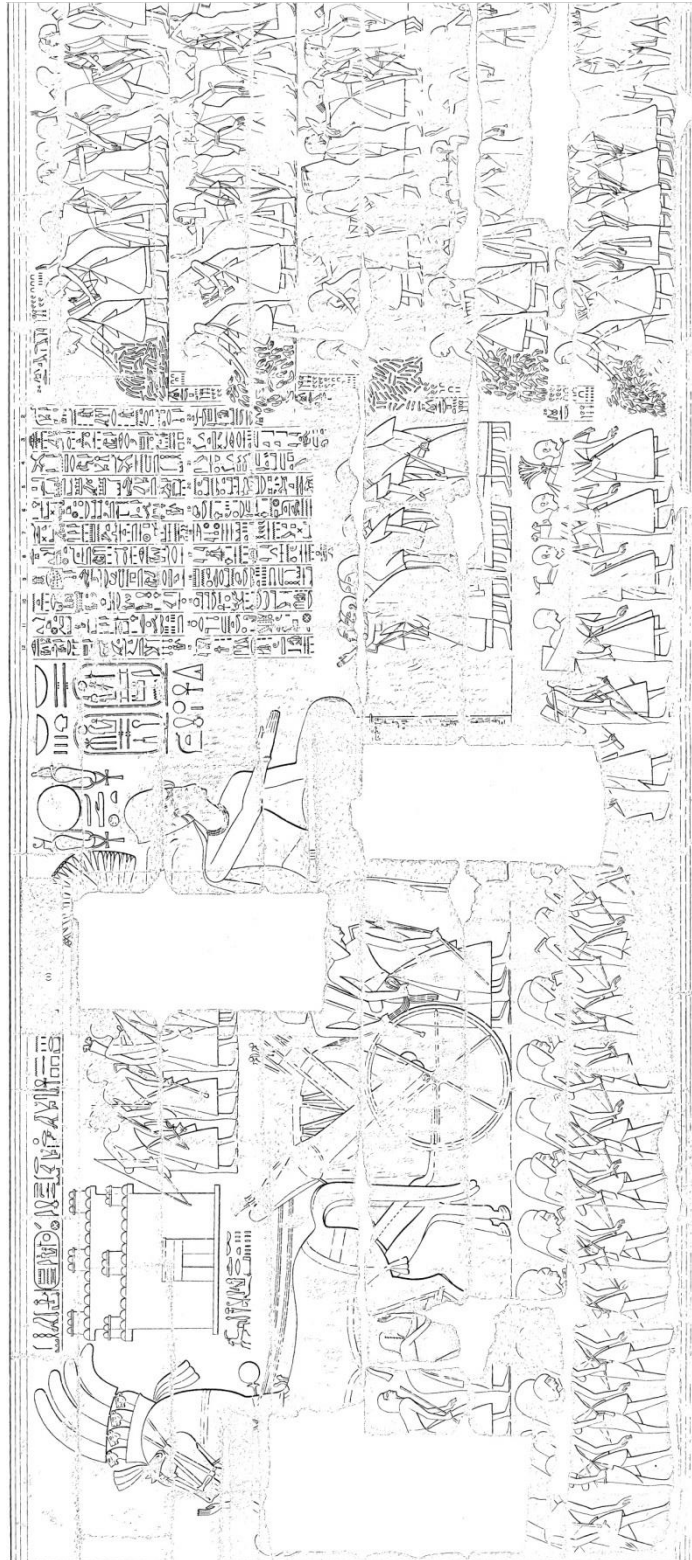
Proteção e vida estão atrás dele vindas de todos os deuses. Seus braços o protege todos os dias.

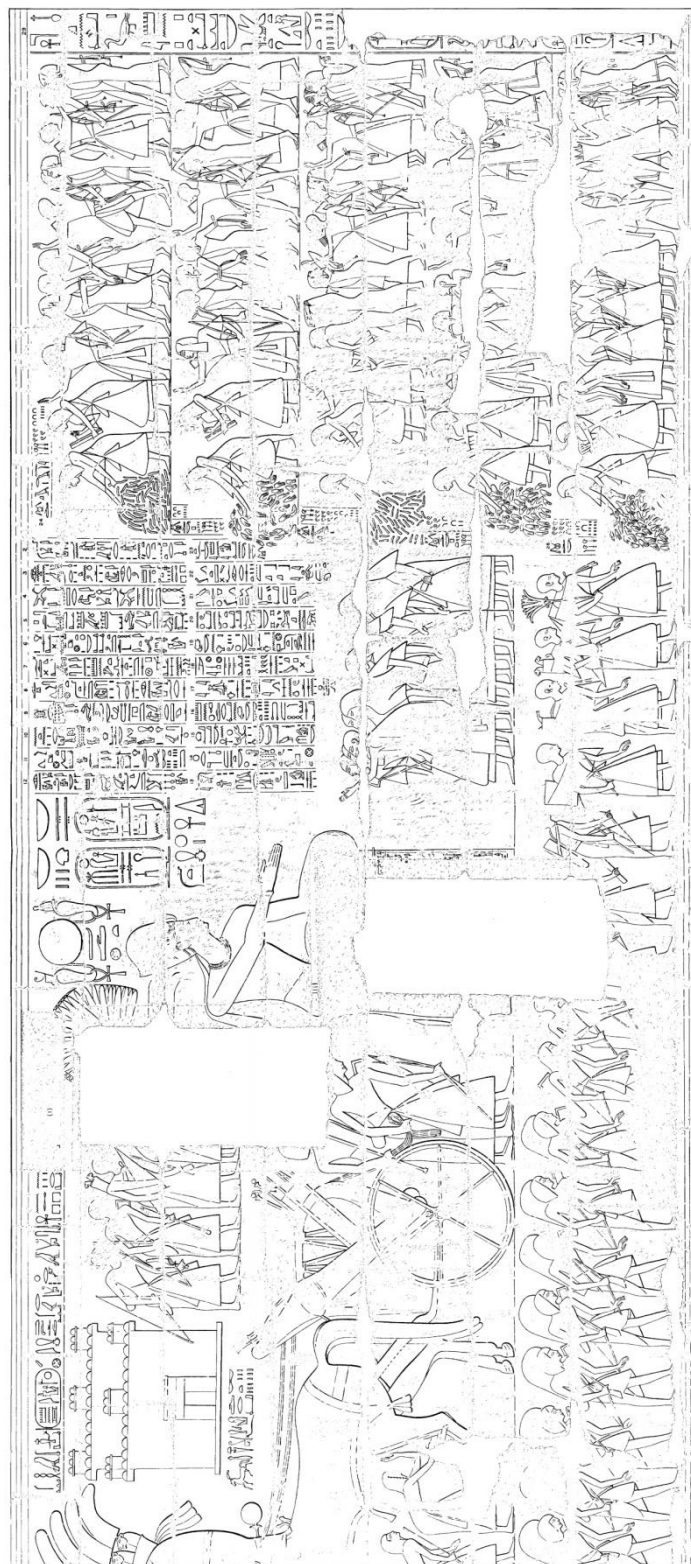
**Referências:**

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. 10-11.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 13-14.

FICHA 26





**Título:** Ramessés III celebrando sua vitória sobre os líbios

**Grupo Temático:** Celebração de vitória; recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 25.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III observa a vitória sobre os líbios e celebra os resultados da guerra.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com a coroa *kheprsh* na cabeça, Ramessés III do alto de um balcão se dirige aos soldados e oficiais à sua frente, enquanto inspeciona a contagem de falos e mãos dos inimigos vencidos e observa cativos líbios presos pelos braços e pelos pescoços, apresentados por soldados egípcios. Às costas do rei, a carruagem real espera Ramessés III, guardada por servos que cuidam dos cavalos. No registro inferior, soldados egípcios caminham em direção a pilha de mãos. Toda a cena ocorre com uma fortaleza egípcia ao fundo.

**Observações:** Apesar de terem participado da batalha, os mercenários estrangeiros não foram representados na cena de celebração de seu encerramento.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 22.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III celebrando sua vitória sobre os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E); divinização do rei (F);

*Texto sobre o forte:*

Apresentando cativos da valente espada do faraó, V.P.S.<sup>10</sup>, dos inimigos derrotados da Líbia (Temehu) (A), em frente à cidade “Usimare-Meriamun afasta os líbios (Temehu)”.

*Fala do rei a seus oficiais – diante do rei:*

Palavras faladas por Sua Majestade aos notáveis e cortesãos que estavam ao seu lado: “Vocês veem os vários benefícios que Âmon-Rê, Rei dos Deuses, concedeu ao faraó, seu filho. Ele retirou a terra da Líbia (Temehu), Soped e Meshwesh, que estavam arruinando o Egito diariamente, mas agora estão prostrados sob minhas sandálias. Suas raízes foram cortadas e eles não mais existem, de um só golpe. Seus pés pararam de pisar no Egito para sempre, através dos bons conselhos que Sua Majestade deu para cuidar do Egito, que havia sido devastado (A). Exultem e alegrem-se à altura dos céus, pois eu apareci como Montu (C), expandindo o Egito. Minha espada é grande e poderosa, derrubando os Nove Arcos (A), por meio do que meu pai, Senhor dos Deuses, Âmon-Kamephis, fez por mim, ele que criou minha beleza.”

*Resposta dos oficiais e cortesãos – acima dos oficiais:*

Palavras faladas pelos notáveis e cortesãos, quando eles responderam ao bom deus: “Tu és Rê, subindo sobre o Egito (C). Quando tu apareces, o povo vive. Tua mente é sagaz e teus conselhos são efetivos. Medo de ti subjugou os Nove Arcos (B), e a Líbia (Temehu) se contorce; a vontade deles foi removida e eles pararam de caminhar sobre o Egito. Quanto às terras e aos países estrangeiros, seus corpos foram destruídos e o medo de ti paira sobre eles diariamente (A) (B). Mas o coração do Egito está feliz eternamente (E); ele tem um braço-forte protetor, - o Touro Forte, o Senhor das Duas Terras; leão raivoso (C), alongando ambos os braços fortes, prevalecendo sobre quaisquer que transgrida suas fronteiras; deixando-os prostrados, é a força de seu pai Âmon que deu a ti inteiramente toda a terra (A).

*Troféus dos mortos – sobre a pilha de falos e mãos:*

(Fileira inferior) Total de mãos: 22.659/60 (ou 22.839/40)

(Segunda fileira) Total de mãos: 22.532

<sup>10</sup> Abreviatura que significa “Vida! Prosperidade! Saúde!”. Era a fórmula padrão “para desejar um futuro longo, próspero e saudável, inicialmente como atributos conferidos ao rei ou a um elemento honorável da sociedade egípcia” (CANHÃO, 2013, p. 51-52).

(Terceira fileira) Total de falos: 22.860

(Quarta fileira) Total de mãos: 22.535

(Quinta fileira) Total de falos: 22.535

*Texto marginal – à direita:*

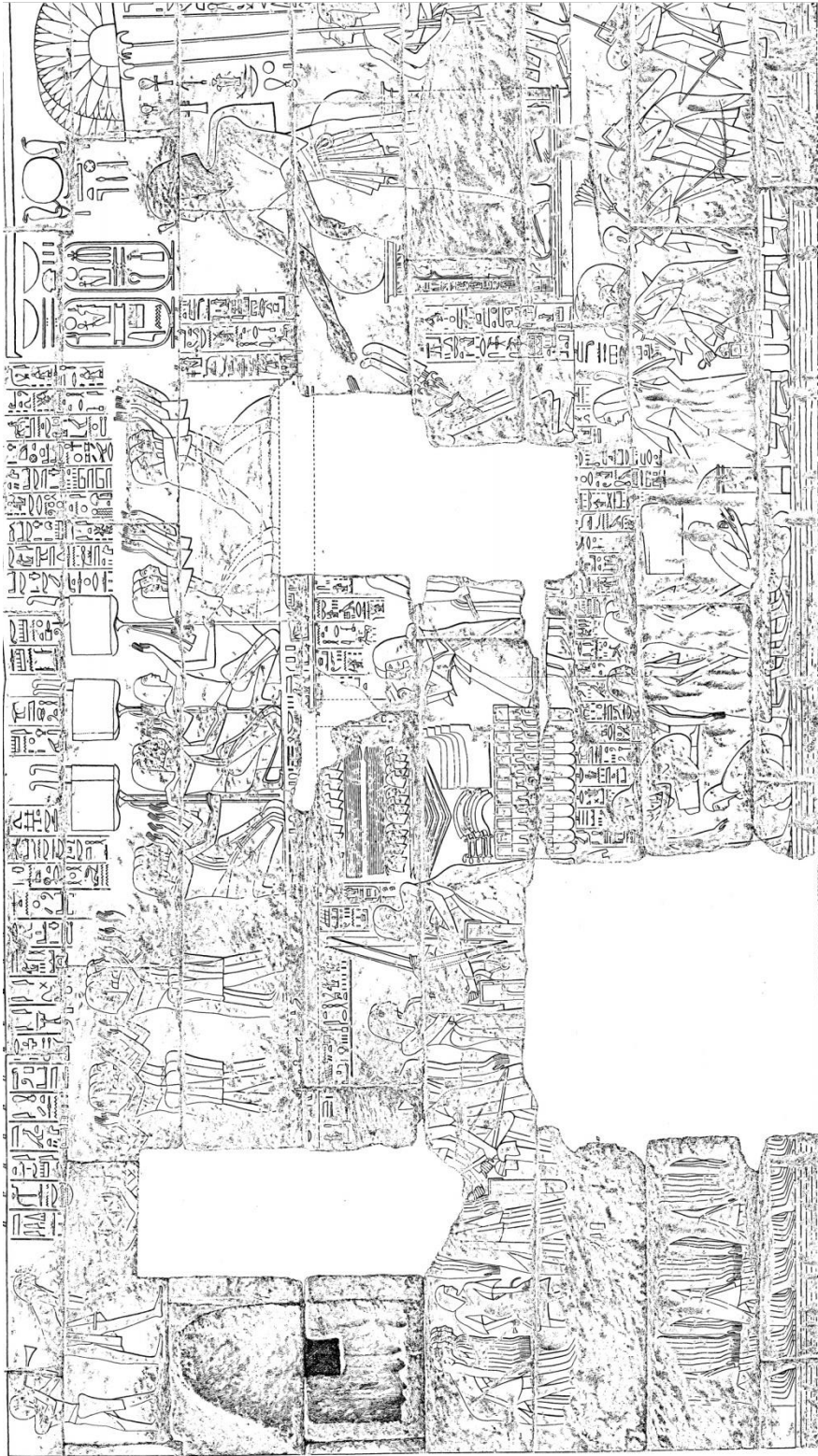
Vida longa ao bom deus (F), o valente, filho de Âmon que pisa em todos os países estrangeiros (A), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor dos Nove Arcos, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor da Espada, Senhor das Coroas, Ramessés III, vida dada para sempre.

**Referências:**

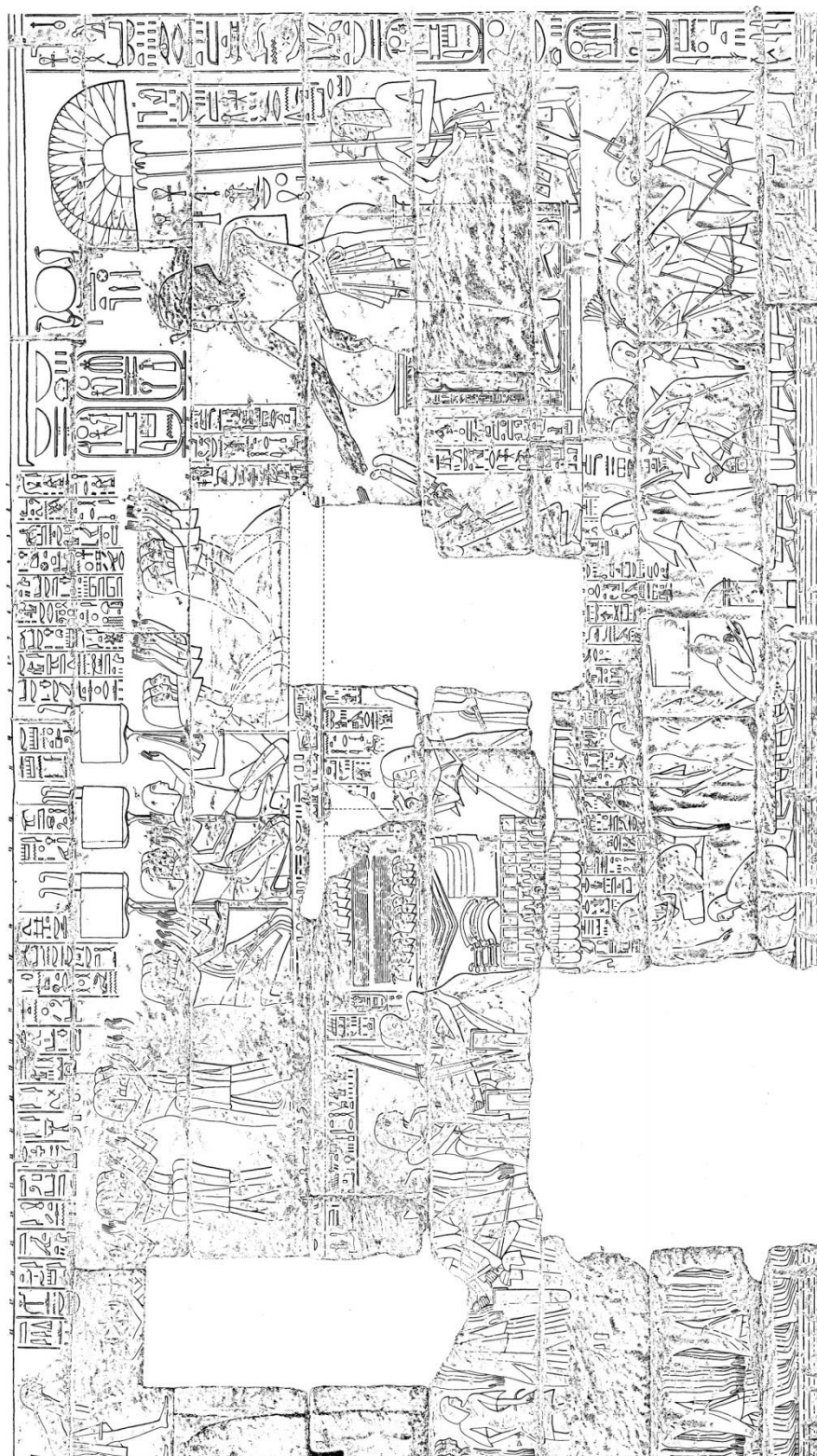
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes*. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 13-14.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 14-15.

FICHA 27







**Título:** Ramessés III entregando novos equipamentos para sua tropa para a campanha contra os *Povos do Mar*

**Grupo Temático:** Preparativos para guerra

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

### **Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 26.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III estende as mãos a oferecer os equipamentos à tropa.

**Gestos:** Gestual de entrega de benesses.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com uma peruca com *uraeus* na cabeça, Ramessés III, do alto de um púlpito, se dirige aos soldados e oficiais de seu exército demonstrando a entrega de equipamentos de guerra para ser usado durante a contenda com os *Povos do Mar*. Atrás de si, se encontram dois servos a abanar o faraó. No registro superior, um corneteiro toca seu instrumento enquanto porta-estandartes e oficiais saúdam o rei, em gesto de louvor. O registro médio apresenta soldados recebendo seus equipamentos: arcos, aljavas, espadas curvas e elmos, enquanto escribas registram o procedimento. No registro inferior, um dos príncipes reais, acompanhado de um grupo de soldados, fala com um escriva sentado, que registra suas ordens.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 29.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III entregando novos equipamentos para sua tropa para a campanha contra os *Povos do Mar*

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E); divinização do rei (F);

*Oficiais se dirigindo ao rei – acima dos oficiais:*

Palavras faladas por notáveis, cortesãos e líderes da infantaria e das carruagens: “Tu és Rê, quando sobes sobre o Egito (C); quando apareces, as Duas Terras vivem. Poderosa é tua força nos corações dos Nove Arcos, e teu grito de guerra se estende ao circuito do disco solar. As sombras de teu exército estão sobre teus soldados, para que eles possam ir adiante, estando confiantes de tua força. Tu tens coração-valente, teus planos são efetivos, e nenhuma terra pode ficar firme quando tu és visto. Âmon-Rê lidera os caminhos para ti; ele irá derrubar cada terra abaixo dos teus pés (A). Feliz está o coração do Egito eternamente (E), - ele tem um protetor como herói. O coração da terra dos líbios (Temehu) é removido, e os Peleset estão em suspense, escondidos em suas cidades; pela força de teu pai Âmon, que designou a ti cada terra como presente (A)”.

*Acima dos porta-estandartes do rei:*

Todos os deuses são a proteção de seu corpo, para garantir (ao rei) valor entre as terras estrangeiras.

*Linha final à direita:*

Longa vida ao bom deus, que golpeia os Nove Arcos, reduzindo-os a não-existência (A) (F).

*Discurso do rei:*

O próprio rei fala a seus oficiais, cortesãos e cada líder da infantaria e das carruagens que estão em presença de Sua Majestade: “Tragam armas! Enviem tropas para destruir a rebelião dos países estrangeiros que não conhecem o Egito, pela força de meu pai Âmon”.

*Linha de texto, registro superior, centro da cena:*

[...] Meriamun, Touro Forte, que pisoteia os asiáticos (A) (C), Senhor do [...] em todas as terras, como [...] entrando no meio [...].

*Escribas, centro à direita:*

Distribuindo armas à infantaria e às carruagens, e às tropas *shardanas* e núbias.

*Sobre homens recebendo arcos, aljavas, etc. – centro à esquerda:*

Eles pegam para si as armas na presença de Usimare-Meriamun, rico em força.

*Sobre um príncipe – registro inferior central, à direita:*

Príncipe Herdeiro, Chefe dos Escribas Reais, Filho do Rei, (nome omitido); ele diz aos generais, comandantes de tropas e oficiais: “Fala-se isso, em nome do faraó: cada homem escolhido bom em [...], cada bravo conhecido por Sua Majestade, - deixem-nos passar diante do faraó, para receber armas!”

*Sobre oficiais olhando para o príncipe:*

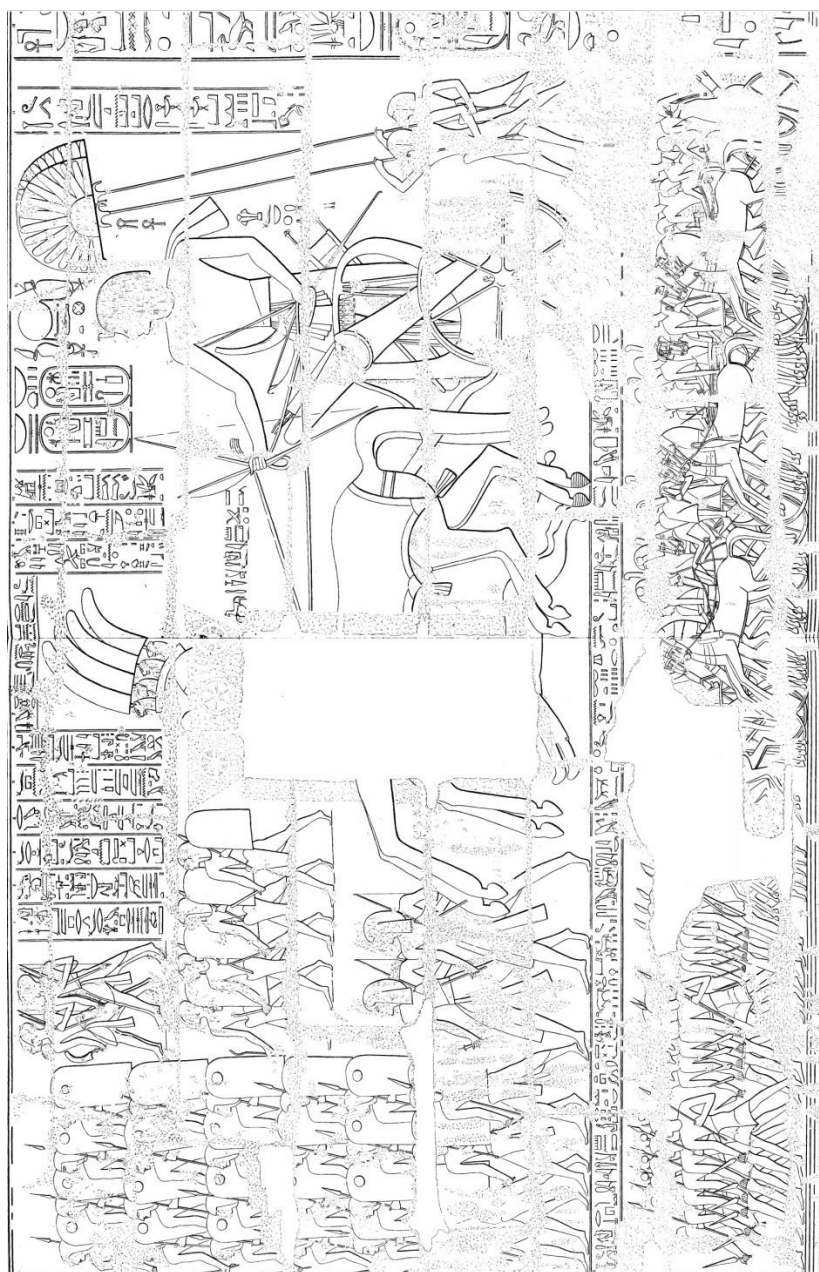
Dito pelos oficiais e comandantes dos soldados: “Nós faremos isso! Nós faremos isso! O exército está reunido, eles são os touros das terras, notadamente cada homem escolhido de todo o Egito, notadamente corredores que são totalmente capazes. Nosso Senhor sai em valor para que possamos pilhar as terras planas e os países montanhosos, ele sendo como Montu, o braço forte (C)”.

#### **Referências:**

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. 35-37.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 24-25.

## FICHA 28



**Título:** Ramessés III marcha contra os *Povos do Mar*

**Grupo Temático:** Ramessés III e seu exército marchando para a guerra

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 27.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III marcha em sua carruagem para a batalha com os *Povos do Mar* enquanto observa seu exército.

**Gestos:** Marcha em carruagem para a batalha.

**Descrição:** Ramessés III, trajando vestes cerimoniais com peruca com *uraeus* avança em sua carruagem, puxada por dois cavalos com plumas na cabeça, para Zahi para batalhar contra os *Povos do Mar*. O rei segura em sua mão esquerda a espada curva *kopesch* e as rédeas da carruagem, que também segura em sua mão direita juntamente com seu arco. Atrás do rei, dois sevos o abanam enquanto seguem a carruagem. À frente do rei, parte do exército avança portando escudos, lanças, arcos e espadas curvas. Em um dos registros superiores à esquerda, na altura da face dos cavalos, o terceiro soldado (da direita para a esquerda) aparenta ser núbio, por suas feições e cabelo. Abaixo deste, dois príncipes – representados em proporções maiores que os demais soldados - avançam portando arcos em suas mãos. O registro inferior apresenta príncipes e soldados montados em carruagens e à frente, na extrema esquerda, um destacamento de mercenários estrangeiros do grupo dos *shardana*, reconhecíveis por seus elmos com chifres.

**Observações:** A cena em questão é similar à cena representada na ficha 24 deste volume, embora esta seja mais complexa e com mais detalhes. Nessa cena, quando comparada à outra, sente-se a ausência do estandarte de Âmon, que avançava com o rei em uma carruagem própria.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 31.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III marcha contra os *Povos do Mar*

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C), divinização do rei (F).

*Texto retórico acima da carruagem real:*

O rei rico em força enquanto ele sai afora, grande de medo (B) e renome nos corações dos asiáticos. Único Senhor, totalmente capaz, conhecendo sua força, como um leão valente (C), escondido e pronto para uma caça selvagem; - passos largos, indo à frente, seu coração confiante, abatendo dez mil em montanhas no espaço de um momento (A); seu poder em batalha é como fogo, reduzindo a cinzas todos que o atacam (C). Eles estão com medo de seu nome (B), mesmo quando ele está muito distante, como o calor forte do disco solar sobre as Duas Terras; e uma muralha que faz sombra para a terra do Nilo, pois eles habitam sob a força dos braços, mesmo o Rei do Alto e Baixo Egito. Sua Majestade parte em valor, para destruir os países estrangeiros rebeldes (A).

*Acima das montarias reais:*

Primeira Grande Montaria de Sua Majestade: “Âmon dá a espada”.

*Linha fina à direita:*

Vida longa ao bom deus (F), Senhor da Força, braço vitorioso, que adentra entre miríades.

*Linha de texto sobre os soldados na base da cena:*

Sua Majestade parte para Djahy/Zahi como Montu, para pisar sobre todos os países estrangeiros que infringiram suas fronteiras (A) (C); seu exército é como touros, prontos na arena, e seus cavalos são como falcões entre pardais diante dos Nove Arcos, trazendo vitória. Âmon, seu pai divino é um escudo para ele, mesmo o Rei do Alto e Baixo Egito, Governante dos Nove Arcos, Senhor das Duas Terras, [...].

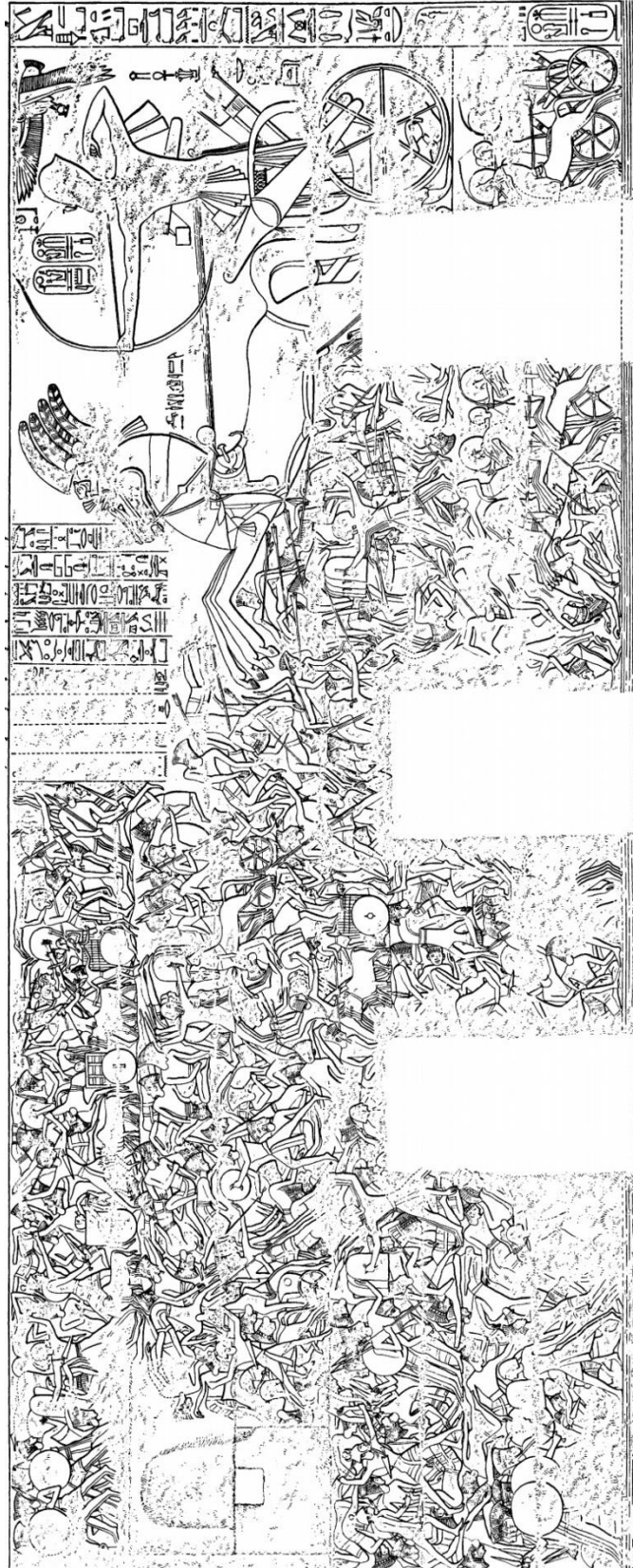
### **Referências:**

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. 37-38.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 25-26.



FICHA 29



**Título:** Ramessés III em batalha contra as forças terrestres dos *Povos do Mar*

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 28.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III dispara setas contra os *Povos do Mar*, que tentam fugir do rei.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com a coroa *kheprsh* na cabeça, Ramessés III, em pé em sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas na cabeça – que pisoteiam os *Povos do Mar*-, investe contra o exército estrangeiro, disparando setas do alto de sua carruagem. Na carruagem estão dispostas aljavas com flechas e as cordas do cabresto estão amarradas na altura da cintura do rei, sem que o mesmo efetivamente as segure com as mãos. Abaixo da carruagem do rei, os corpos de vários inimigos alvejados por suas setas. Os registros superiores, mais próximos ao rei, apresentam inimigos em postura temerosa, fugindo ou suplicando pela vida, enquanto são alvejados pelas flechas do rei. No meio da batalha, no registro superior e médio é possível verificar a presença de carros de madeira com grandes rodas puxadas por animais bovinos; dentro das carroças, mulheres e crianças estão em aparente desespero. Em uma postura caótica, demonstrando pouca organização e formação militar, os *Povos do Mar* batalham com egípcios e mercenários estrangeiros, especialmente *shardanas* vestindo elmos com chifres.

**Observações:** Cena similar àquela apresentada na ficha 25, relativa à batalha de Ramessés III e do exército egípcio contra os líbios. Aparentemente representando um único grupo étnico dos chamados *Povos do Mar*, os estrangeiros representados correspondem aos *peleset* mencionados em outras cenas do templo.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 32.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III em batalha contra as forças terrestres dos *Povos do Mar*

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B).

*Texto retórico diante da carruagem do rei:*

Vida longa [...] carregando [...] medo em quem o vê (B), quando Seth se enfurece, vencendo a Serpente inimiga diante da Barca Noturna; pisando sobre as terras planas e os países montanhosos, prostrados e espancados da cabeça ao dedo do pé diante de seus cavalos. Sua explosão de fogo queima seus corpos como fogo; e seus tórax são cortados para sempre (A).

*Linha final à direita:*

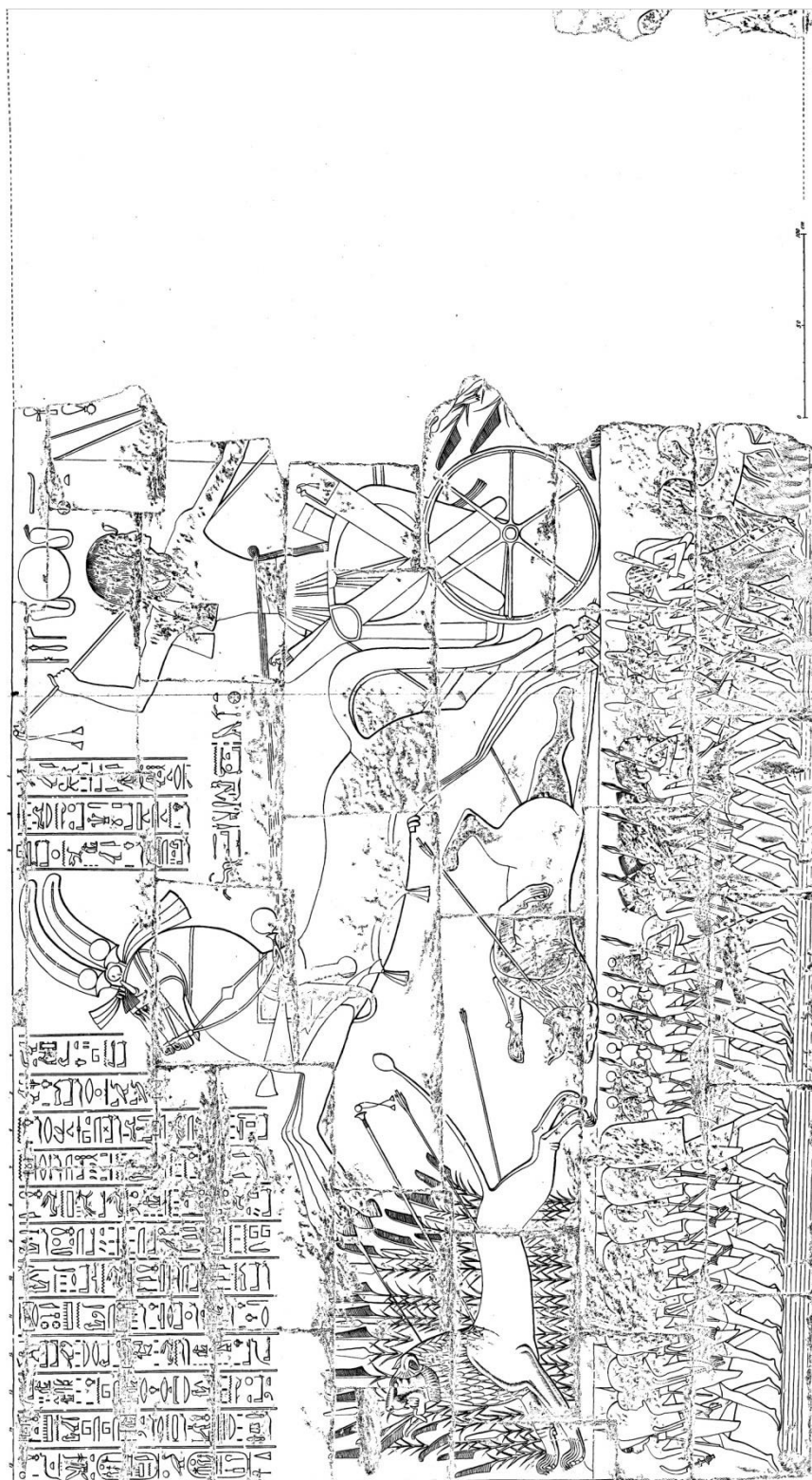
Hórus-Falcão, Poderoso de Força, subjugando miríades, derrubando aqueles que o atacam, unidos sob suas sandálias (A), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

**Referências:**

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. 38-39.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 26.

## FICHA 30



**Título:** Ramessés III caçando leões selvagens

**Grupo Temático:** Ramessés III caçando

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, sua carruagem e os leões selvagens.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 29.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** pode representar dois símbolos, tanto o hieróglifo A24 quanto A25, ambos utilizados para denotar um homem no ato de atacar algo com uma arma.

**Ações:** Ramessés III caça leões utilizando setas e lanças.

**Gestos:** Gestual de dominância; de expurgo do mal.

**Descrição:** Do alto de sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, Ramessés III caça leões com uma lança. Do lado esquerdo da cena, um leão está abatido por flechas e outro, severamente ferido por lanças e flechas, tenta fugir do rei. No registro inferior, o exército egípcio, composto também por mercenários estrangeiros, caminha em formação.

**Observações:** O registro inferior não parece ter relação direta com a cena representada acima. Podemos interpretar, pela disposição das cenas, que os soldados egípcios caminham rumo à batalha naval, disposta em seguida.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 35.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III caçando leões selvagens

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C).

*Texto retórico em frente e sobre as montarias reais:*

Os leões se contorcem em dor e fogem para suas terras. O leão, Senhor da Vitória, que está oculto, vai direto para frente, sobrepujando rebeldes, seu coração confiante em sua força (A) (C). Aquele de coração valente, dependendo de seu braço forte, que pode se lançar à frente contra aqueles que o atacam, quando ele vai à frente. Leão que destrói em meio (C) [...], cujas flechas morderam seus corpos. Eles estão reunidos diante dele, como chacais miseráveis, enquanto uivam como gatos. A força de Sua Majestade é como fogo em seus membros, para que seus corações queimem devido a sua explosão de fogo (A) (C). Governante corajoso, não há nem mesmo algum como ele, cujo braço protegeu a terra do Nilo. Montu está em sua proteção, subjugando seus inimigos e banindo todo mal diante dele (D). O exército está feliz, os notáveis estão excitados, a guarda saúda o próprio céu, pois seu senhor é vitorioso como Montu, e seu grito de guerra e fama são como os de Seth (C); toda terra está sob as sandálias de Rê para sempre (A) – o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada.

*Sobre os cavalos reais:*

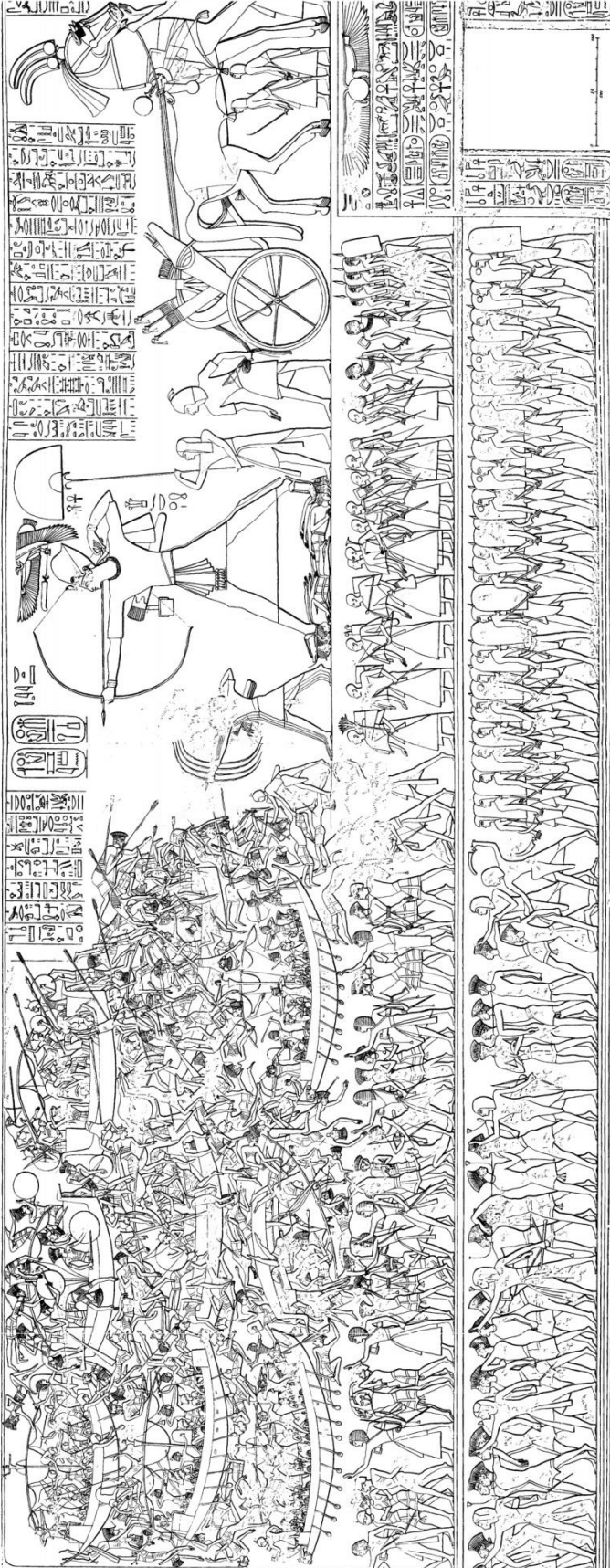
Primeira Grande Montaria de Sua Majestade, “Vitória em Tebas”.

### **Referências:**

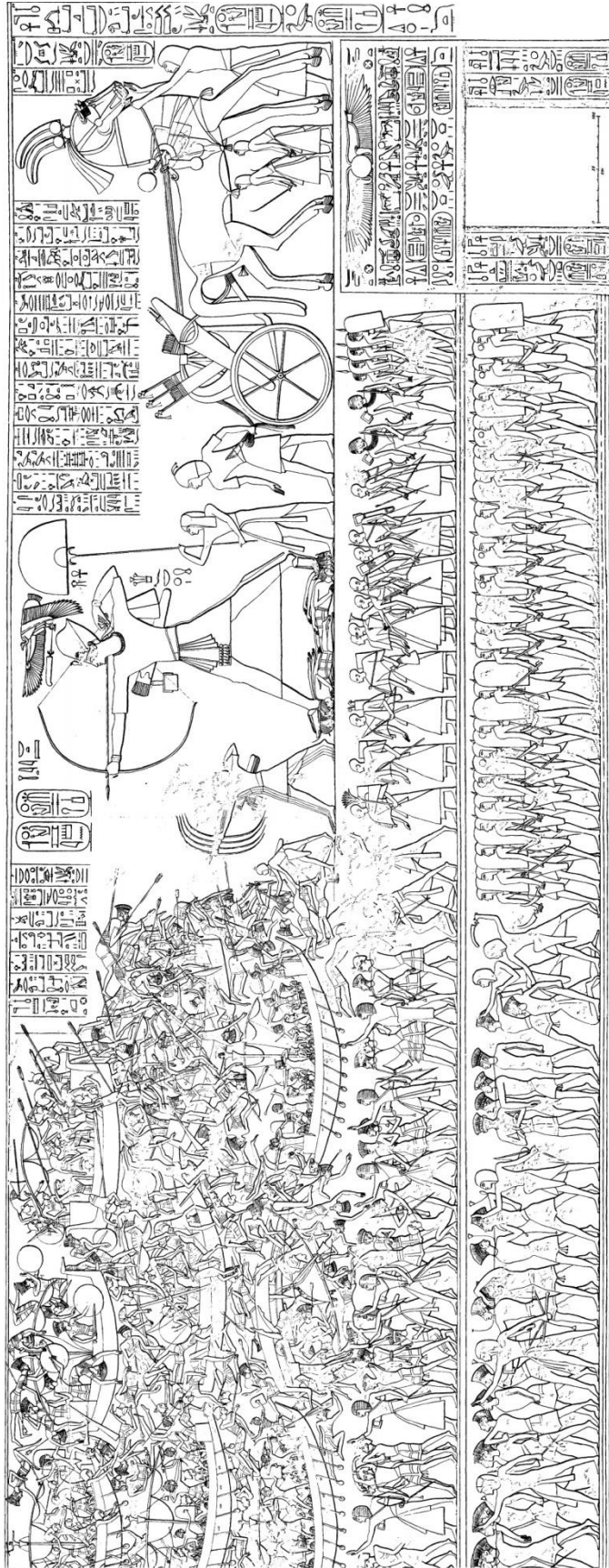
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes.* SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 39-40.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 27.

FICHA 31









**Título:** Ramessés III e a frota egípcia na batalha naval contra os *Povos do Mar*

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 30.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III dispara setas contra a frota naval dos *Povos do Mar*.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Do alto de uma pilha de corpos Ramessés III, vestindo trajes cerimoniais com coroa *kheprsh*, dispara setas contra as embarcações dos *Povos do Mar*. No mesmo plano do rei, servos cuidam dos cavalos e da carruagem real, com dois deles – abaixo dos cavalos – segurando o que aparentam serem lâminas negras. Atrás do rei, um dos príncipes reais abana o faraó enquanto este dispara suas setas. À frente do rei, uma fileira de arqueiros também dispara setas contra as embarcações estrangeiras. À frente destes, a cena da batalha naval se desenvolve. Ao total, nove embarcações fazem parte desta cena, sendo quatro egípcias e cinco dos inimigos estrangeiros. Da esquerda para direita do registro superior da batalha, os soldados egípcios atacam a distância e invadem a embarcação estrangeira à direita, o que também acontece no registro abaixo. Os barcos mais à direita do registro superior e médio são aqueles alvejados pelas flechas do rei e do grupo de arqueiros em terra firme. No registro inferior, as embarcações egípcias, da esquerda e da direita, cercam o transporte dos *Povos do Mar*, no meio, que se encontra virado com todos os soldados estrangeiros afundando no mar da batalha. De forma geral, os soldados egípcios mais uma vez representam um avanço tático organizado, em uma espécie de lógica militar, enquanto os estrangeiros formam uma massa caótica e confusa, possivelmente representando as forças de *isfet*. O registro inferior do

painel, por sua vez, apresenta um momento posterior da batalha, com soldados egípcios conduzindo os cativos apreendidos.

**Observações:** Nas embarcações egípcias representadas na cena de batalha marítima é possível verificar cativos estrangeiros presos dentro dos barcos enquanto os soldados egípcios combatem os invasores. Na embarcação do registro superior à esquerda, na proa do navio, um soldado egípcio parece resgatar um combatente *peleset* para dentro do próprio navio, retirando-o da água.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 37 e Plate 39.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III e a frota egípcia na batalha naval contra os *Povos do Mar*

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto acima e flanqueando o rei:*

O bom deus, um Montu no Egito, poderoso em força como Baal nas terras estrangeiras (F) (C), firme com ambos os braços, ávido em mente e altivo, habilidoso em força, uma grande muralha para esconder a terra do Nilo (C), sem haver nenhuma terra apta a vir e injuriá-la, - Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Ramessés III.

Agora, é verdade, os países estrangeiros setentrionais que estavam em suas ilhas estavam incansáveis em seus corpos; eles penetraram os canais das bocas do Nilo. Suas narinas pararam de funcionar, que eles sequer desejam respirar o ar. Sua Majestade partiu como os ventos de uma tempestade contra eles (C), lutando no campo como um corredor. Seu esplendor e o terror dele entraram em seus corpos (B) – derrubados e destruídos em seus lugares. Seus corações foram levados, e suas almas voaram, e suas armas espalhadas sobre o Grande Mar Verde. Suas flechas penetram a quem ele deseja dentre ele, e os fugitivos acabam caindo na água. Sua Majestade é como um leão enfurecido (C), atacando aqueles que o atacam, com suas patas, capturando com sua mão direita e bravo com sua esquerda, como

Seth aniquilando a Serpente Maligna (C). Foi Âmon-Rê que sobrepujou as terras para ele, e que pisoteou para ele cada terra sob seus pés (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.

*Linha final à direita:*

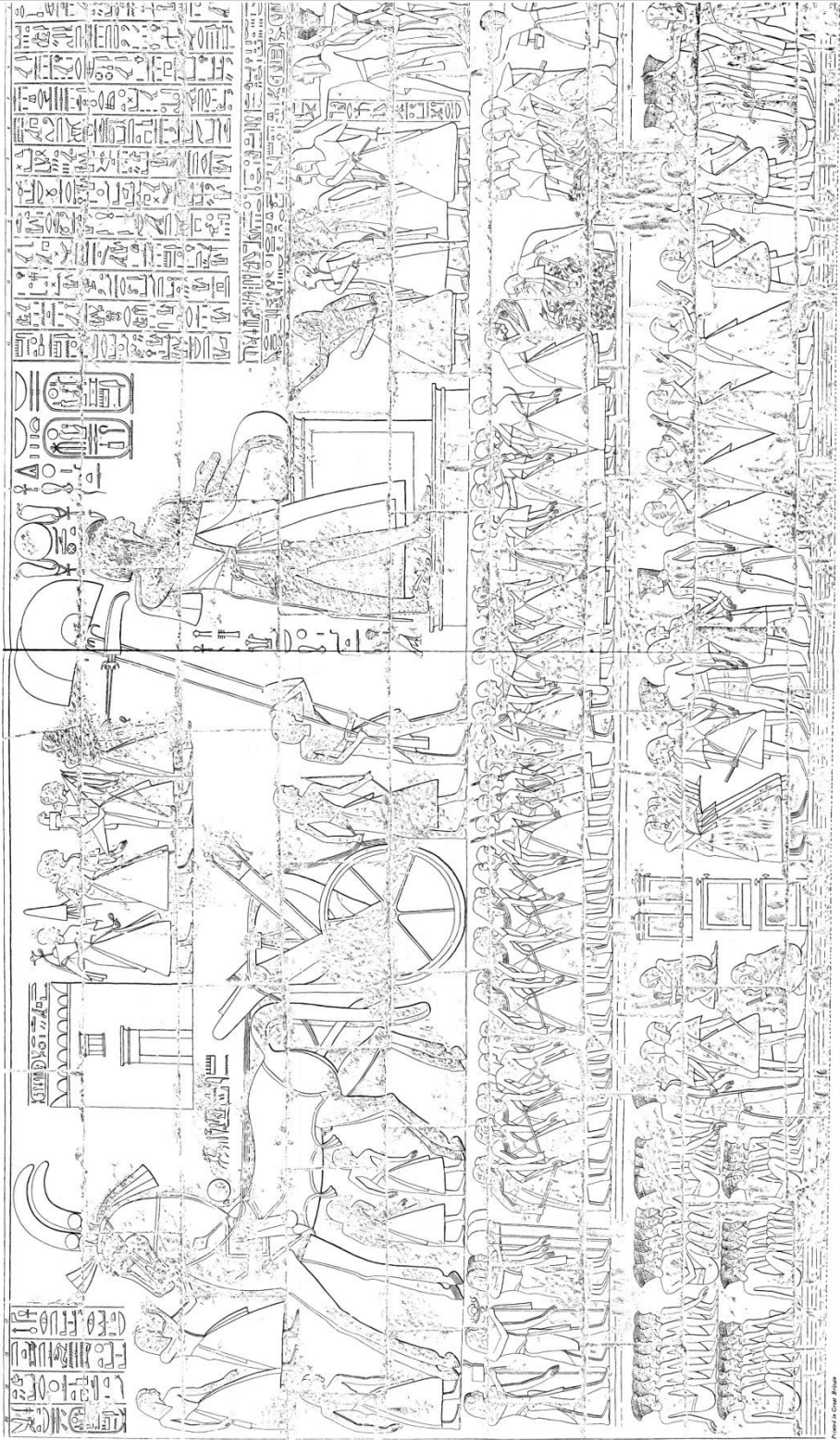
Vida longa ao bom deus (F), guerreiro valente, senhor da força, esticando seus dois fortes braços, Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada como Rê para sempre.

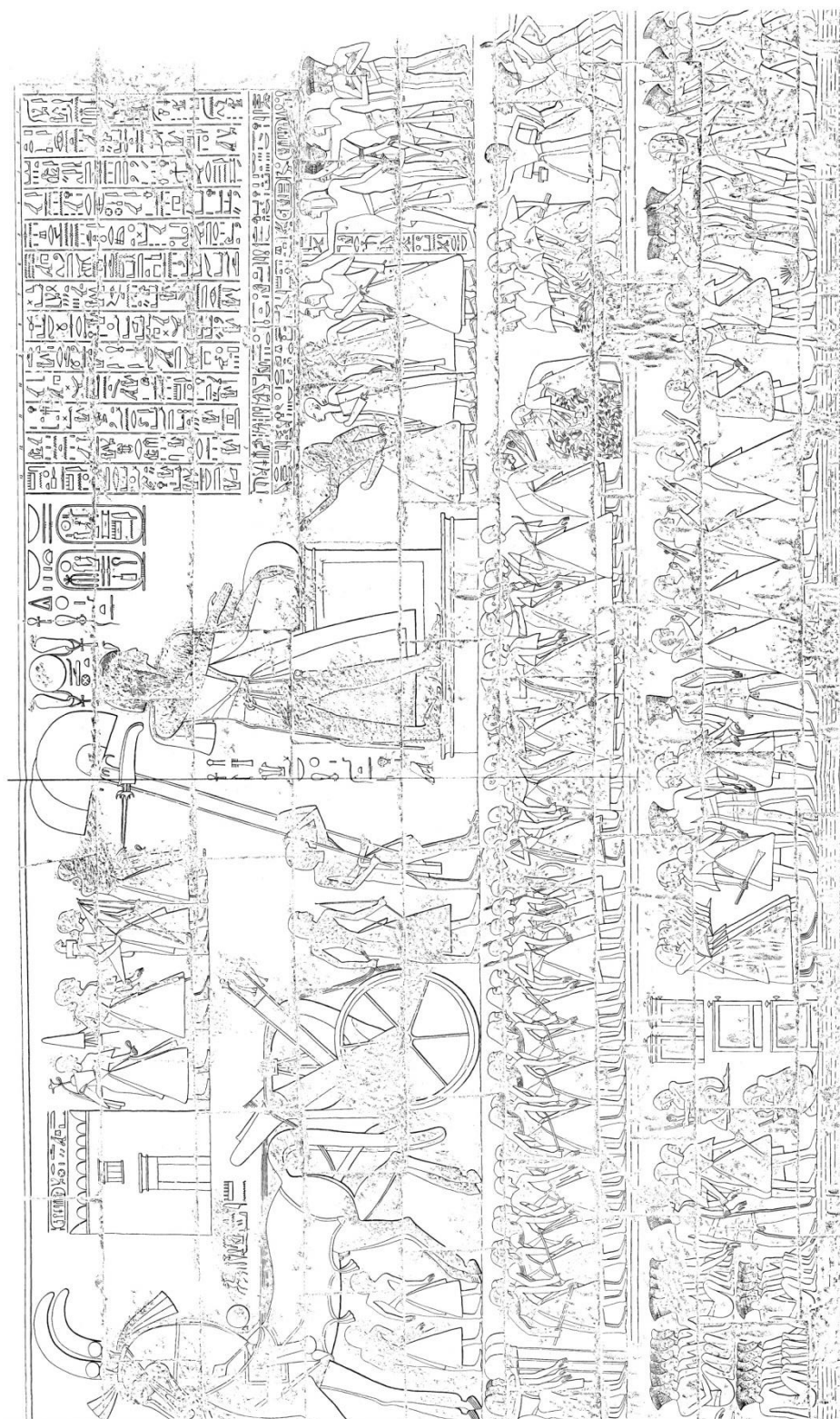
**Referências:**

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. 41-42.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 27-28.

FICHA 32





**Título:** Ramessés III celebrando sua vitória sobre *Povos do Mar*

**Grupo Temático:** Celebração de vitória; recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 31.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III observa a vitória sobre os *Povos do Mar* e celebra os resultados da guerra.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com uma peruca com *uraeus*, Ramessés III do alto de um púlpito se dirige aos soldados e oficiais à sua frente, enquanto inspeciona a contagem das duas pilhas de mãos dos inimigos vencidos e observa cativos dos *Povos do Mar* presos pelos braços, apresentados por soldados e príncipes egípcios. Às costas do rei, a carruagem real espera Ramessés III, guardada por servos que cuidam dos cavalos. No registro inferior, soldados egípcios apresentam a escribas cativos estrangeiros obtidos na batalha, para que esses registrem os estrangeiros e os separem em grupos, como os do canto esquerdo deste registro.

**Observações:** Toda a cena parece ocorrer em uma fortaleza de Ramessés III nas bocas do Nilo, onde a batalha teria ocorrido.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 42.

## INSCRIÇÕES



**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III celebrando sua vitória sobre *Povos do Mar* e recebendo espólios e cativos de guerra

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); transfigurações reais (C); divinização do rei (F);

*Discurso do rei – diante do rei:*

Dito por Sua Majestade aos príncipes, oficiais, copeiros reais e responsáveis pelas carruagens: “Vejam por si mesmos a grande força do meu pai Âmon-Rê! Os países estrangeiros que vieram de suas terras, de suas ilhas no meio do Grande Oceano Verde, - eles foram conduzidos presos diretamente para as terras do Nilo, seus corações confiando em seus braços; mas uma rede estava preparada para eles, para enredá-los. Pegos foram aqueles que entraram nas bocas do Nilo, caindo no meio dessa armadilha, amarrados no ato e massacrados e seus tóraxes cortados (A). Eu faço com que vejam minha força, que estava em meu forte braço, enquanto eu estava só. Minhas setas acertaram os alvos infalivelmente, mesmo quando meus braços e minhas mãos estavam parados. Eu era como um falcão entre os pardais (C) e minhas garras não podiam errar suas cabeças. Âmon-Rê estava em minha mão direita, e na esquerda, seu renome e terror estavam com minha pessoa (B). Saúdem, pois o que eu decretei aconteceu e meus conselhos e meus planos foram efetivos, com Âmon-Rê tendo subjugado meus inimigos e me dado cada terra no aperto de minhas mãos (A)”.

*Resposta dos oficiais:*

Dito pelos príncipes, oficiais, cortesãos, como resposta ao bom deus (F): “Você é Rê, parecendo com ele (C); sua força pisoteou os Nove Arcos, e cada terra treme diante de seu nome (A), pois sua fama está diante deles diariamente. O Egito alegra-se, estando sob o braço forte, Filho de Âmon que está sobre seu trono, - Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada como Rê”.

*Texto retórico – registro superior à esquerda:*

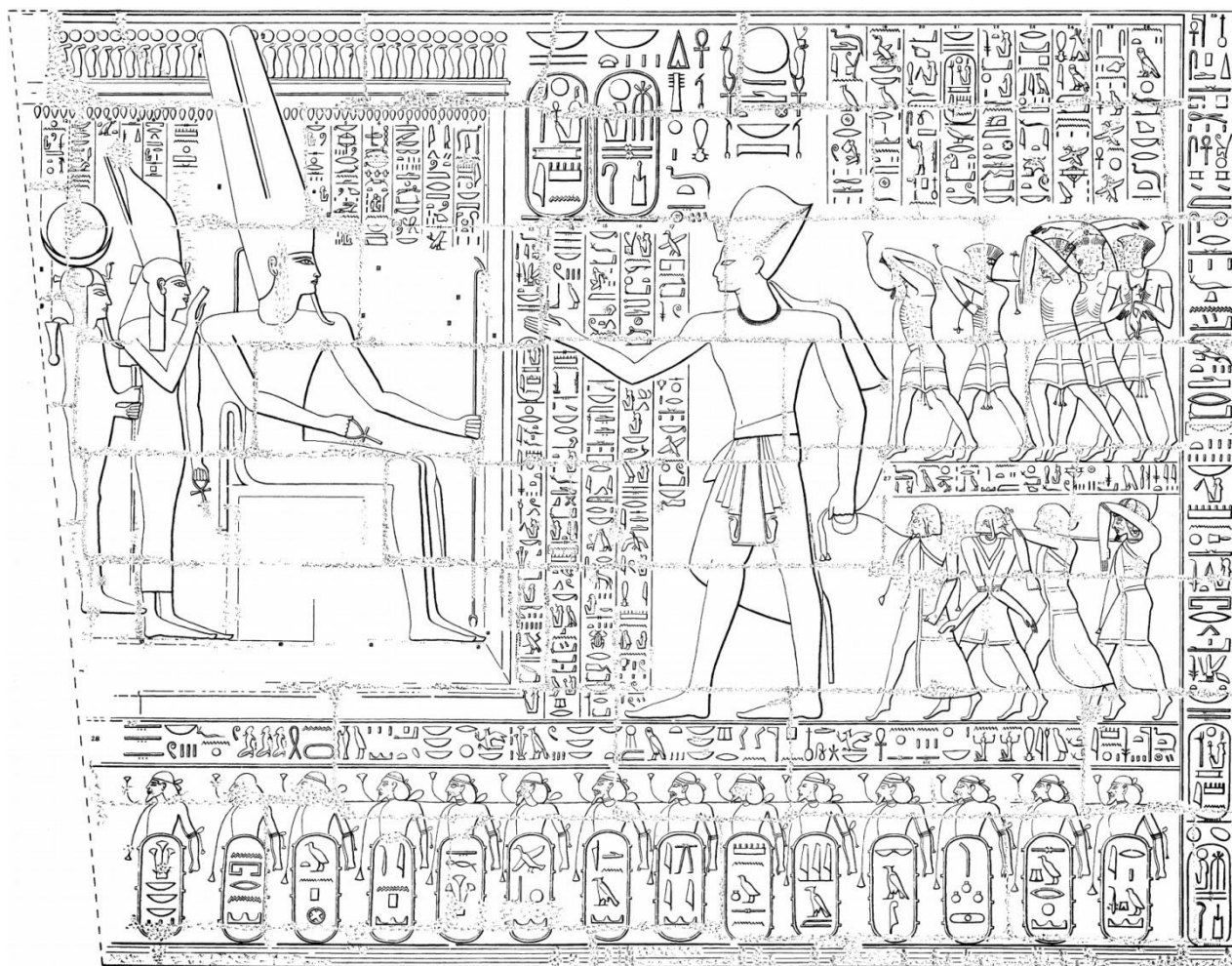
Longa vida ao bom deus (F), que consegue com seus dois braços, que reduz todas as terras estrangeiras a não-existência (A), vitorioso do braço e força, que conhece sua habilidade – Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.

**Referências:**

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. 42-43.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 28-29.

## FICHA 33



**Título:** Ramessés III apresentando cativos líbios e dos *Povos do Mar* à tríade tebana

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades;

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Khonsu, Mut, Âmon-Rê e Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** seis figuras principais (a tríade tebana e Ramessés III) com as mesmas dimensões; os cativos apresentados são bem menores, comparados às figuras principais.

**Localização:** Externa da parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 32, na altura do exterior do segundo pilone.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** evoca-se a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta e dedica cativos estrangeiros à tríade tebana

**Gestos:** Gestual de entrega de oferendas.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais, incluindo a coroa *khepresh*, Ramessés III apresenta duas fileiras de cativos – uma de cativos líbios (abaixo) e uma de cativos dos *Povos do Mar* (acima) –, amarrados pelos braços e pescoços, à tríade tebana, que observa o ato de dentro de um santuário. O registro inferior apresenta os nomes geográficos de catorze povos, em cartuchos decorados com motivos de cativos estrangeiros.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 43.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresentando cativos líbios e dos *Povos do Mar* à tríade tebana

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Discurso de Âmon – acima da divindade:*

Palavras ditas por Âmon-Rê, Senhor dos Céus, governante do Conclave dos Deuses: “Bem-vindo em alegria – tu mataste os Nove Arcos, derrubaste todos que atacaram a ti; tu deixaste prostrados os corações dos asiáticos e tu tiraste a respiração de suas narinas (A). Eu estou muito satisfeito, pois meus planos foram efetivos, e o que saiu de minha boca foi realizado”.

*Discurso do rei – diante do rei:*

Dito pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai, Âmon-Rê, rei dos deuses: “Eu fui adiante para que eu pudesse saquear os Nove Arcos. Eu

matei todas as terras, e nenhuma terra pôde ficar firme diante de mim. Eu cortei suas raízes e retornei em valor, meus braços carregados de cativos, dos líderes de cada terra, pelos comandos que saíram de tua boca (A). As coisas que prometeste, elas aconteceram; tua espada foi poderosa para min, uma fonte de força, para que eu pudesse derrubar todos que me atacaram (A). As terras me veem apenas para tremer, eu como Montu diante deles (C). Quão afortunado é aquele que depende de seus planos, ó protetor, Senhor do braço forte!”.

*Discurso dos chefes dos cativos dos Povos do Mar:*

Dito pelos chefes dos Tjekru que estão nas mãos de Sua Majestade, exaltando esse bom deus (F), o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Poderosa é sua força, ó rei vitorioso, grande sol do Egito! Sua espada é maior que toda uma montanha de ferro, e seu renome é como o de Seth. Dá-nos a respiração para que possamos respirar, a vida, que está a seu alcance para sempre! (D)”.

*Discurso dos cativos líbios:*

Dito pelos derrotados da Líbia (*Temehu*), que estão nas mãos de Sua Majestade: “Respiração, respiração, ó rei vitorioso, Hórus, Grande na Realeza! (D)”.

*Linha final à direita:*

Vida longa ao bom deus (F), perito em leis, que sustenta as Duas Terras por seus planos, valente dentre multidões, que subjuga os Nove Arcos (A), senhor efetivo, rei heroico, o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

*Nomes geográficos e inscrição:*

Todas as terras, o *Fenkhu*, o circuito dos céus, todas as pessoas e toda humanidade, todo o Haunebu, todos os povos do sol, eles estão sob os pés deste bom deus (F), que todas as pessoas adoram, que eles possam viver diariamente, por milhões e milhões de anos, de acordo com seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses que decretou para sempre e sempre (E).

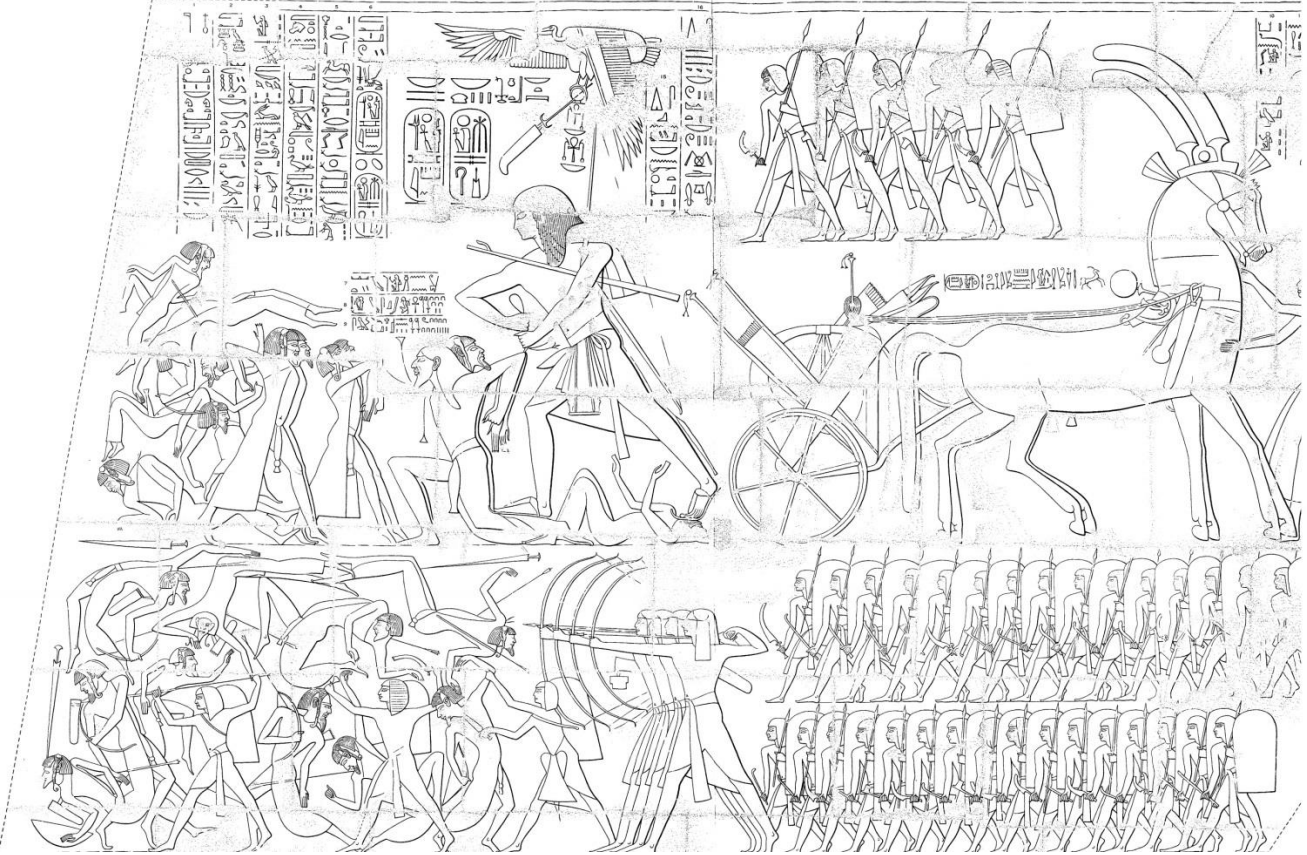
Lista: Hau-nebu; Naharina; Tunip; Tanapu; Baixo Egito; Pabakhi; Qatna; Asiya; Mennwese; Sekhet-iam; Pedjtyu-she; Tehenu (Líbia); Sagarahhi; Artug.

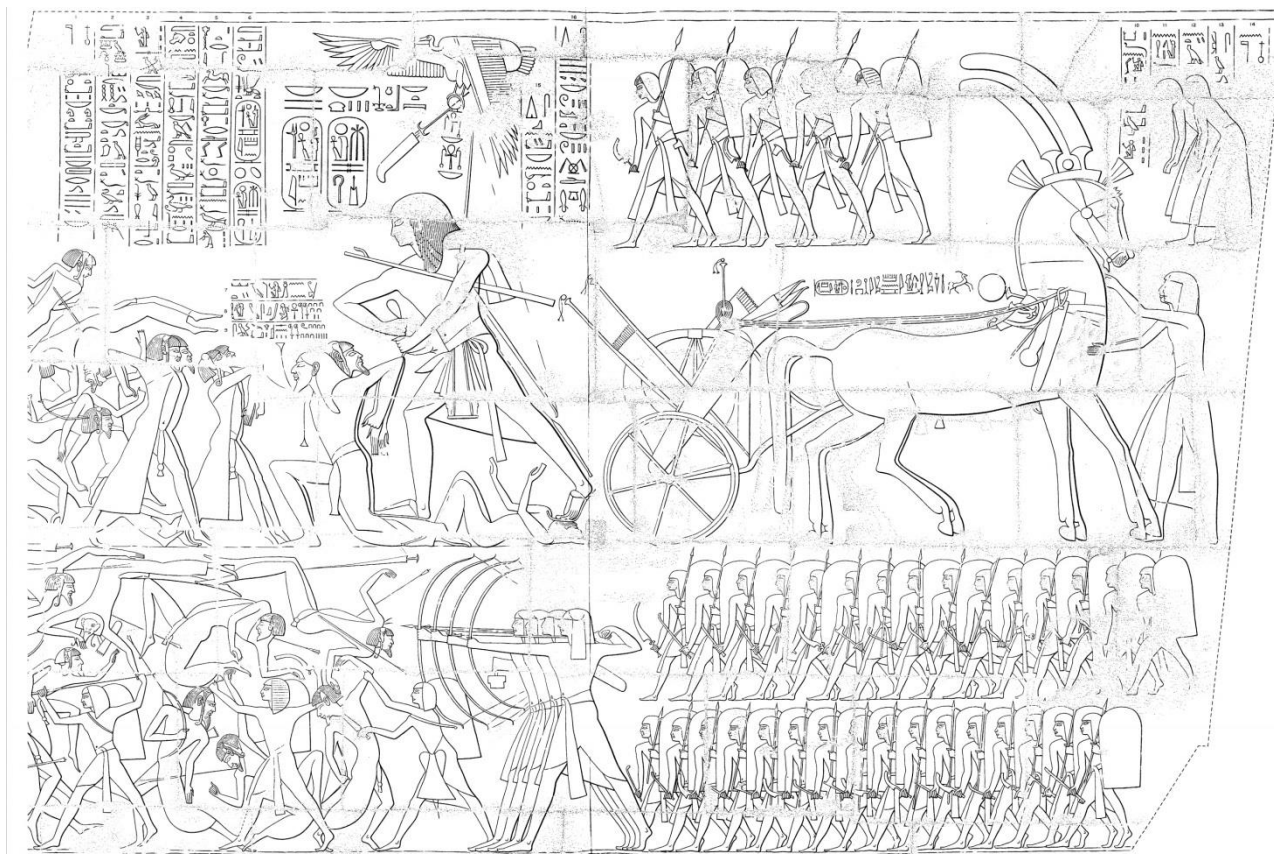
**Referências:**

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. 44-46.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 29-30.

FICHA 34





**Título:** Ramessés III capturando inimigos durante a segunda guerra contra os líbios

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha, captura de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Entre pilones, externa do primeiro pilone, torre norte, face oeste, registro inferior

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.



**Hieróglifos:** a postura do cativo amarrado por Ramessés III remete ao hieróglifo A13 de Gardiner, o cativo amarrado, em uma exata correlação.

**Ações:** Ramessés III amarra prisioneiros líbios após uma batalha

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Vestindo uma peruca com *uraeus* e um saiote com cauda de touro, Ramessés III amarra cativos líbios com uma corda enquanto pisoteia um inimigo caído. Embaixo do braço esquerdo do faraó está um tipo de vara com ponta dupla. No mesmo plano do rei, após os cativos sendo amarrados, outros líbios demonstram desespero em um grupo desorganizado, caótico. Atrás do rei, a carruagem real espera pelo monarca enquanto é guardada por um servo. Acima da carruagem, no registro superior, um grupo de soldados egípcios armados com lanças, escudos e espadas curvas observa Ramessés III amarrando os cativos líbios. O registro inferior parece ser independente, demonstrando momentos da segunda guerra contra os líbios, com um destacamento de soldados caminhando para o combate, em fileira e formação organizada, enquanto príncipes egípcios disparam flechas contra um amontoado desorganizado de líbios, engajados em batalha por soldados egípcios.

**Observações:** Cena correspondente à segunda guerra contra os líbios.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 68.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Incrições contextuais: Ramessés III capturando inimigos durante a segunda guerra contra os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto retórico sobre o rei:*

O bom deus (F), poderoso em vitórias, Senhor da Força, confiscando todas as terras, atravessando todas as terras dos *meshwesh*, para procurar quem ataca suas fronteiras, entrando no meio de multidões e matando miríades (A). Ninguém pode resistir a ele; ele é como Baal no momento de sua fúria, e como um falcão entre pardais (C) – bravo sobre o carro de guerra,

e fazendo cativos também a pé; ele pegou os chefes com seus próprios braços, - Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, o Filho de Rê, Ramessés III.

*Amarrando cativos:*

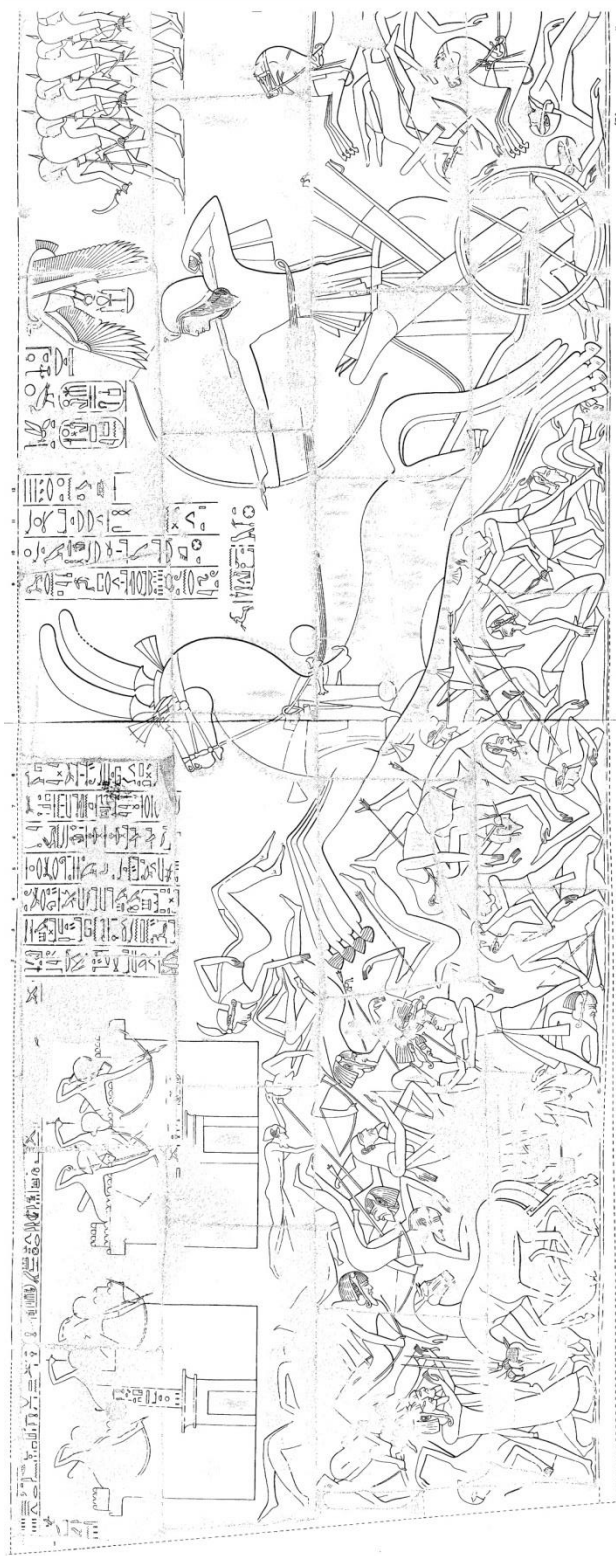
Estrangeiros que sua majestade trouxe como prisioneiros: 2.052; mortos em seu lugar: 2.175.

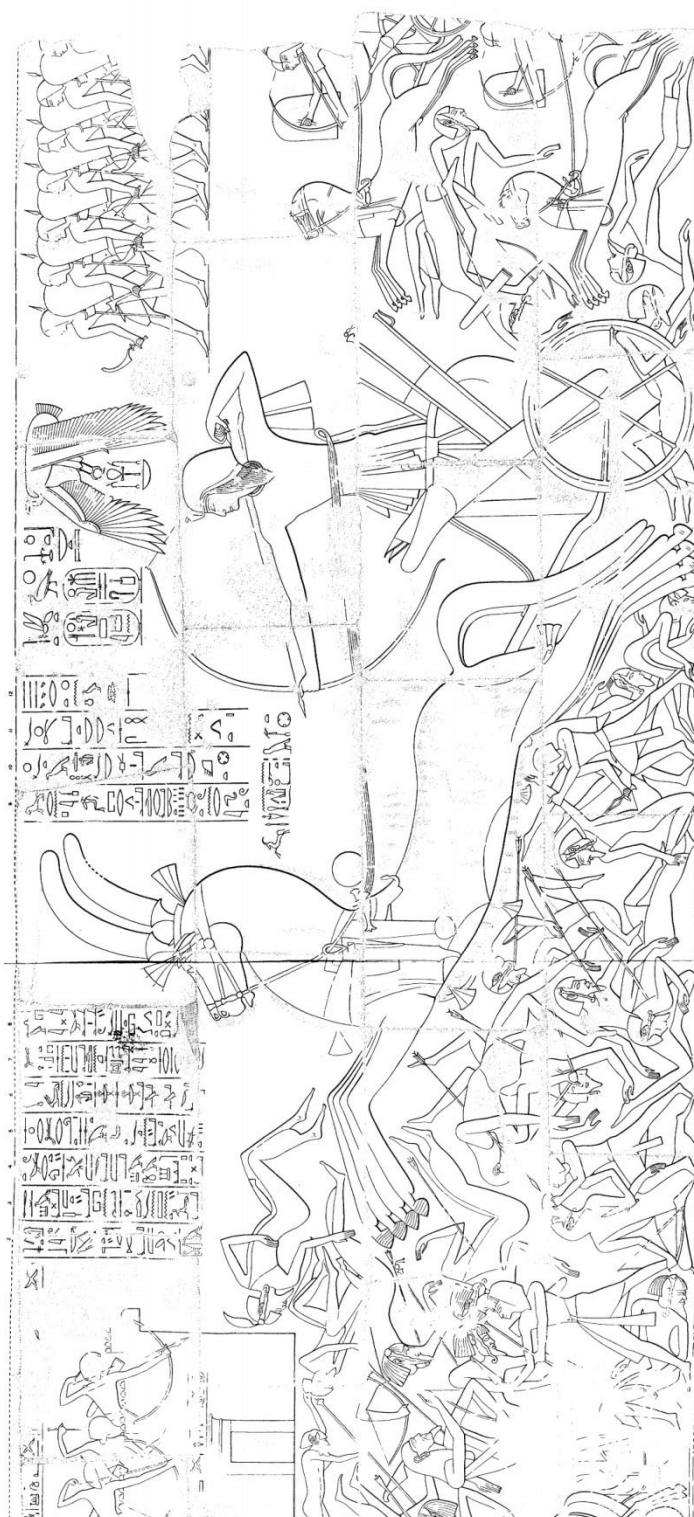
**Referências:**

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. 60.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 37.

FICHA 35





**Título:** Ramessés III dispara setas durante a segunda guerra contra os líbios

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro inferior à direita da prancha descrita na ficha 34.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III, do alto de sua carruagem, dispara setas contra um desorganizado grupo de inimigos líbios.

**Gestos:** Gestual de dominância e supremacia.

**Descrição:** Ramessés III, em pé em sua carruagem de guerra, puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, dispara setas contra inimigos líbios. Ramessés III usa uma peruca com *uraeus*, um colar de contas e um saiote. Na carruagem, estão dispostas lanças, aljavas com flechas e as cordas do cabresto estão amarradas na altura da cintura do rei, sem que o mesmo efetivamente as segure com as mãos. Atrás do rei, um destacamento de cavalaria egípcia avança seguindo o monarca, pisoteando os inimigos líbios. Acima, um grupo de soldados portando escudos, lanças e espadas curvas observam a investida real. À frente das patas dos cavalos reais, que pisoteiam a massa caótica dos estrangeiros inimigos, o exército egípcio encontra-se engajado em combate, com o apoio de arqueiros que disparam do alto de duas fortalezas egípcias. Além dos vários corpos de líbios no chão – muitos dos quais atingidos pelas flechas do rei – alguns estrangeiros levantam as mãos em gesto de clemência, como àqueles do registro inferior à esquerda, próximos de dois cavalos.

**Observações:** Através dos registros escritos, sabemos que a cena trata da perseguição das tropas líbias, que fugiam da cidade de Ramessés III, que ficava na montanha de Wepto, à cidade de Hat-sha.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 70.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III dispara setas durante a segunda guerra contra os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto acima da fortaleza:*

O massacre que Sua Majestade fez, entre os inimigos da terra de Meshwesh, que vieram contra o Egito (A), - começando da cidade de Ramessés III, Governante de Heliópolis, o assentamento que fica sobre a montanha de Wep-To (Fim da Terra), ao assentamento de Hat-Sha (Casa de Areia), fazendo 8 *iters* de carnificina entre eles.

*Texto retórico à frente e acima do rei:*

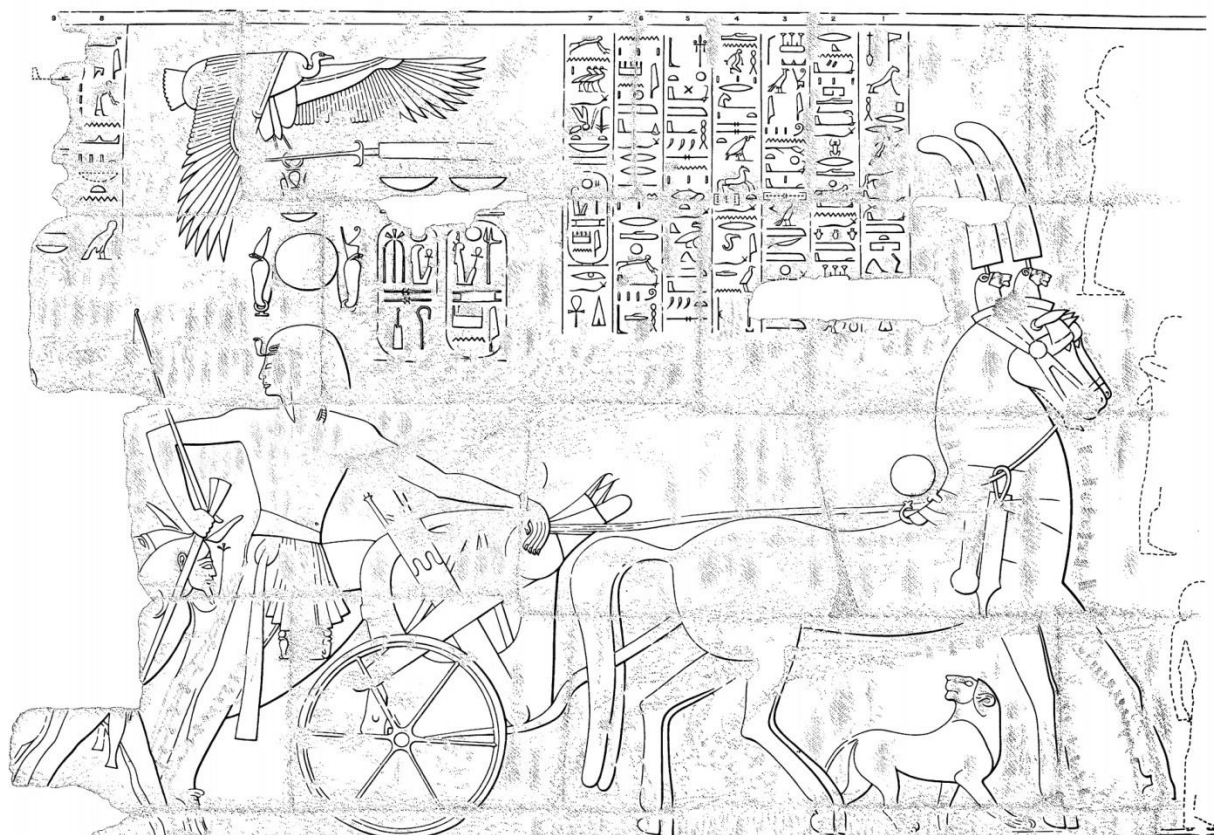
Rei, falcão divino (F) que apreende seu atacante, potente e poderoso e dependendo de seu braço forte, raivoso, poderoso em força, matando os meshwesh, que são pisoteados e sobrepujados diante de seus cavalos. O valente, indo dentro de multidões, como alguém autoconfiante, destruindo e massacrando (A), eles deitam prostrados em seus lugares; aquele cujos braços estão à vontade, despachando a flecha onde quer que ele deseje; seus braços não falham com qualquer um que viole suas fronteiras; - um jovem leão (C), um herói, subjugando os Nove Arcos (A). Pessoas ficam com medo e terror quando ele ruge (B) – Único Senhor, que protege o Egito e devasta aqueles que o atacam, obstruindo o progresso das terras para feri-lo.

**Referências:**

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. 61-62.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 36.

## FICHA 36



**Título:** Ramessés III carrega cativos no retorno da segunda guerra líbia

**Grupo Temático:** Condução de cativos estrangeiros; retorno triunfal.

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro inferior, à direita da prancha descrita na ficha 35.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar



**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Apoiado em sua carruagem, Ramessés III carrega um grupo de cativos líbios pelos cabelos.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Apoiado em sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, Ramessés III carrega inimigos líbios pelos cabelos em seu retorno vitorioso ao Egito. Ramessés III usa uma peruca com *uraeus*, um colar de contas, um saiote e também segura em sua mão direita um arco virado para si. Acima da cabeça do rei a divindade abutre Nekhbet segura com suas garras uma pluma. Abaixo desta, um disco solar rodeado por duas *uraei* coroadas acompanha o trajeto do rei. Abaixo dos cavalos, um leão acompanha o cortejo.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 73.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III carrega cativos no retorno da segunda guerra líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto retórico sobre o rei e sua montaria:*

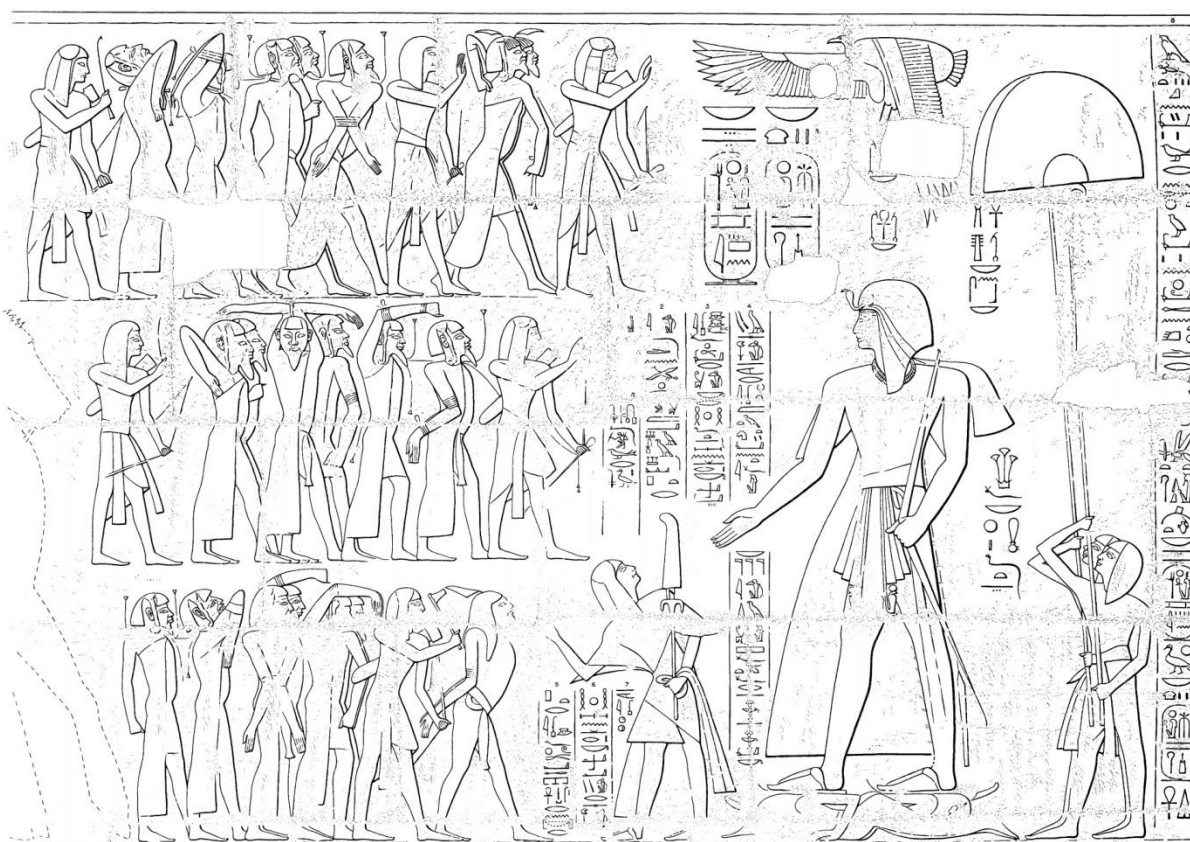
O bom deus (F), veloz leão corredor, Touro Forte que prende quem o molesta (C), que retorna em valor quando seu ataque foi bem sucedido. Ele derrubou os corações dos *meshwesh*, e então seus bravos foram mortos em suas mãos ou amarrados diante de seus cavalos (A). Seu avassalador terror permeia seus corpos e o medo dele penetra em seus membros (B) – Âmon-Rê está com ele (rei) contra eles, para derrubá-los, deixando-os prostrados através de seu poder (A), - Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, que ele alcance ‘vida dada’.

**Referências:**

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. 63.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 37.

## FICHA 37



**Título:** Ramessés III se dirige aos cativos da segunda guerra líbia

**Grupo Temático:** Recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III possui o destaque a maior dimensão, embora o príncipe – que está no mesmo registro que os cativos – seja representado também com dimensões maiores.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro inferior, à direita da prancha descrita na ficha 36.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Com auxílio do príncipe real, Ramessés III se dirige aos cativos líbios.

**Gestos:** Gestual de oferta, no caso, do discurso real.

**Descrição:** Auxiliado por um príncipe real vestido em trajes cerimoniais, Ramessés III – que também veste trajes cerimoniais, carrega um arco apontado para frente e pisa em cativos estrangeiros -, se dirige aos cativos líbios - presos pelos braços e pelos pescoços - conduzidos à sua presença por soldados egípcios. Atrás do rei, dois servos o abanam. Acima da cabeça de Ramessés III, a deusa *Nekhbet* observa a cena carregando um objeto contendo um cetro *was*.

**Observações:** A dimensão escrita da cena revela que o discurso do rei passa pelo intermédio de seu príncipe, que deve se dirigir aos cativos líbios.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 74.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III se dirige aos cativos da segunda guerra líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); discurso de Memória (G).

*Discurso do rei ao príncipe – diante do rei:*

O próprio rei diz ao Príncipe Herdeiro, Escriba Real e Generalíssimo, Filho do Rei: Diz aos vencidos *meshwesh*: “Contemple, agora teu nome é obliterado eternamente e para sempre! Tua boca deixa de se vangloriar na memória da terra do Nilo (G). Foi a força do meu pai, Senhor dos Deuses, que me deu seu renome, para destruí-lo (A)”.

*Discurso do príncipe ao chefe dos cativos – diante do príncipe:*

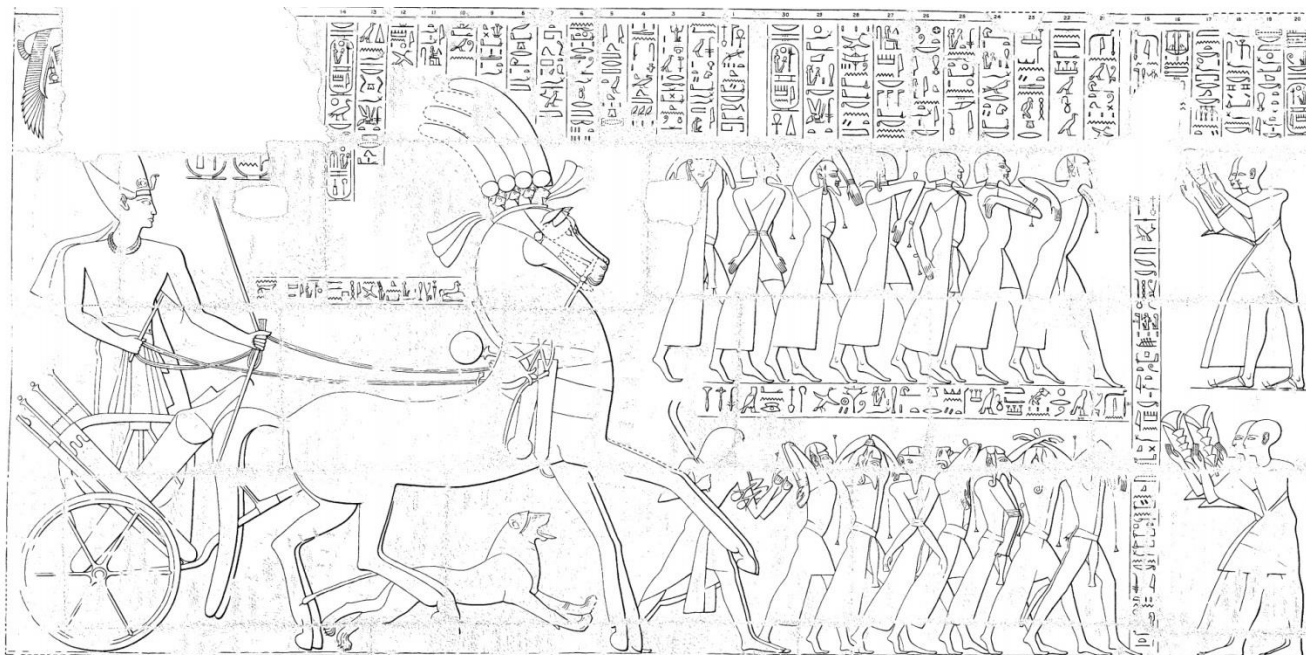
“Veja, faraó, V.P.S., obliterou teu nome por toda eternidade! (E) Tua boca deixa de se vangloriar na memória da terra do Nilo (G)”.

**Referências:**

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. 63-64.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 37-38.

## FICHA 38



**Título:** Ramessés III retorna em triunfo da segunda campanha líbia

**Grupo Temático:** Retorno triunfal de Ramessés III; condução de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III possui o destaque e é representado em dimensões bem maiores que as demais figuras da cena.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro inferior, à direita da prancha descrita na ficha 37.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III contempla a condução dos cativos líbios enquanto guia sua carruagem.

**Gestos:** observação e condução dos cativos.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais e a coroa *kheprsh*, Ramessés III marcha em sua carruagem, puxada por dois cavalos com plumas na cabeça, acompanhado de um leão. Na carruagem do rei é possível ver aljavas de flechas e lanças. Uma ave divina acima da cabeça do rei carrega em suas garras o símbolo *shen* relativo à eternidade. Em duas fileiras de sete, os cativos líbios avançam, coagidos – no registro inferior – por soldados egípcios. Ao fim da cena, o rei é esperado por sacerdotes que seguram buquês de flores.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 77.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III retorna em triunfo da segunda campanha líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto retórico diante do rei:*

“Vida longa ao bom deus (F), abundante em valor, senhor do braço forte, que depende de sua força, - que despreza um milhão e desdenha grandes números de mentes ‘pesadas’ determinadas<sup>11</sup>, entrando em meio e investindo contra miríades, e retornando em felicidade com vitória, quando seu sucesso foi alcançado entre os Nove Arcos. Aquele que transgride suas fronteiras é morto diante dele, como a captura de sua mão, para seu pai divino, Âmon-Rê, aquele que lhe dá cada terra sob seus pés (A), - Rei do Alto e Baixo Egito, o herói, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.”

*Discurso de recepção dos sacerdotes e dignitários*

Dito pelos profetas: “Bem-vindo em paz, ó bom deus, pois tu mataste os líbios (Tehenu) (F) (A). Que teu pai Âmon te receba e que ele te recompense com valor e vitória; que ele te garanta a realeza de Rê para sempre, e os jubileus de Tatenen (E). Tu és seu filho, tu vieste

---

<sup>11</sup> Do original em inglês “determined ‘weighty’ mind” (KITCHEN, 2008, p. 38).

dele (F). Ele designou as Duas Terras a ti, e deu a ti cada terra a teu alcance como teu pai Montu, ó Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun”.

*Discurso dos chefes dos cativos – fileira superior:*

Dito pelos líderes da terra de *meshwesh*, que estão amarrados diante de Sua Majestade: “Poderosa é tua força, Rei Vitorioso, Sol da Terra do Nilo! Tu és como teu pai divino, Âmon, senhor dos deuses. Que possas dar a respiração que doas que está ao alcance de Sua Majestade, ó Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, vida dada (D)”.

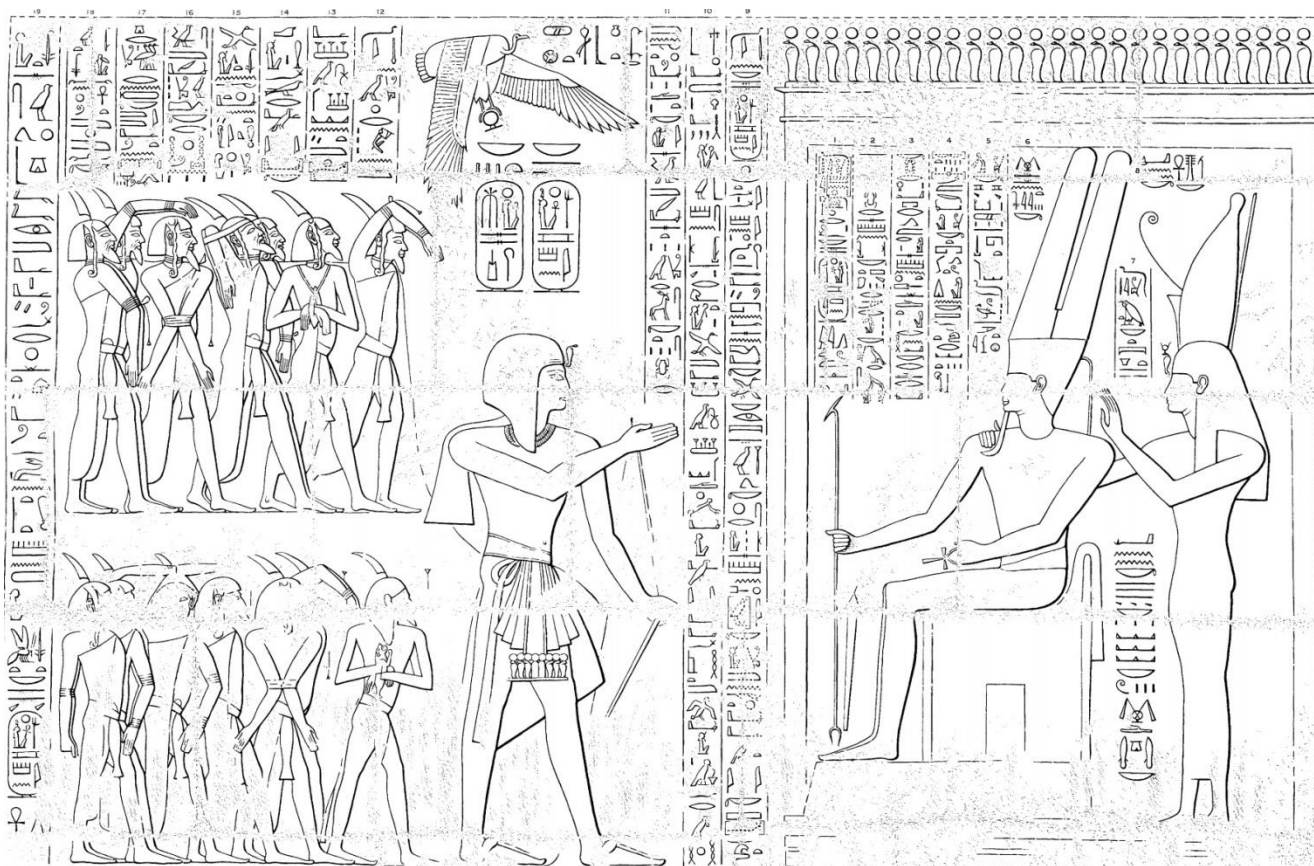
### **Referências:**

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. 69.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 38-39.



## FICHA 39



**Título:** Ramessés III apresenta cativos da segunda guerra líbia à Âmon e Mut

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Âmon-Rê e Mut.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Mut, Âmon-Rê (em posição de destaque, sentado em um trono elevado) e Ramessés III possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos líbios.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro inferior, à direita da prancha descrita na ficha 38.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número dois, considerando o par divino Mut-Âmon, simbolizando complementaridade e unidade; simbologia do número um, considerando a figura do rei, que sozinho carrega e apresenta duas fileiras de cativos.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta duas fileiras de cativos à Âmon e Mut.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda, no caso cativos líbios.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais e carregando um arco em sua mão esquerda, Ramessés III conduz duas fileiras de cativos líbios – presos pelos braços e pescoços – à presença de Âmon-Rê e sua consorte, Mut que, em um santuário, observam e recebem as oferendas. Acima da cabeça de Ramessés III, a deusa abutre *Nekhbet* carrega em sua garras o símbolo *shen*, relativo a eternidade.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 78.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos da segunda guerra líbia a Âmon e Mut

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E).

*Discurso de Âmon – diante do deus:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Governante Eterno, a seu filho, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Bem-vindo em paz, [...] foi bem sucedido! Tu estabilizaste as fronteiras de acordo com teus desejos; o que foi prometido a ti aconteceu imediatamente. O que foi dito pela minha boca foi bem executado, minha mão estava contigo para subjugar os Nove Arcos. Eu matei para ti aqueles que molestaram a ti. Eu garanto a ti renome contra os países estrangeiros das Duas Terras curvados perante ti (A). O sustento de Djahy/Zahi e provisões da terra do Nilo estão unidas para tua realeza”.

*Discurso de Mut – diante da deusa:*

Palavras ditas por Mut, Senhora dos Céus, Mestra das Duas Terras: “Eu garanti a ti todas as terras planas e os países montanhosos, unidos sob suas sandálias (A). Eu garanti a ti toda vida, estabilidade e domínio”.

*Discurso do rei – diante de Ramessés III:*

Palavras ditas pelo Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai, Âmon-Rê, Governante Eterno: “Quão grande é aquele que confia em teu forte braço, ó Senhor que fez os céus e a terra! Eu fui, meus planos bem ordenados, e fostes para mim um campeão, e teu renome permeou meu corpo. Nenhuma terra pôde manter-se firme diante de mim. Quanto ao homem de Meshwesh, eu derrubei seu poder e aniquilei sua alma eternamente, pela força de tua mão que os matou (A) (E). Então aquelas coisas que tu prometeste aconteceram”.

*Discurso dos cativos – sobre os cativos:*

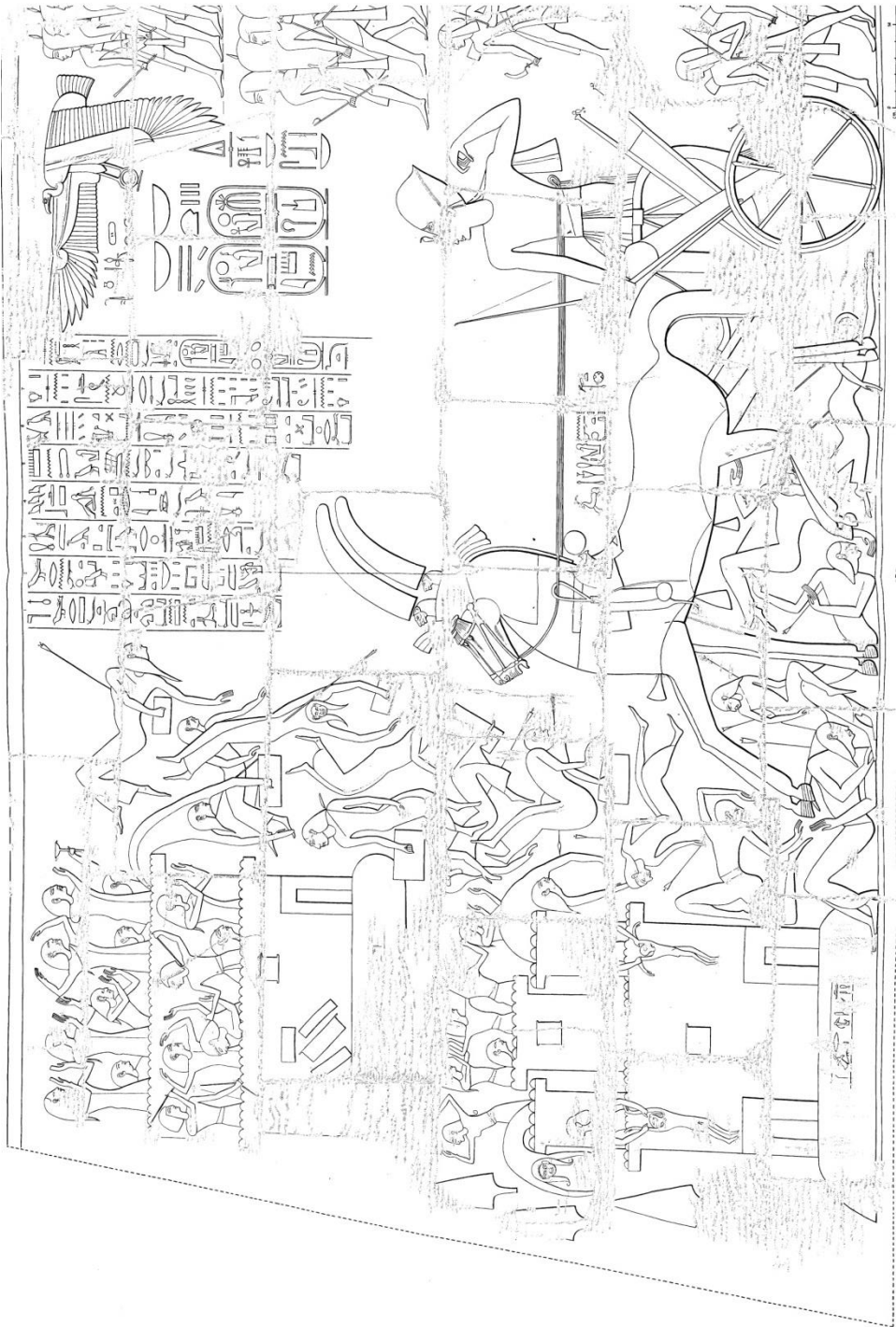
Dito pelos derrotados de *meshwesh* que estão sobre o alcance de Sua Majestade: “Poderosa é tua força, ó Rei Vitorioso que é igual à Rê! Tua espada nos matou eternamente e nós estamos sob o poder de teu nome. Que nos seja dada a respiração, pois ela é tua – pois ninguém pode viver sem ti (E) (D)”.

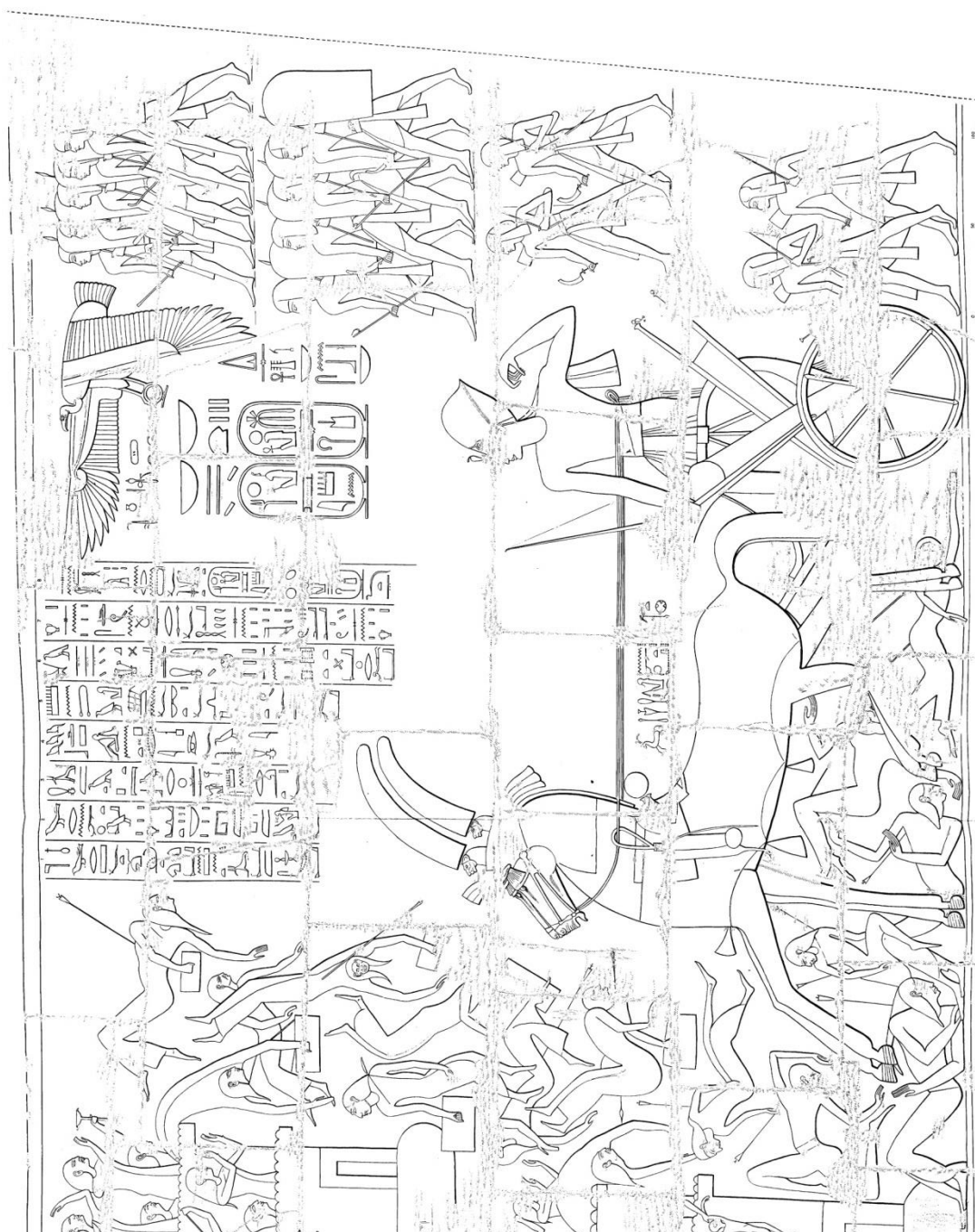
**Referências:**

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. 70-71.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 39.

FICHA 40





**Título:** Ramessés III atacando duas fortalezas hititas

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Entre pilones, externa do primeiro pilone, torre norte, face oeste, registro superior

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III em postura de combate com seu arco

**Gestos:** Gestual de dominância; disparo de flecha.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais – incluindo a coroa *kheprsh* – e segurando seu arco, Ramessés III é representado como se houvesse acabado de disparar uma seta contra seus inimigos estrangeiros. Os dois cavalos plumados da carruagem do rei passam por cima de corpos de inimigos hititas. Atrás do rei, quatro grupos de soldados egípcios avançam para o combate. A batalha ocorre em duas fortalezas hititas. A do registro superior já teria sido invadida – com uma de suas portas destruídas -, pois soldados egípcios atacam os estrangeiros do alto do edifício enquanto vários corpos de hititas caem, amontoando-se no chão de forma caótica. À última figura à direita oferece um objeto ao rei – similar a um castiçal ou braseiro -, em sinal de submissão e súplica pela vida. A fortaleza do registro inferior não parece ter sido invadida ainda, mas os hititas que nela estão fazem gestos de súplica e, em suas duas torres, crianças estão penduras pelos braços, como se estivessem sendo resgatadas ou oferecidas ao faraó.

**Observações:** A postura do faraó na cena é incomum aos outros registros, por apresentar o momento posterior ao disparo de seu arco, com o rei observando os efeitos de seu ataque, como os corpos alvejados caindo. Geralmente, o rei é representado ainda no ato de disparo, com a flecha na corda da arma.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 87.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III atacando duas fortalezas hititas

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Nome das cidades:*

Acima: cidade de Arzi; abaixo: Cidade de [...]

*Texto retórico diante do rei:*

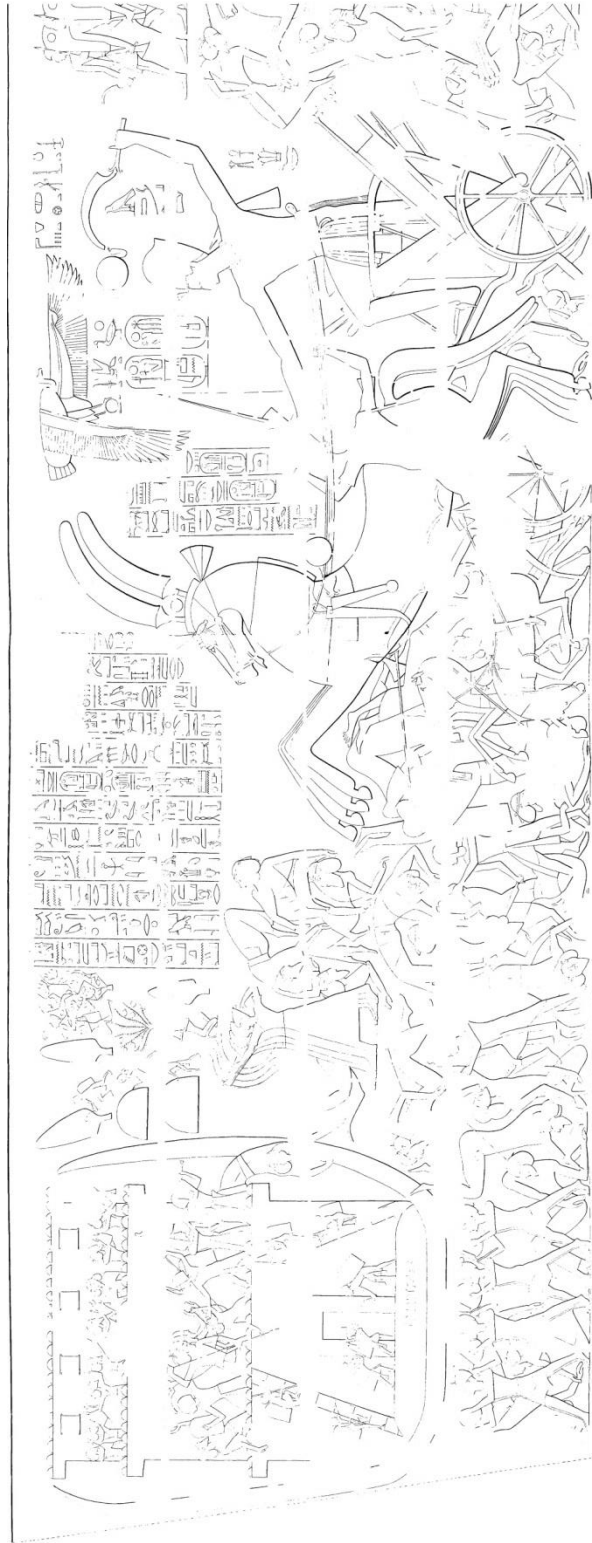
O bom deus (F), rico em renome, o poderoso, furioso em batalha, grande em vitórias em todos os países estrangeiros; seu grito de guerra é como Seth nos céus, diante de quem mil homens não podem ficar firmes, e perante a ele miríades desmaiam, pois ele é como Montu quando ele pega seu arco (C). Seu inimigo não pode ficar de pé; sobrepujadas são as terras, saqueadas são suas cidades, pisoteadas, caídas sobre suas faces (A). Seu arco perfurou a carne e os ossos. Seus braços fazem súplicas a seu nome, - Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, para sempre.

**Referências:**

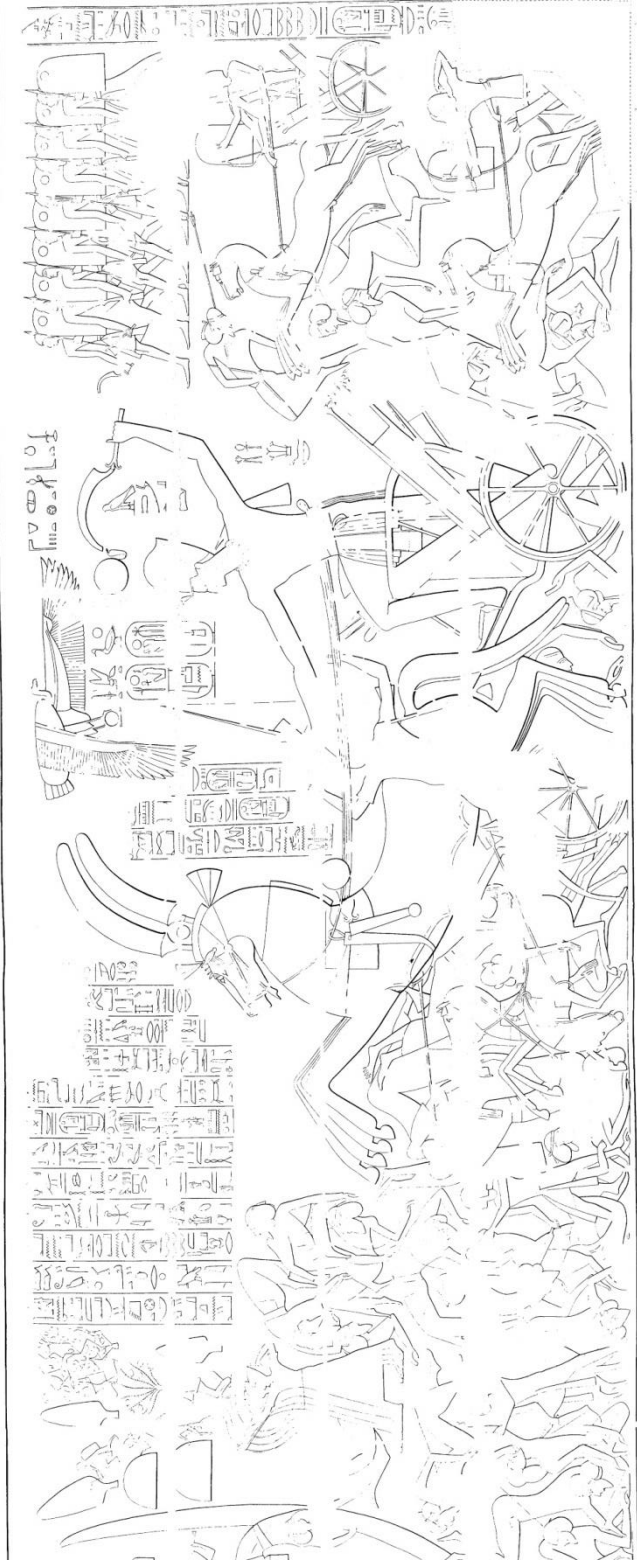
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes*. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 94-95.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 61.

FICHA 41









**Título:** Ramessés III atacando a cidade de Tunip de Hatti

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro superior, à direita da prancha descrita na ficha 40.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** Ramessés III em postura de massacre dos inimigos.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais, com a coroa *khepresh* na cabeça, o arco em uma mão e a espada curva *kopesch* na outra, Ramessés III, do alto de sua carruagem – puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças –, segura um dos inimigos asiáticos para golpeá-lo com sua espada. Atrás do rei, dois destacamentos de carruagem combatem os inimigos, enquanto um grupo de soldados egípcios, no registro superior, observa a cena. À frente dos cavalos do rei, que pisoteiam os asiáticos caídos o combate se desenvolve, com a presença de mercenários estrangeiros no extremo esquerdo do registro inferior. Em frente à cidade invadida um grupo de arqueiros egípcios dispara contra a construção. Em relação a cidade, há três camadas de acontecimento: no nível inferior, soldados egípcios, munidos de machados, tentam quebrar a porta e forçar a entrada na construção; no andar do meio, soldados egípcios invadem a cidade-fortaleza utilizando escadas, passando a travar o combate nesse andar, com direito a um corneteiro soando a vitória do embate em direção ao rei; no último andar, os habitantes asiáticos da cidade pedem clemência, oferecendo um castiçal ou braseiro em sinal de submissão.

**Observações:** Em uma cena diferente do usual, soldados egípcios, acima do grupo de arqueiros que dispara contra a cidade, cortam árvores durante a batalha, provavelmente para confeccionar escadas e/ou meios de invadir a construção dos asiáticos.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 88 e Plate 89.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III atacando a cidade de Tunip de Hatti

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C).

*Nome da cidade:*

Tunip de Hatti.

*Texto retórico diante do rei:*

Rei vitorioso, protetor do Egito, senhor da força, valente com seus dois braços fortes e ansioso de coração, renovando seu poder; cujo nome subjogou os Arcos, poderoso em forma quando ele vê a batalha, assustador em semblante quando olhando sobre miríades (A) (B); feliz e despreocupado quando ele escuta os prantos, e investindo contra a massa impetuosamente, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III. Soberano, efetivo para ele que curva as costas a ele; poderoso em esplendor nas mentes dos asiáticos; que deixa prostrado os países estrangeiros, e que devastam suas cidades, fazendo com que sua fala seja silenciada (A). Grande muralha na proximidade da terra do Nilo, Touro Forte que prende todos que o molestaram (C), Bravo Governante, não há nenhum igual a ele, que estabelece [...] por suas leis, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III, para sempre.

*Linha marginal à direita:*

Hórus, abundante em valor, poderoso em vitória, Grande Protetor do Egito, subjugando os Nove Arcos (A); Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III.

### **Referências:**

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. 95-96.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 60-61.

FICHA 42





**Título:** Ramessés III atacando uma fortaleza síria

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

## **Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro superior, à direita da prancha descrita na ficha 41.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** Ramessés III investido sozinho, à frente de seu exército, contra os inimigos asiáticos.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Ramessés III investe só contra uma fortaleza asiática. O rei avança com uma lança em sua mão esquerda e o arco na direita, pisoteando os corpos dos inimigos já abatidos. Do alto da fortaleza, os inimigos asiáticos se rendem e pedem clemência ao rei, oferecendo-o um castiçal ou braseiro, enquanto outros suplicam com as mãos levantadas. Alguns asiáticos caem da fortaleza, alvejados por flechas. Atrás do rei, todo o exército observa a investida, enquanto alguns soldados cuidam da carruagem real e dos cavalos que aguardam o rei.

**Observações:** Cena diferente do usual, com o rei tomando à frente, sozinho, de um combate com inimigos estrangeiros.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 90.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III atacando uma fortaleza síria

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C);

*Texto retórico diante e acima do rei:*

Governante, bravo sobre o campo de batalha, que conhece sua força, poderoso e investindo à frente, dependendo de seu braço forte, investindo em [...], passos largos, empunhando sua espada, aniquilando seus inimigos em todas as terras (A), - jovem touro e herói firme sobre a arena (C), que faz com que os asiáticos parem até mesmo de pensar na terra do Nilo.

*Montarias reais:*

Primeira Grande Montaria de Sua Majestade, “Subjugando os Arcos (A)”.

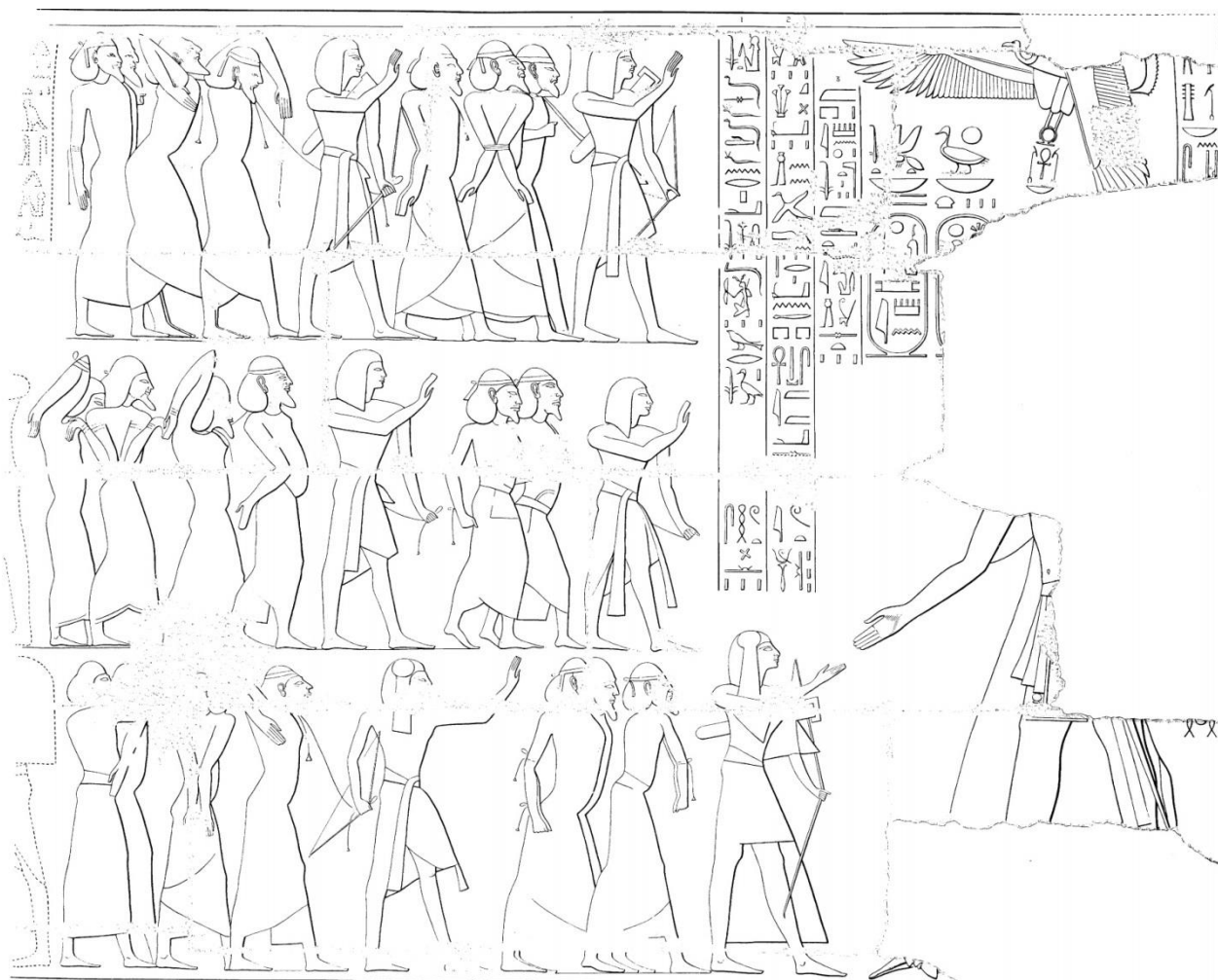
**Referências:**

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. 96-97.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 60.



## FICHA 43



**Título:** Ramessés III inspeciona prisioneiros sírios

**Grupo Temático:** Recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro superior, à direita da prancha descrita na ficha 42.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III recebe três fileiras de prisioneiros asiáticos.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Tutelado pela divindade abutre *Nekhbet* – que carrega acima da cabeça do rei os símbolos *shen*, *ankh*, e dois cetros *was* -, Ramessés III recebe de um de seus príncipes reais três fileiras de cativos sírios, amarrados por cordas nos braços e pescoços.

**Observações:** Devido ao estado de conservação da cena, é impossível descrever melhor as ações do rei, seus gestos e sua indumentária.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 91.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III inspeciona prisioneiros sírios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Discurso do rei ao príncipe – diante do rei:*

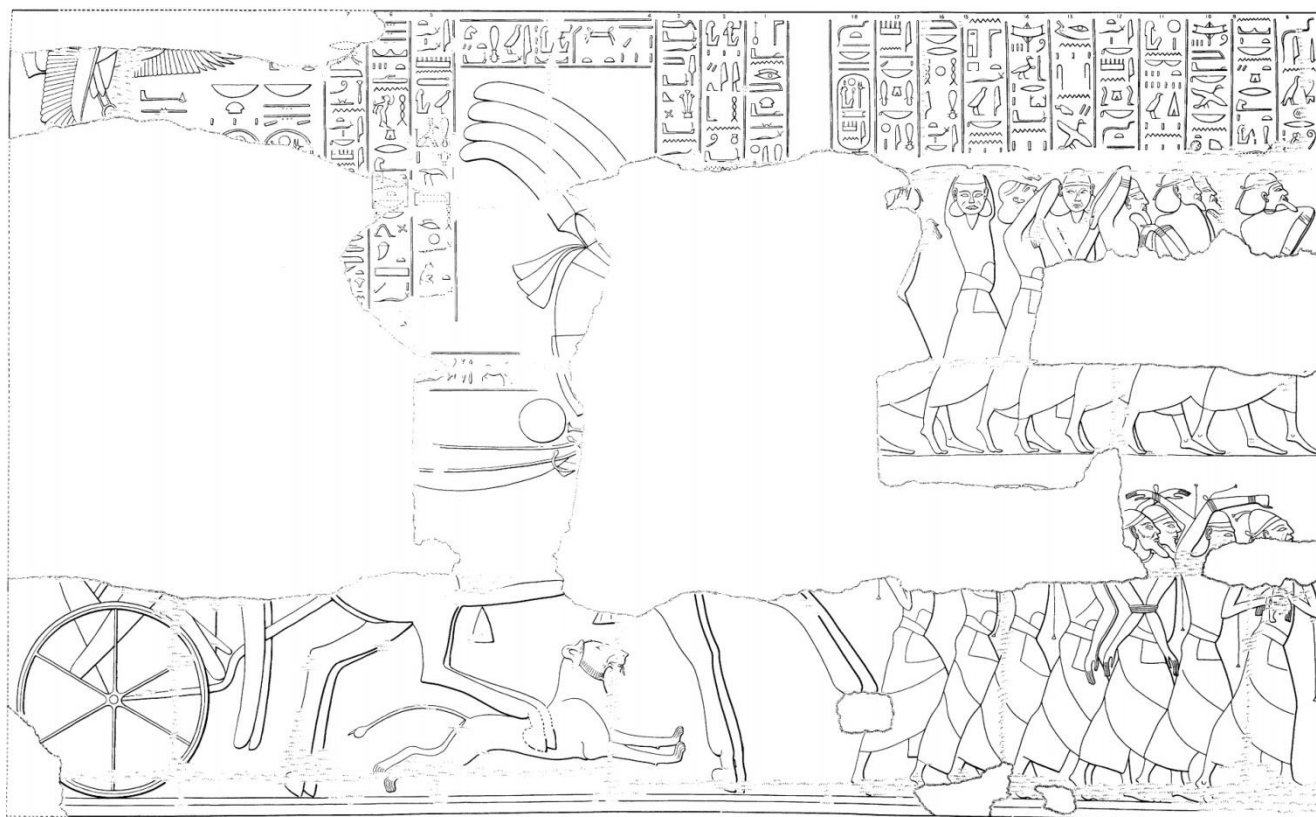
O próprio rei fala ao Príncipe Herdeiro, Escriba Real, Generalíssimo e Filho Real, [...]: Recolham os cativos que o poderoso exército do faraó, V.P.S. trouxe (A). “Coloque-os em ocupações no Estado de Âmon-Rê, Rei dos Deuses – foi sua mão que os trouxe”.

**Referências:**

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. 97.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 61.

## FICHA 44



**Título:** Ramessés III retorna em triunfo de uma campanha asiática

**Grupo Temático:** Retorno triunfal de Ramessés III; condução de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III possui o destaque e é representado em dimensões bem maiores que as demais figuras da cena.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro superior, à direita da prancha descrita na ficha 43.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III contempla a condução dos cativos asiáticos enquanto guia sua carruagem.

**Gestos:** observação e condução dos cativos.

**Descrição:** Ramessés III marcha em sua carruagem, puxada por dois cavalos com plumas na cabeça, acompanhado de um leão. Uma ave divina acima da cabeça do rei acompanha a carruagem. Em duas fileiras, os cativos asiáticos avançam, amarrados pelos braços.

**Observações:** Embora a cena esteja muito danificada, é possível perceber a semelhança com a cena descrita na ficha 38 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 92.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III retorna em triunfo de uma campanha asiática

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto retórico diante do rei:*

O bom deus (F), belo quando ele aparece como Rê diante do povo (C), retornando quando ele triunfou; seu braço é poderoso, ele saqueou as terras dos asiáticos. Ele é como a força de seu pai Montu e como Seth vendo seu inimigo (C); as planícies e os países montanhosos estão amarrados diante dele; quem quer que tenha assaltado suas fronteiras é derrubado pelo decreto de seu pai Âmon-Rê (A), sendo mortos pela espada, sobre suas faces.

*Discurso dos prisioneiros – sobre os cativos da fileira superior:*

Palavras faladas pelos vencidos de cada país estrangeiro que está em frente a Sua Majestade: “Respiração vinda de ti, ó Senhor do Egito, Sol dos Nove Arcos! Teu pai Âmon nos colocou sob teus pés para sempre. Deixe-nos ver e respirar o ar, para que possamos servir teu templo.

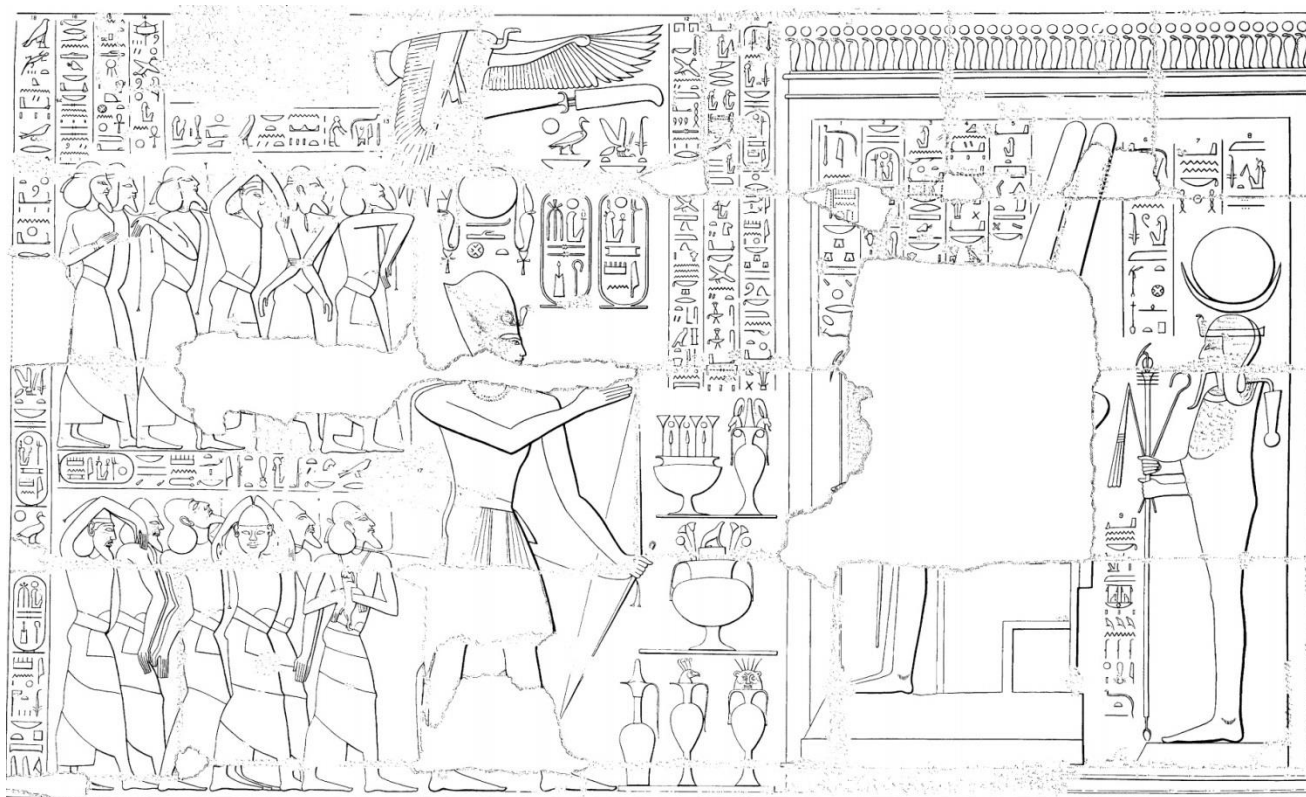
tu sendo nosso Senhor eternamente, como teu pai Âmon, como todas as terras estão sob tuas sandálias, como Rê para sempre, ó Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun (A) (E) (D)''.

**Referências:**

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. 98.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 61-62.

## FICHA 45



**Título:** Ramessés III apresenta cativos asiáticos e espólio à Âmon-Rê e Khonsu

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades; apresentação de espólios a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Âmon-Rê e Khonsu

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III, Âmon-Rê (em posição de destaque, sentado em um trono elevado) e Khonsu possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos líbios.

**Localização:** Entre pilones, parede norte, registro superior, à direita da prancha descrita na ficha 44.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número dois, considerando o par divino Khonsu-Âmon, simbolizando complementaridade e unidade; simbologia do número um, considerando a figura do rei, que sozinho carrega e apresenta duas fileiras de cativos.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta duas fileiras de cativos à Âmon e Mut.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda, no caso, cativos asiáticos.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais – incluindo a coroa *kheprsh* - e carregando um arco em sua mão esquerda, Ramessés III conduz duas fileiras de cativos asiáticos – presos pelos braços e pescoços – à presença de Âmon-Rê e seu filho divino, Khonsu que, em um santuário, observam e recebem as oferendas. Acima da cabeça de Ramessés III, a deusa abutre *Nekhbet* carrega em suas garras uma pluma.

**Observações:** Cena semelhante o prancha descrita na ficha 39 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 93.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos asiáticos e espólio a Âmon-Rê e Khonsu

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E).

*Discurso de Âmon-Rê – diante do deus:*

Palavras ditas por Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras, para seu filho, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Meu coração fica feliz quando eu vejo tuas vitórias. Cada terra se alegra ao ver o valor do teu braço. Tu tomaste cativos aqueles que te atacaram e subjugou quem quer que tenha transgredido tuas fronteiras (A)”.

*Discurso de Khonsu:*



Palavras faladas por Khonsu de Tebas, o bom e gracioso: “Eu dou a ti eternidade como Rei das Duas Terras; eu dou a ti milhões de jubileus e miríades de anos como Rê para sempre (E)”.

*Discurso do rei – diante do rei:*

Palavras faladas pelo rei, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras: “Eu retornei em vitória, eu capturei como você desejou. Eu deixei prostradas as terras diante de mim. Tua força é o que os destruiu, e tua explosão de chamas é o que está em seus corpos, para queimá-los (A). Ele que procede em lealdade a ti está sob os cuidados de uma parede de ferro!”.

*Fileira superior dos prisioneiros:*

Palavras faladas pelos chefes de todos os países estrangeiros que estão ao alcance de Sua Majestade: “Respiração, respiração, ó Rei, Sol que brilha sobre o Egito. Vida está contigo para cada narina – que tu possas nos dar, para que possamos respirá-la (D)”.

*Fileira inferior dos prisioneiros:*

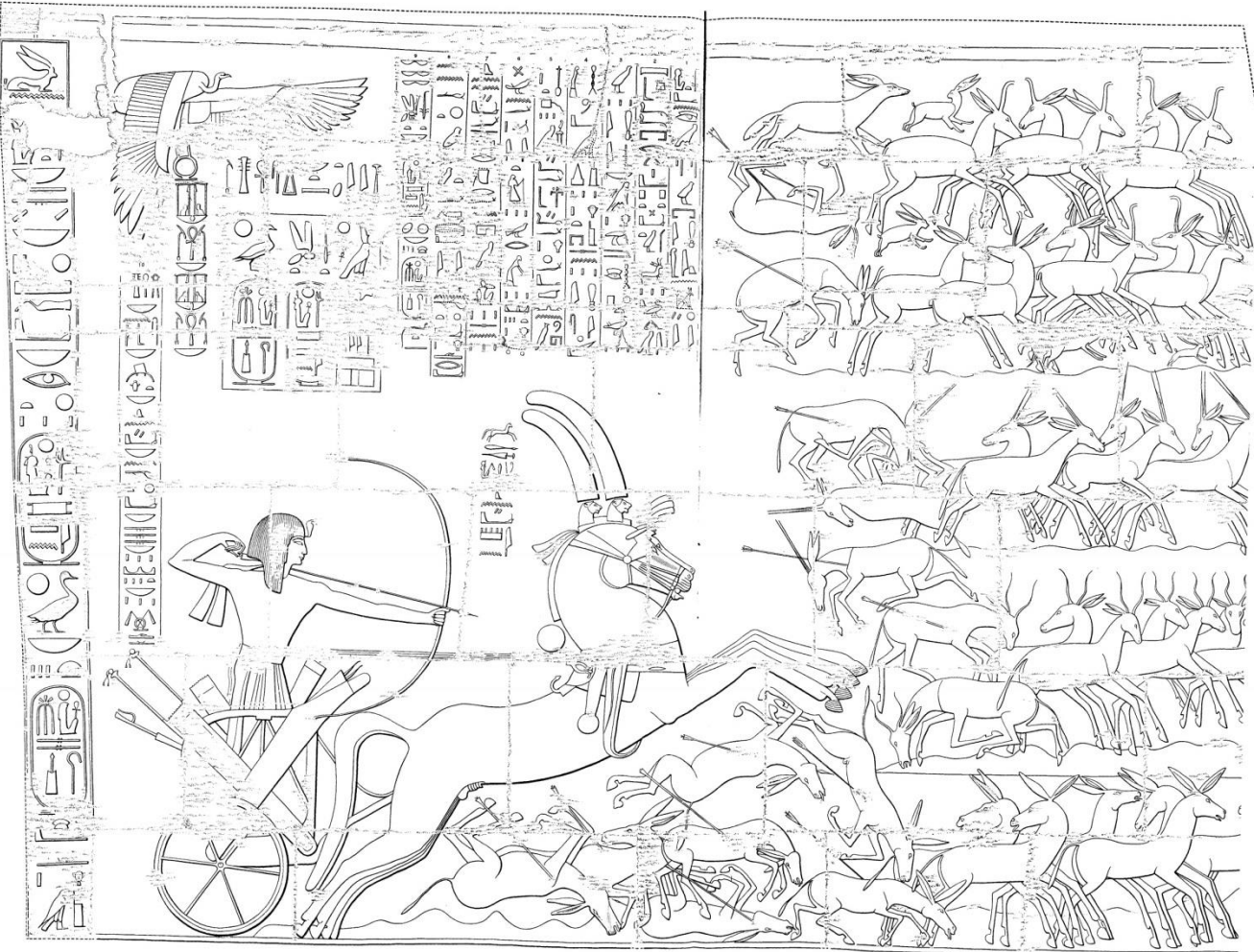
“Poderosa é tua força, ó Rei, como teu pai Montu, ó Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun (D)”.

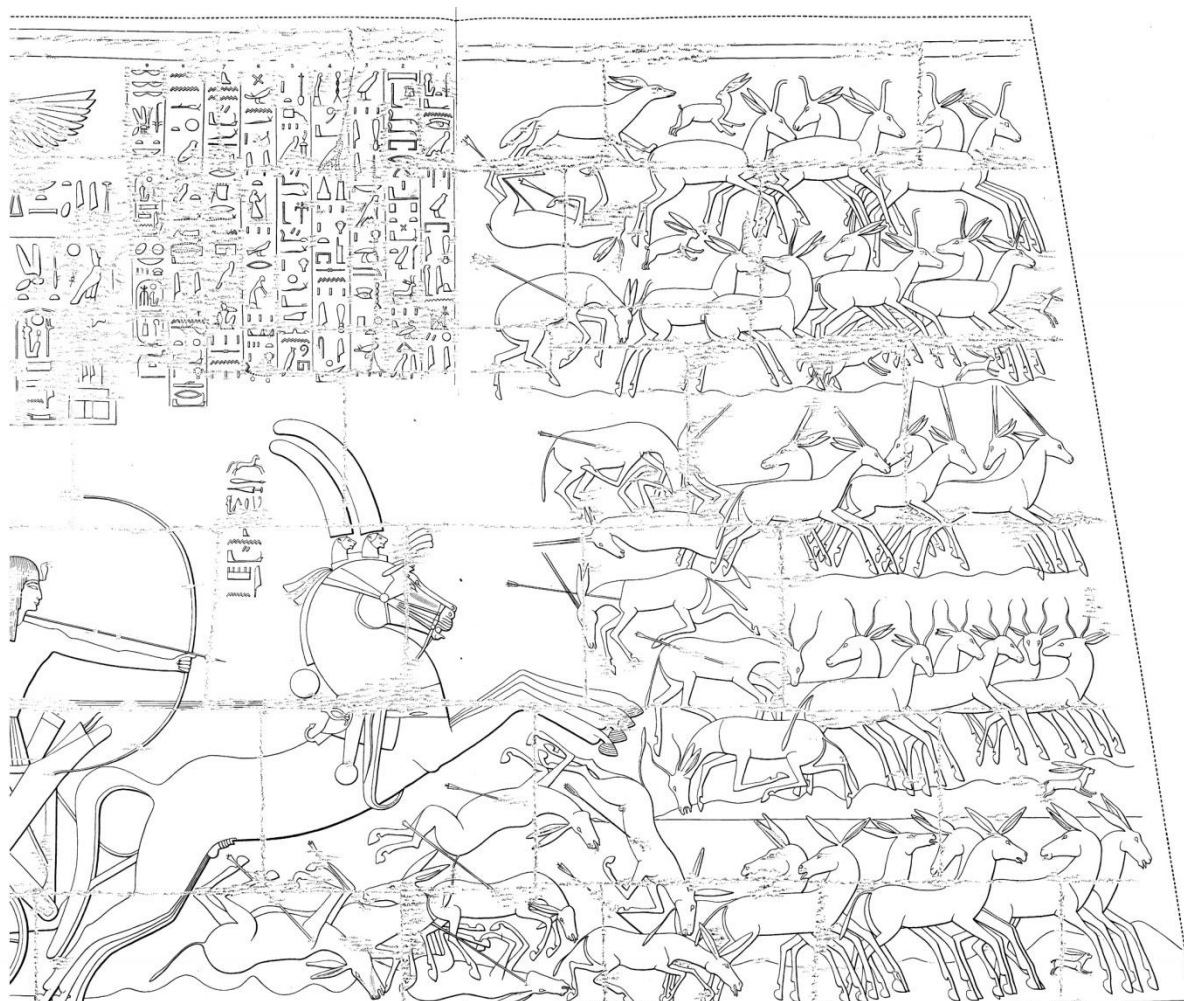
**Referências:**

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. 98-100.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 62-63.

FICHA 46





**Título:** Ramessés III caçando animais selvagens do deserto

**Grupo Temático:** Ramessés III caçando

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que os outros elementos da cena.

**Localização:** Exterior, primeiro pilone, torre sul, face oeste, registro superior.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III caça animais selvagens utilizando setas e lanças.

**Gestos:** Gestual de dominância; de expurgo do mal.

**Descrição:** Do alto de sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, Ramessés III caça com seu arco diversos tipos de animais desérticos selvagens. A carruagem do rei – que contém lanças e aljavas com flechas - avança sobre os animais caídos ao chão, alvejados pelas setas do rei. Do registro inferior para o superior, temos majoritariamente os seguintes animais: burros, gazelas, oryx e ibex, com alguns coelhos e uma raposa, no registro do topo.

**Observações:** Embora lide com o tema da caça, a cena representa os esforços do rei na manutenção de *maat*, metaforizando os animais enquanto forças do caos, da desordem.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 116.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III caçando animais selvagens do deserto

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C).

*Deusa abutre:*

Uadjet, Senhora do Céu<sup>12</sup>: que ela possa dar vida, estabilidade e domínio; - toda proteção, vida e estabilidade, toda saúde, toda alegria, todo valor, toda vitória, todas as planícies e todos os países montanhosos estando unidos sob seus pés (A).

*Texto retórico diante do rei:*

Rei, belo no curral como Seth; braços altos, - um herói que esmaga as caças do deserto, e investe contra elas, como um falcão vislumbrando pardais (C), eles sendo abatidos em montes em seus lugares, como a colheita de grãos. Suas mãos direita e esquerda prendem

---

<sup>12</sup> De acordo com a tradução de Kenneth Kitchen, “Wadjet, Lady of heaven” (KITCHEN, 2008, p. 88).

infallivelmente. O Conselho dos Trinta e os chefes das terras estrangeiras veem esses atos de valor. Toda a terra está em júbilo devido a suas vitórias. Seu braço forte é grandioso e vitorioso em subjugar os Arcos (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho do Rei, Senhor das Coroas, Ramessés III, para sempre.

**Referências:**

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. 144-145.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 88-89.

## FICHA 47



**Título:** Ramessés III caçando touros selvagens

**Grupo Temático:** Ramessés III caçando

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que os outros elementos da cena.

**Localização:** Exterior, primeiro pilone, torre sul, face oeste, registro inferior.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** pode representar dois símbolos, tanto o hieróglifo A24 quanto A25, ambos utilizados para denotar um homem no ato de atacar algo com uma arma.

**Ações:** Ramessés III desferindo um golpe com sua lança contra touros selvagens.

**Gestos:** Gestual de dominância; de expurgo do mal.

**Descrição:** Do alto de sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, Ramessés III, vestindo a coroa cerimonial *kheprsh* e segurando seu arco com uma das mãos, caça com uma lança três touros selvagens em meio à densa vegetação. A carruagem do rei avança sobre um touro já abatido, enquanto outro animal foge da arma do rei. Um terceiro touro, no registro superior, já se encontra vencido. Abaixo do rei, no registro inferior, destacamentos de soldados egípcios armados com escudos, arcos e flechas, lanças e cordas, avançam em direção a peixes e pássaros dispostos no canto direito. A presença de um ambiente aquático pode indicar que a cena se passa em um pântano.

**Observações:** De acordo com Wilkinson, pântanos selvagens eram o lugar de refúgio de espíritos maus. Os pássaros, neste contexto, absorveriam e se identificariam com características ruins, sendo elementos do caos, ao qual o rei deveria combater para propiciar a manutenção de *maat* (WILKINSON, 2011, p. 95).

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 117.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III caçando touros selvagens

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto retórico:*

Hórus, o poderoso, derrotando os fortes; ele olha para os touros e leões como se fossem pardais; vitorioso, dependendo de seu braço forte, que conhece sua força, subjugando hordas de touros selvagens em um combate corpo-a-corpo, agarrando e capturando com sua mão direita e apreendendo com sua mão esquerda; ele é como Montu, um Touro Forte que se

enfurece (C), e matando as terras dos asiáticos, ele devasta sua semente e faz com que os fortes recuem, que levantaram seus rostos contra ele (A); essa terra pode se alongar em suas costas, confidente em seu tempo, pois eles tem um senhor valente que foi enviado por Rê.

*Linha marginal à esquerda:*

Longa vida ao bom deus (F), o valente, o Filho de Âmon, que esmaga todos os países estrangeiros (A), Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada para sempre.

**Referências:**

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. 145-146.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 88.



**PRIMEIRO PÁTIO**

**FICHA 48**

**Título:** Ramessés III persegue inimigos durante a segunda guerra contra os líbios

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

### **Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Primeiro pátio, parede leste, verso do primeiro pilone, lado direito.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III, do alto de sua carruagem, dispara setas contra um desorganizado grupo de inimigos líbios.

**Gestos:** Gestual de dominância e supremacia.

**Descrição:** Ramessés III, em pé em sua carruagem de guerra, puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, dispara setas contra inimigos líbios. Ramessés III usa a coroa cerimonial *khepresh*, um colar de contas e um saiote. No registro superior uma fileira de líbios foge do faraó, com as mãos erguidas em gesto de súplica. No registro médio, à frente dos cavalos do rei, os soldados egípcios batalham uma desorganizada resistência líbia. Nos dois registros inferiores, destacamentos de carruagens egípcias investem contra o inimigo. No canto inferior direito, um grupo de mercenários estrangeiros dos *Povos do Mar*, *shardanas* e *pelesets*, tomam a dianteira da batalha contra os líbios.

**Observações:** Aparentemente, a cena registra os mesmos acontecimentos descritos na ficha 35 deste volume, referente a prancha 70 da parede norte, entre pilones.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 72.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III persegue inimigos durante a segunda guerra contra os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Sobre a batalha:*

O massacre feito por Sua Majestade entre os derrotados da terra de Meshwesh que vieram contra o Egito (A), começando do assentamento de Hat-Sha (Casa de Areia), indo longe até a cidade de Ramessés III, o assentamento que está sobre a montanha de Wep-To (Fim da Terra), fazendo 8 *iters* de carnificina entre eles.

*Do lado do chefe dos Meshwesh:*

O chefe Meshesher, filho de Keper, de Me[...].

*Sobre o Falcão:*

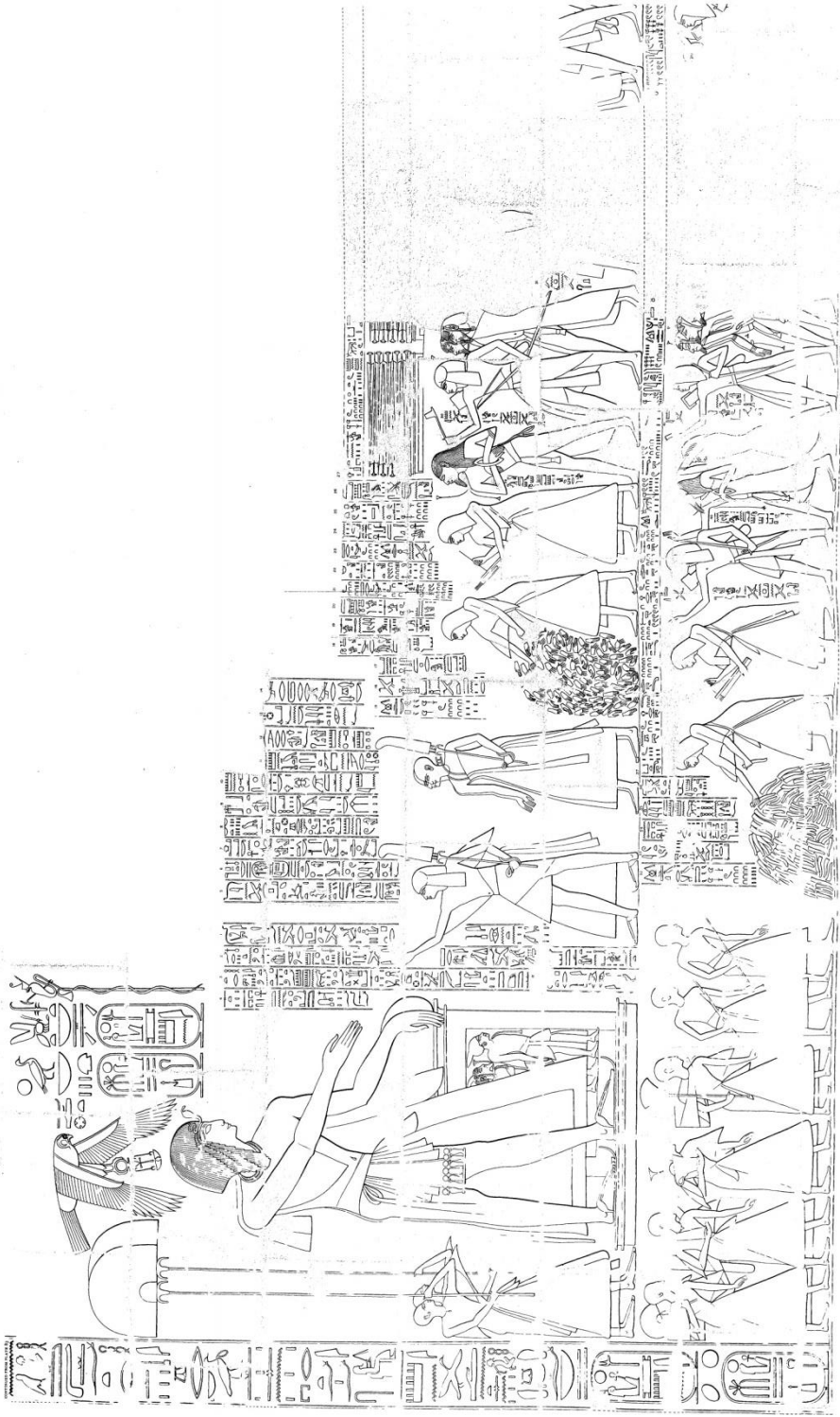
Ele, o Behdetite, o grande deus, senhor dos céus; ele dá toda saúde, toda alegria, todo valor e cada país estrangeiro reunido sob tuas sandálias (A).

### **Referências:**

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. 62.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 40-41.

FICHA 49





**Título:** Ramessés III celebrando sua vitória na segunda guerra contra os líbios

**Grupo Temático:** Celebração de vitória; recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede leste, verso do primeiro pilone, lado esquerdo.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III observa a vitória sobre os líbios e celebra os resultados da guerra, recebendo pilhas de mãos e falos dos inimigos.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com peruca com *uraeus*, Ramessés III do alto de um púlpito decorado com motivos de cativos estrangeiros se dirige ao príncipe, soldados e oficiais à sua frente, enquanto inspeciona a contagem de falos e mãos dos inimigos vencidos e observa cativos líbios presos pelos braços e pelos pescoços, apresentados por soldados egípcios. Atrás do rei, servos o abanam, enquanto, à sua frente, o príncipe real e dois vizires apresentam os cativos e os espólios obtidos durante a segunda guerra contra os líbios. Próximos às pilhas de membros amputados, escribas registram os números relativos à campanha. No final das duas linhas com cativos líbios, à direita, cativos líbios carregam espólios para o rei egípcio, levando carruagens sobre suas cabeças. Cavalos também são conduzidos por soldados egípcios perante o rei.

**Observações:** Apesar de terem participado da batalha, os mercenários estrangeiros não foram representados na cena de celebração de seu encerramento.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 75.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III celebrando sua vitória na segunda guerra contra os líbios

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Discurso do rei – diante do rei:*

Dito por Sua Majestade ao Príncipe da Coroa e a dois vizires: “Vejam por si mesmos os vários benefícios que Âmon-Rê, Rei dos Deuses, trouxe ao faraó, V.P.S., seu filho, pois ele deu o chefe dos *meshwesh* em minhas mãos, junto com sua infantaria, suas carruagens, seus bens e seus rebanhos. Eles foram capturados e trazidos ao Egito, onde foram mortos no espaço de um momento (A). Veja, faraó, V.P.S., fixou na vitória, em sua própria escrita”.

*Discurso do príncipe e dos vizires:*

Dito pelo Príncipe da Coroa e dois Vizires diante de Sua Majestade, enquanto exaltando esse bom deus (F), o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Tu és Rê (C), subindo como ele, quando tu apareces o povo vive; teus braços são poderosos, matando os Nove Arcos (A). Feliz é o coração do Egito, possuindo vitória. A força de Montu permeia teu corpo; teus conselhos são efetivos e teus planos se realizam. Âmon encontrou para si um filho para manter firme o trono da terra do Nilo. Tu és seu filho, cujo seu coração (de Âmon) ama, o governante efetivo em monumentos em Tebas. Ele garante a ti o reinado que ele fez, o Grande Círculo e o Grande Circuito estando sob tuas sandálias (A)”.

*Primeira lista de espólios: mortos e cativos – acima da cena:*

Total de mãos: 2.175.

O saque que a espada poderosa do faraó, V.P.S. trouxe dos derrotados de *Meshwesh*:

Chefe dos *meshwesh*: 1 homem.

Líderes do inimigo: 5 homens.

Comandantes: 5 homens.

*Meshwesh*: 1.200 homens.

Jovens: 152.

Garotos: 131.

Total: 1.494.

Suas esposas: 342 mulheres.

Donzelas: 65.



Garotas: 151.

Total do que a poderosa espada do faraó, V.P.S. trouxe, como prisioneiro, vários indivíduos: 2.052.

*Meshwesh* que Sua Majestade matou em seus lugares: 2.175 homens.

Suas propriedades, seu rebanho, suas bebidas [...]

Espadas de quatro cúbitos: 116.

Espadas de três cúbitos: 123.

Arcos: 603.

Carruagens: 92.

Aljavas: 2.310;

Bastões de madeira das carruagens: 92.

Cavalos das carruagens dos *Meshwesh* (burros): 184.

*Fileira superior de cativos e captores – diante do chefe líbio:*

O chefe dos *meshwesh*. Mesher, filho de Kupuro.

*Segunda lista de espólios: mortos e pecuária:*

Total de falos: 2.175.

Pecuária que o poderoso braço do faraó, V.P.S., trouxe dos derrotados de *Meshwesh*, que foram transformados em rebanhos que Sua Majestade fundou recentemente para seu pai, Âmon-Rê, Rei dos Deuses.

Touros: 105.

Chifres compridos: 122.

Bois castrados: 75.

Novilhos: 91.

Bezerros: 61.

Vacas: 420.

Novilhas: 122.

Bezerras: 152.

Bezerras: 161.

Total, rebanho: 1,309.

Burros: 254+x.

Cabras: 2.316+x.

Ovelhas: 23.128.

Total de vários animais: 28.336.

Animais trazidos com eles:

Gado: 2.300.

Burros: 400.

Cabras: 5.700.

Ovelhas: 5.800.

Total de pecuária trazida com eles:

Gado: 3.609.

Cavalos: 184.

Burros: 864.

Cabras: 9.136.

Ovelhas: 28.928.

Total da pecuária que a poderosa espada do faraó trouxe: 42.721.

*Fileira inferior de cativos e captores – diante do chefe líbio:*

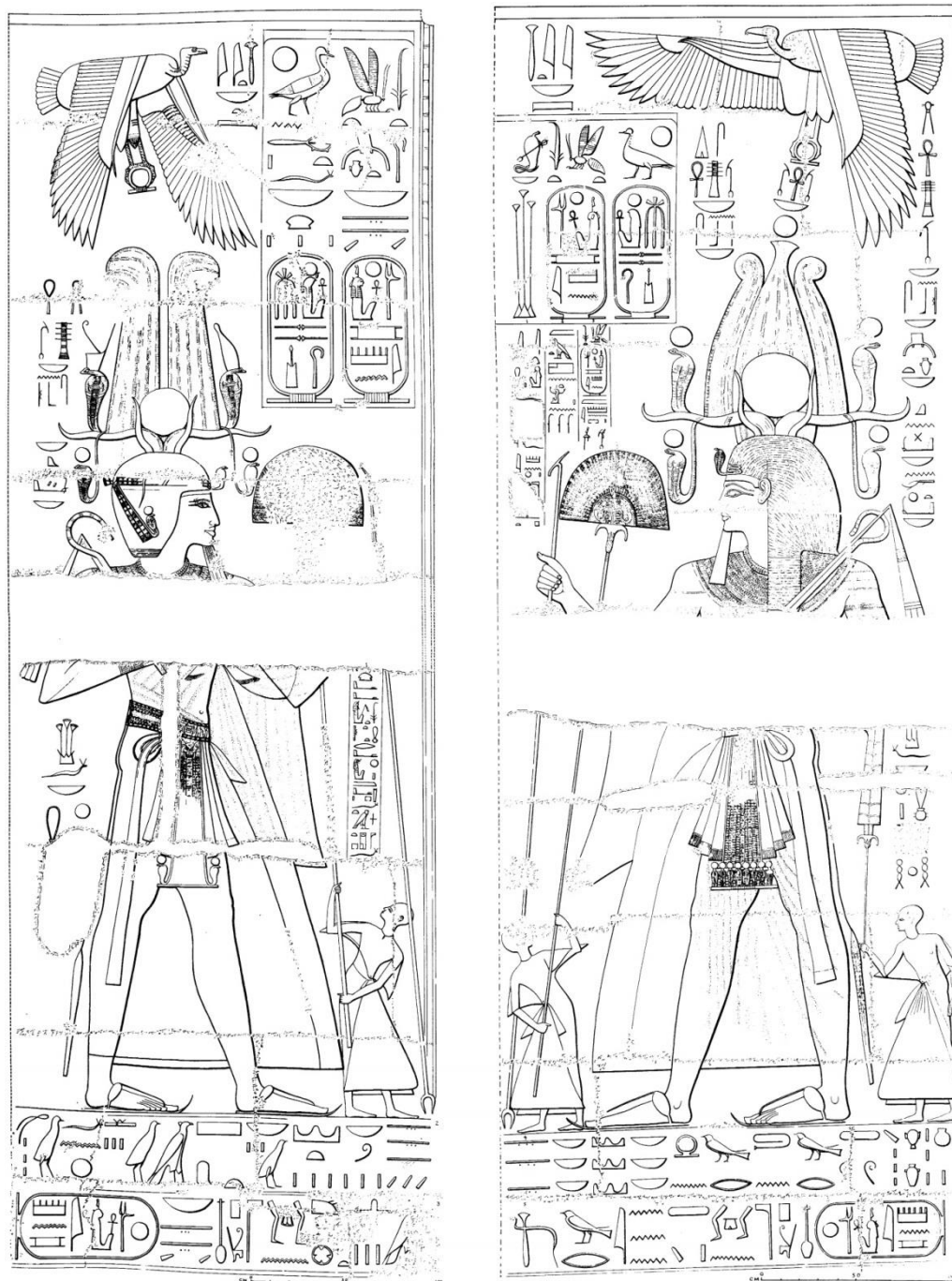
Liderança dos *meshwesh*, Keper.

### **Referências:**

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. 64-68.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 41-44.

## FICHA 50



**Título:** Ramessés III entrando em seu templo

**Grupo Temático:** Aparição de Ramessés III

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, extrema esquerda (*figura A*, à esquerda); Primeiro pátio, parede norte, extrema direita (*figura B*, à direita).

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III entra em seu palácio, acompanhado de um sacerdote.

**Gestos:** gestual de caminhada.

**Descrição:** As duas iconografias representam Ramessés III entrando em seu templo, vindo de seu palácio, na companhia de sacerdotes. A *figura A*, à esquerda, apresenta o rei, trajando vestes cerimoniais, com uma coroa de plumagem dupla, disco solar e chifres de carneiro e touro e quatro *uraei*; em sua mão esquerda, o rei carrega o cetro *was*, enquanto na direita o cetro-*nekhakha* e o cetro-*heqa*, o flagelo e o bastão pastoral, signos da realeza e do deus Osíris. A *figura B*, à direita, apresenta o rei em trajes cerimoniais vestindo um toucado *nemés* sob a coroa *atef* com quatro *uraei* e chifres de carneiro e touro, portando nas mãos as mesmas insígnias de poder que a contraparte à esquerda.

**Observações:** Enquanto a *figura A* tem a presença de um sacerdote, na *figura B* há dois, um de cada lado do rei. O mesmo conceito iconográfico é representado na prancha 123, descrito na ficha 62 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 124.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III entrando em seu templo

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Diante do rei (124-A):*

O rei aparece como Rê (C) de seu palácio que fica dentro de seu templo.

*Linhas horizontais abaixo da cena (124-A):*

Todas as planícies e todos os países montanhosos impenetráveis dos Fenkhu, que não conhecem o Egito, estão sob os pés deste bom deus (A) (F), o Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun.

*Diante do rei (124-B):*

A vinda de Sua Majestade à presença de seu pai Âmon-Rê, Rei dos Deuses, em paz, de sua Casa de Milhões de Anos do Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun, na Casa de Âmon, oeste de Tebas.

*Linhas horizontais abaixo da cena (124-B):*

Todas as planícies e todos os países montanhosos, o Oceano e o Grande Circuito, e as ilhas no meio do mar estão sob os pés deste bom deus: Usimare-Meriamun (A) (F).

### **Referências:**

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. 152.

FICHA 51

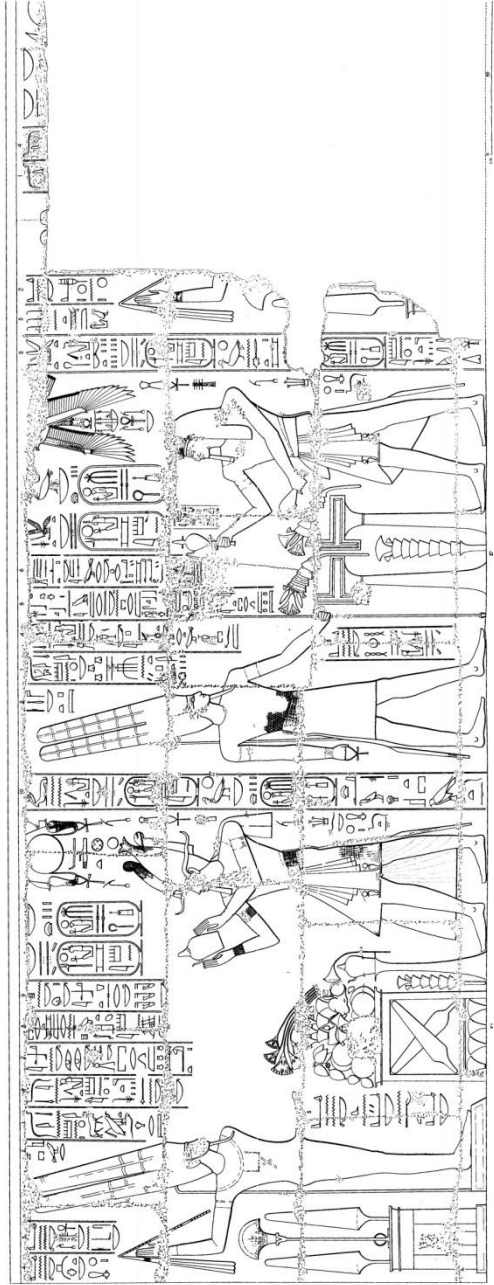
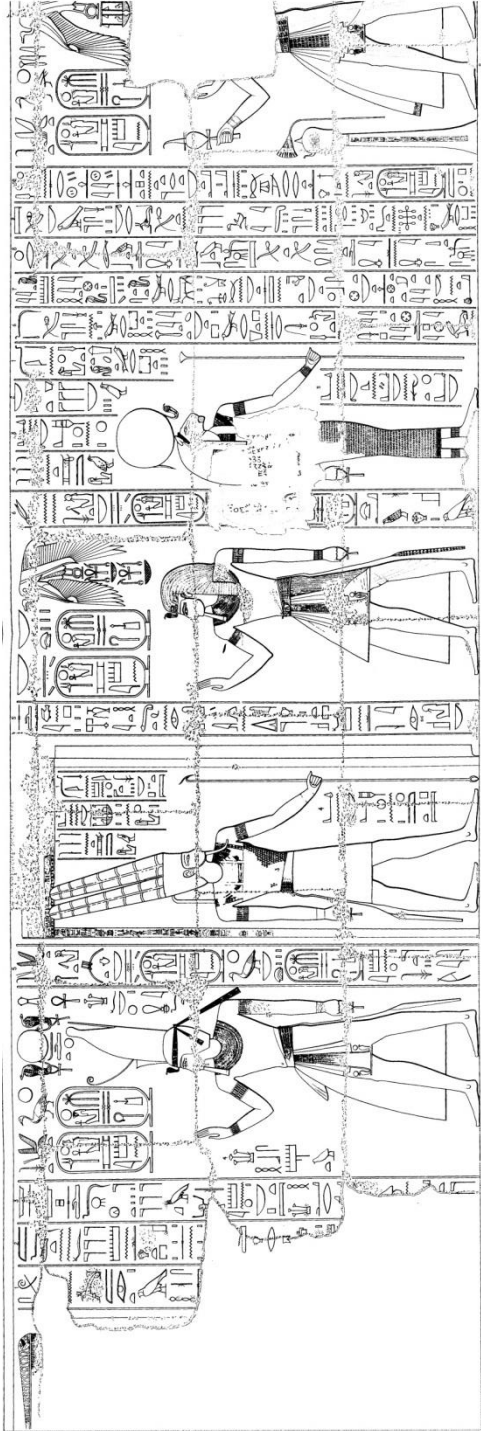
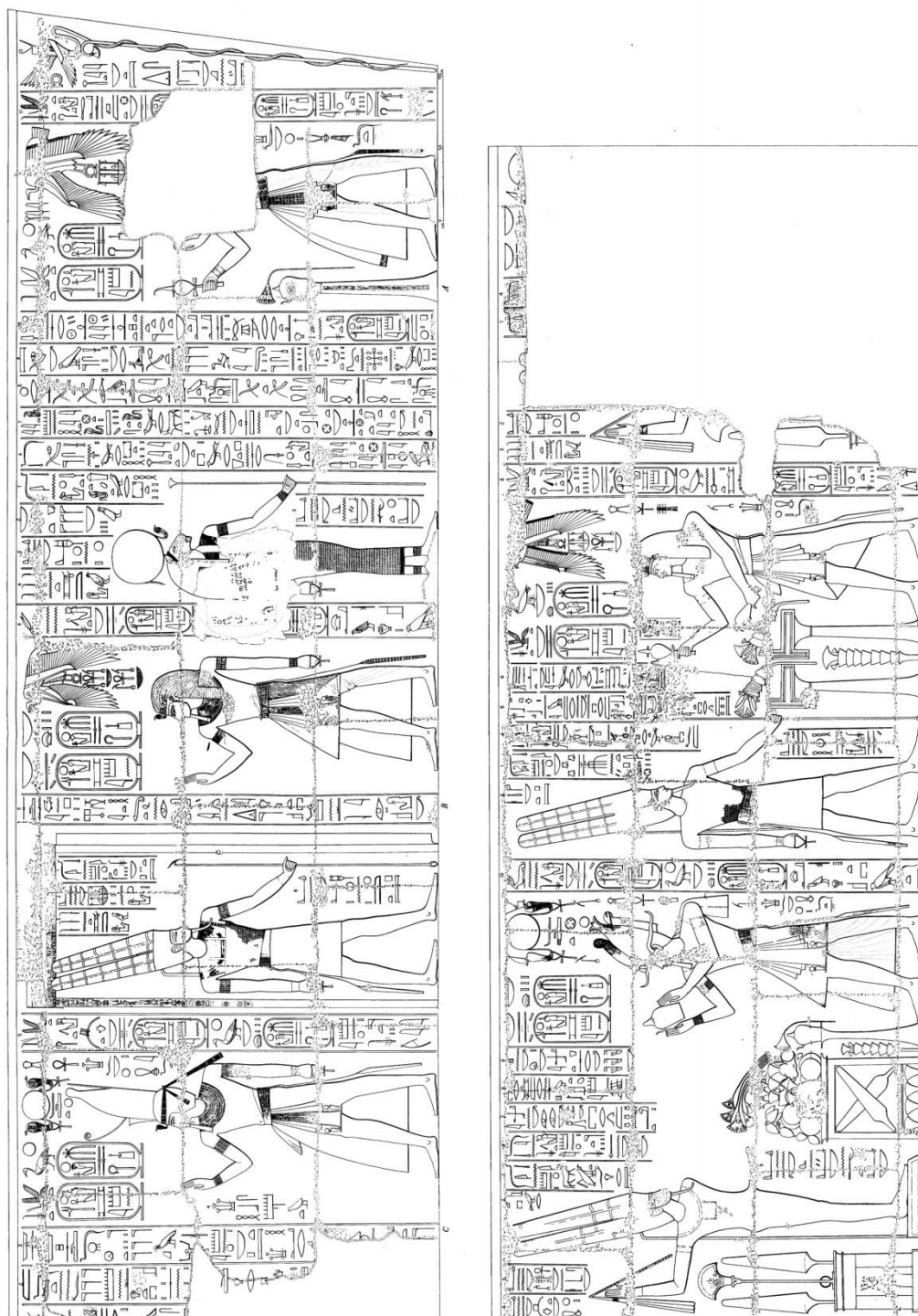


PLATE 32  
ADDONS



**Título:** Ramessés III participando das cerimônias do templo

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades; performando rituais

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Âmon-Rê, Sekhmet, Âmon-Rê-Kamutef

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e todas as divindades possuem as mesmas dimensões, indicando igualdade.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, registro superior.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III faz oferendas e participa das cerimônias do templo.

**Gestos:** Gestual de oferecimento.

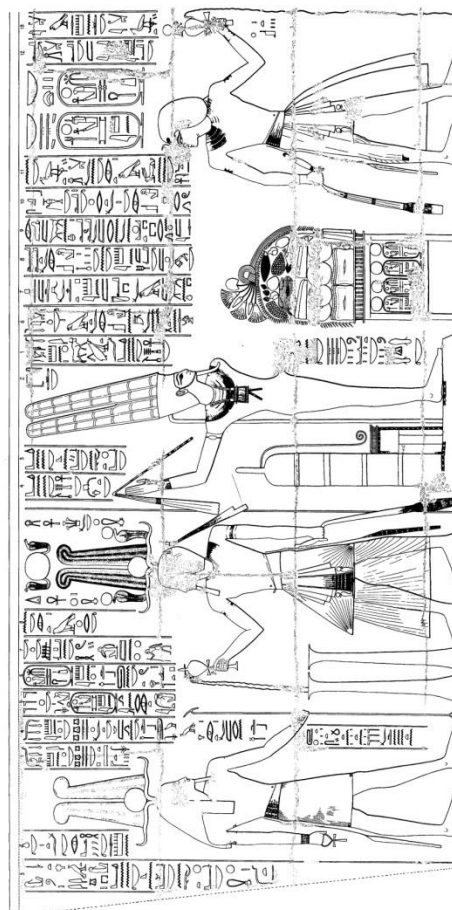
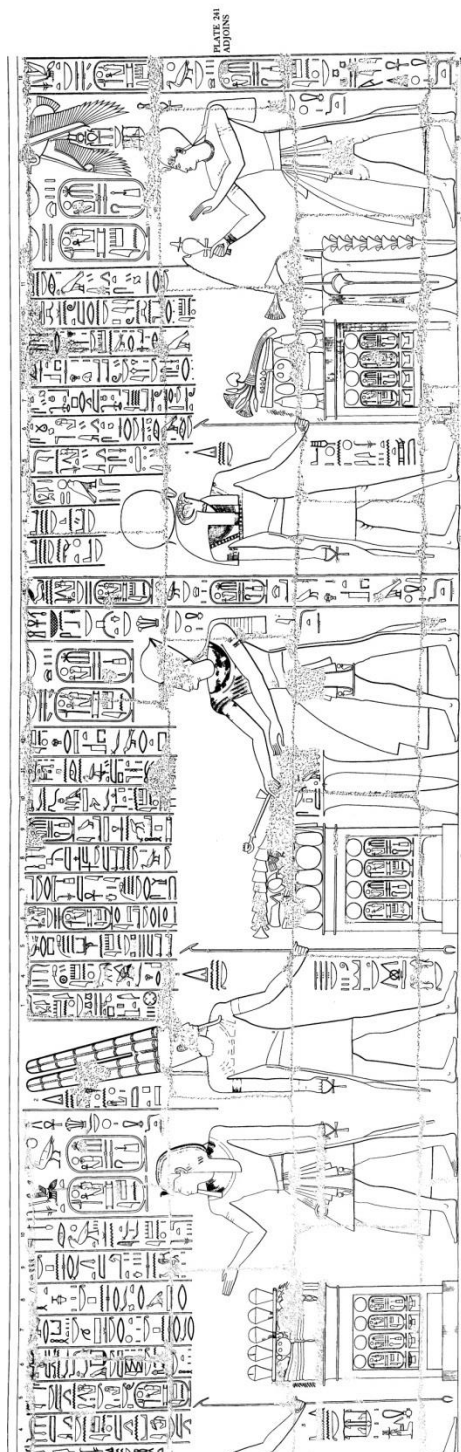
**Descrição:** As seis cenas representadas mostram Ramessés III participando de diversas atividades ritualísticas, como libações, queima de incenso e a utilização do jarro *nmst*. O rei usa trajes ritualísticos e diversos tipos de coroas e toucados, como a coroa dupla *peshent*, o toucado real *nemés* e a coroa *atef*. Ramessés III faz oferendas a três divindades distintas: Âmon-Rê. Âmon-Rê-Kamutef e Sekhmet.

**Observações:** Duas das cenas estão severamente destruídas, sendo impossível ler com precisão o tipo de ritual destinado e a divindade receptora. Estando em presença divina e em solo sagrado, é interessante notar que o rei está descalço, ao invés de vestir as costumeiras sandálias presentes nas outras iconografias. A cena possui continuidade na prancha apresentada neste volume na ficha 52.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 241.







**Título:** Ramessés III participando das cerimônias do templo II

**Grupo Temático:** Ramessés III fazendo oferendas a divindades; performatizando rituais

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Âmon-Rê, Âmon-Rê-Kamutef e Âmon-Rê-Horakhty

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e todas as divindades possuem as mesmas dimensões, indicando igualdade.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, registro superior, à esquerda da prancha descrita na ficha 51 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III faz oferendas e participa das cerimônias do templo.

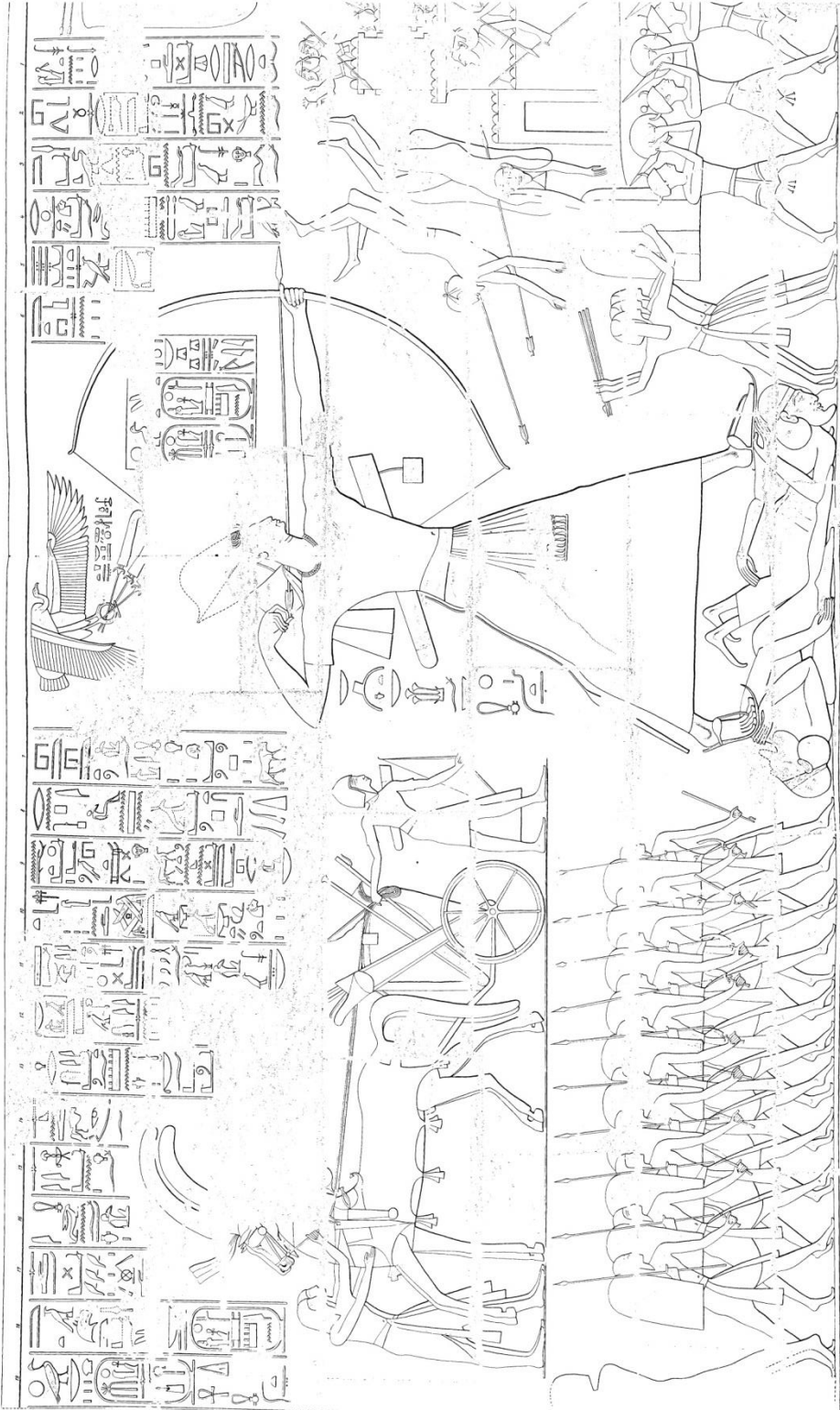
**Gestos:** Gestual de oferecimento.

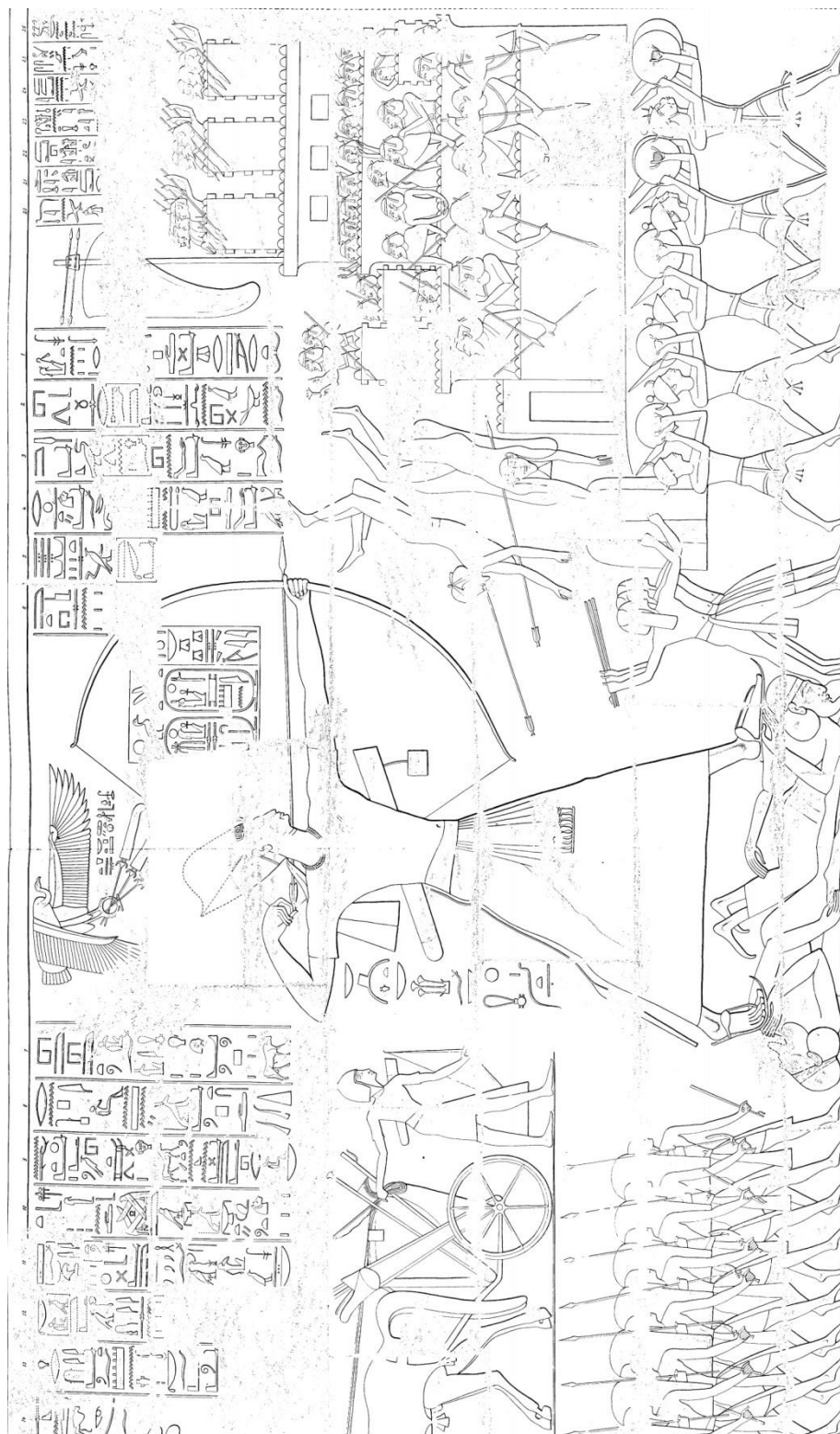
**Descrição:** As cinco cenas representadas mostram Ramessés III participando de diversas atividades ritualísticas. O rei usa trajes ritualísticos e diversos tipos de coroas e toucados, como a coroa azul *kheprsh*, o toucado real *nemés* e a coroa de dupla plumagem de Âmon. Ramessés III faz oferendas a três divindades distintas: Âmon-Rê. Âmon-Rê-Horakhty e Âmon-Rê-Kamutef.

**Observações:** Estando em presença divina e em solo sagrado, é interessante notar que o rei está descalço, ao invés de vestir as costumeiras sandálias presentes nas outras iconografias. A cena é uma continuidade da prancha apresentada neste volume na ficha 51.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 242.

FICHA 53





**Título:** Ramessés III atacando uma fortaleza síria II

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III investido com seu arco contra uma fortaleza síria.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Ramessés III desce de sua carruagem e avança junto com seu exército – composto por egípcios e mercenários *shardanas* -, disparando setas contra uma fortaleza amorita, prestes a resistir ao exército egípcio. Ramessés III, que se move pisando em corpos dos inimigos, veste-se com trajes cerimoniais e a coroa azul *kheprsh*. Atrás do rei, no registro médio, um soldado egípcio e dois servos cuidam dos cavalos do rei, com plumas nas cabeças, e de sua carruagem. Abaixo deste registro, um destacamento de soldados egípcios avança para o combate portando lanças, escudos, bastões e espadas curvas. À frente do rei, no registro inferior, um destacamento de mercenários estrangeiros - usando elmos com chifres, escudos redondos e lâminas triangulares -, avançam precedendo um grupo de príncipes que se preparam para atacar. Da fortaleza amorita – ainda segura e curiosamente representada organizada para uma resistência - caem dois corpos de inimigos abatidos pelas setas do faraó.

**Observações:** Como nas fichas 40,41 e 42, um amorita em uma das torres mais altas oferece ao faraó um braseiro, em sinal de rendição.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 94.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III atacando uma fortaleza síria II

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de Memória (G).

*Texto retórico acima do rei:*

O rei, corajoso [...] que saca seu arco e dispara sua flecha reta e infalível; o poderoso que investe à frente, dependendo de seu braço, que conhece sua força, que é como Montu, que conquista as planícies e os países montanhosos, mortos em seus lugares; cujo grito de guerra é como o de Seth sobre o topo da montanha; jovem touro, raivoso e de chifres afiados, forte de braço, investindo na arena do valor (A) (C), o bravo jovem, possuindo atração, envolvido entre Hórus e Seth; sua força e seu renome permeia seu corpo. Quando qualquer terra pensa nele, elas queimam de medo dele (B). Aquele de coração firme, quando captura cativos, aquele que fica furioso quando vê a batalha na frente dele, como alguém despreocupado, esmagando miríades juntas, no momento de seu poder (A), - Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, vida dada a Rê.

*Discurso dos defensores amoritas do forte:*

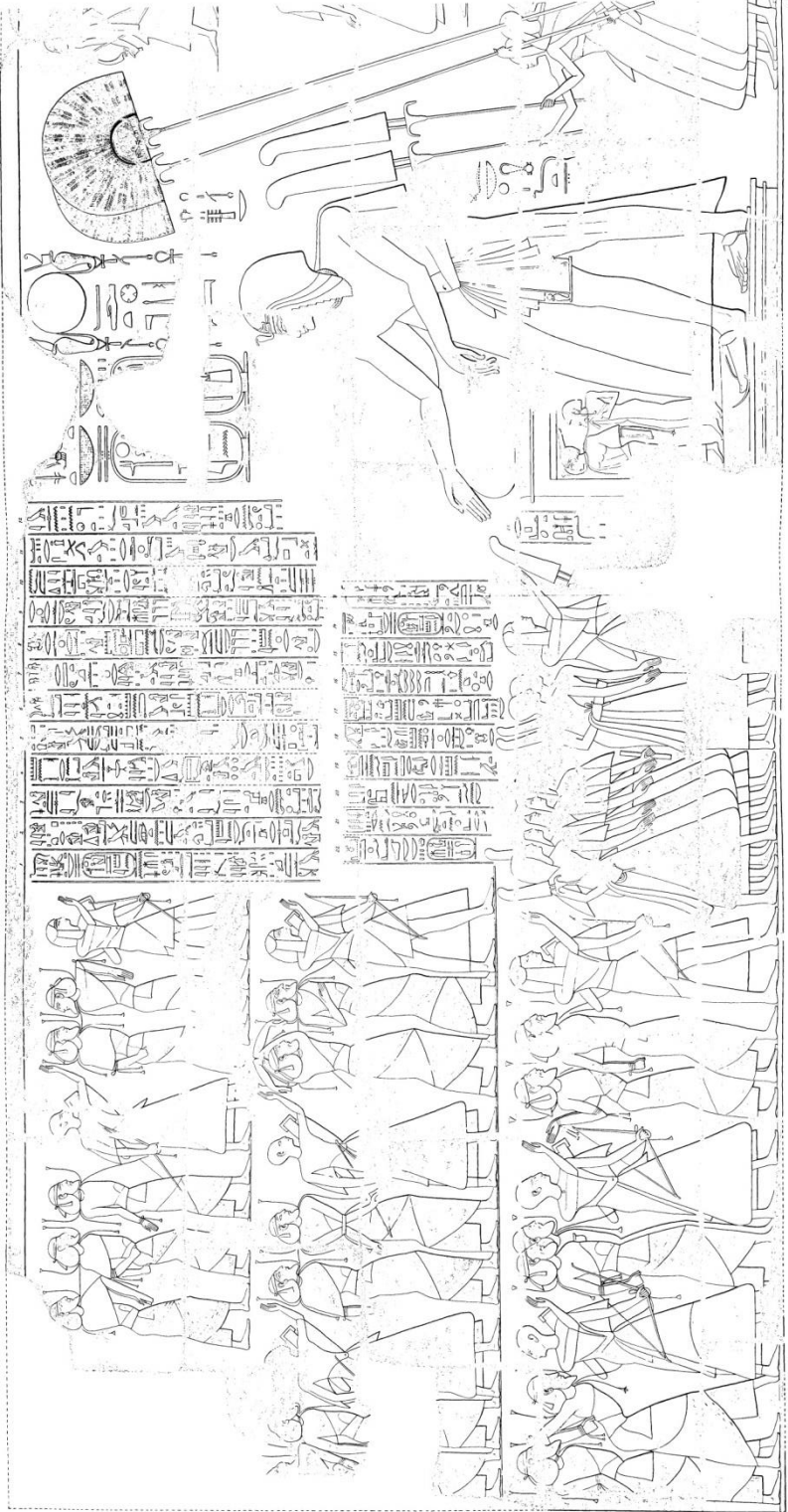
Palavras faladas pelos miseráveis chefes da cidade de Amurru/Amor e seu clã, diante do Bom Governante, que é como Montu (C): “Dás-nos a respiração que tu doas, para que possamos respirá-la, dizendo do nosso poder para os filhos de nossos filhos, a memória de ti sendo [...] (D) (G)”.

### **Referências:**

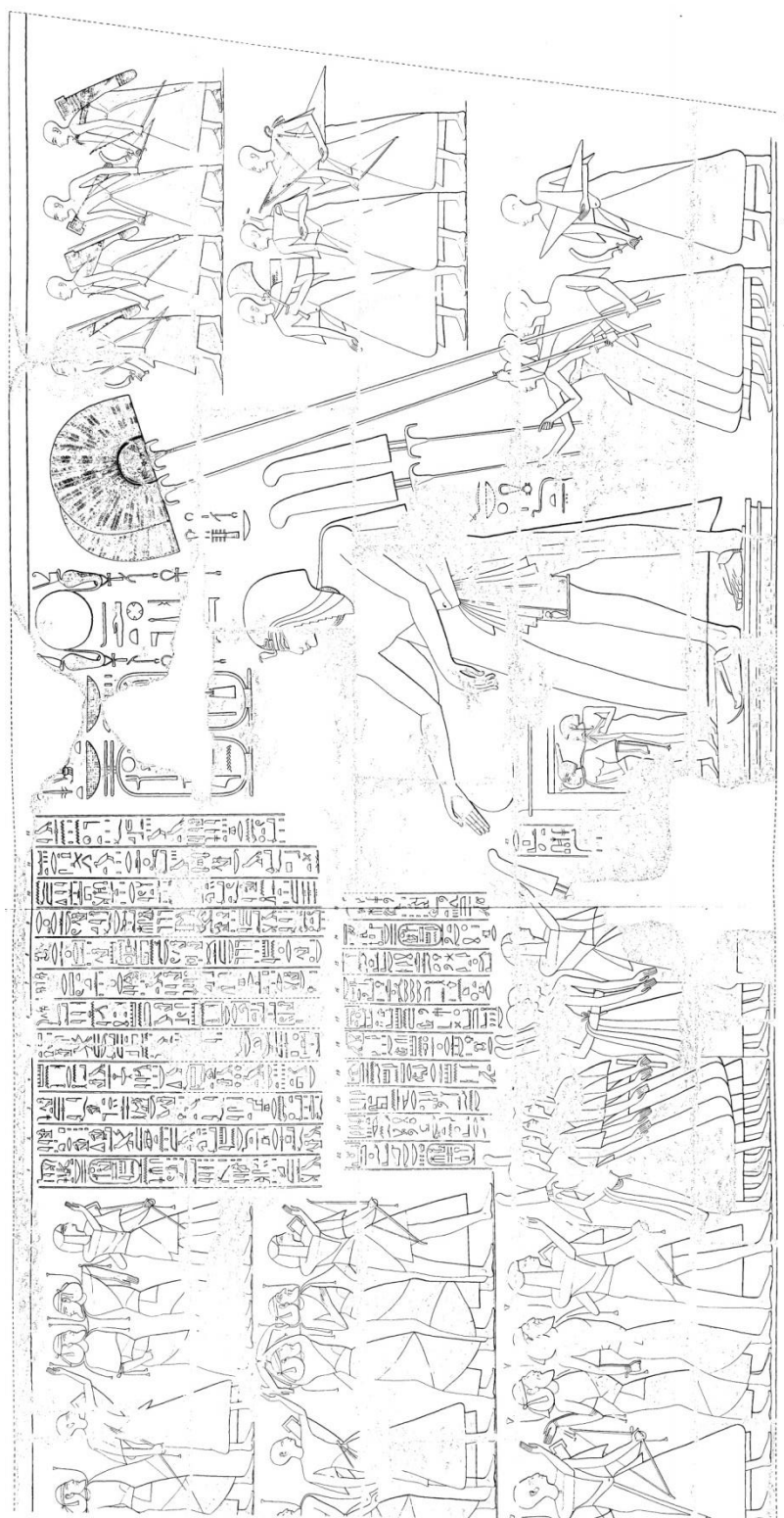
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II*, Translated with Explanatory Notes. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 100-101.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 63-64.

FICHA 54







**Título:** Ramessés III inspeciona prisioneiros sírios II

**Grupo Temático:** Recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III ocupa a posição de destaque, com proporções bem maiores que as demais figuras na cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, à direita da prancha descrita na ficha 53 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III recebe três fileiras de prisioneiros sírios.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Ramessés III recebe de um de seus príncipes reais – e de outros oficiais egípcios - três fileiras de cativos amoritas, amarrados por cordas nos braços e pescoços. Ramessés III traja um toucado com *uraeus* e vestes cerimoniais, recebendo as oferendas a partir de um púlpito. Atrás do rei, soldados egípcios observam a cena.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 96.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III inspeciona prisioneiros sírios II

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C).

*Discurso do rei aos príncipes e oficiais:*

Palavras faladas pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, aos príncipes, oficiais, ao Conselho dos Trinta e aos guarda-costas: “Ouçam meus pronunciamentos, para que eu possa informá-los da força de Âmon, Senhor da Eternidade, desde que ele me fez aparecer como rei, como um jovem divino. Eu sento em seu trono vitoriosamente, pois sua mão permanece comigo em cada batalha. Ele colocou meu renome nas mentes dos Nove Arcos, todos que transgridem minhas fronteiras sendo mortos em seus lugares, devastados todos de uma vez (A). Minha espada é grande e massiva como a de Montu; nenhuma terra pôde manter-se firme diante de meus braços. Eu sou o rei que se alegra no massacre (A). Meu reino é calmo e pacífico. Tudo que eu fiz aconteceu e meus planos foram efetivos. “Eu sou confiante como meu coração confia no Senhor dos Deuses, Âmon”, Eu digo diariamente, pois conheço sua natureza; único senhor que criou os deuses e formou a população. Dê seus prêmios a ele como presentes; - escreva-os em ocupações de seu estado – pois foi sua força que os trouxe das planícies e dos países montanhosos, para arrastá-los e colocá-los sob minhas sandálias (A). Que ele dê o valor deles a seu Conclave dos Deuses, para que eles possam aumentar meu reinado com vitórias!”.

*Príncipe diante do rei:*

O Príncipe Herdeiro, Escriba Real e Generalíssimo, [...].

*Discurso dos príncipes, etc.:*

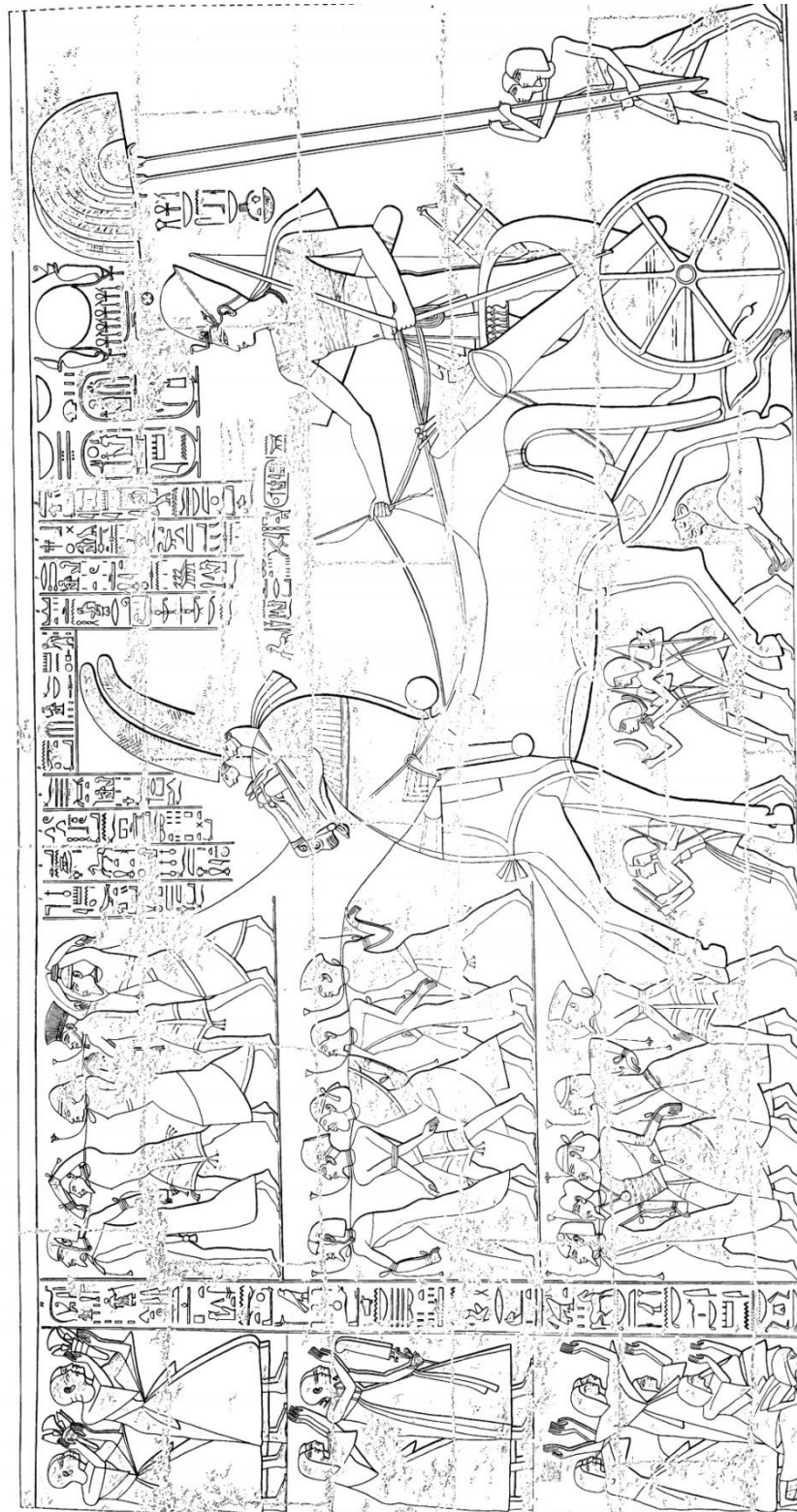
“Tu és como Rê quando ele começou a reinar (C), tua aparição é como a dele ao amanhecer. Tua espada é poderosa em matar os Arcos. O coração do Egito está feliz em possuir aquele que é forte de braço, como a força de Montu que permeia teu corpo (C). Teus conselhos são efetivos e teus planos se realizam. Âmon encontrou para si um filho, para afirmar o trono da terra do Nilo. Ele decretou para ti a realeza e ele fez com que tudo que o disco solar circunda esteja preso em tuas mãos, ó Senhor das Coroas, Ramessés III”.

### **Referências:**

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. 101-102.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 64-65.

## FICHA 55



**Título:** Ramessés III retorna em triunfo da campanha contra os inimigos do norte

**Grupo Temático:** Retorno triunfal de Ramessés III; condução de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III possui o destaque e é representado em dimensões bem maiores que as demais figuras da cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, à esquerda da prancha descrita na ficha 54 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III contempla a condução dos cativos asiáticos enquanto guia sua carruagem.

**Gestos:** observação e condução dos cativos.

**Descrição:** Ramessés III - vestido com roupas cerimoniais, segurando um arco com uma das mãos e com a coroa *khepresh* na cabeça - marcha em sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas na cabeça, acompanhado de um leão. Atrás do rei, dois servos acompanham a carruagem e abanam o faraó. Em três fileiras, os cativos asiáticos avançam, amarrados pelos braços e pelos pescoços. Os cativos são etnicamente distintos, demonstrando a abrangência da campanha às terras estrangeiras setentrionais. No lado esquerdo da cena, sacerdotes, vizires e oficiais egípcios aguardam a chegada do rei, fazendo gestos de agradecimento.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 98.

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III retorna em triunfo da campanha contra os inimigos do norte

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); divinização do rei (F).

*Texto retórico – diante do rei:*

O bom deus, Filho de Âmon (F), Poderoso em Força como [...], em seu poder; belo com as montarias como Rê; sua beleza está no rosto dele como o disco solar que retorna quando triunfa, quando ele subjuga os Nove Arcos e esmaga as terras dos asiáticos (A), seu coração é determinado, e seu braço vitorioso, e todos os seus conselhos são efetivos. Os chefes dos países estrangeiros estão amarrados diante dele; ele destruiu o povo de suas cidades, o poder de Sua Majestade tendo penetrado em seus corpos e seu renome entrado em seus membros (A). É o poder de seu pai Âmon que deu a ele todas as terras às suas mãos.

*Recepção dos egípcios:*

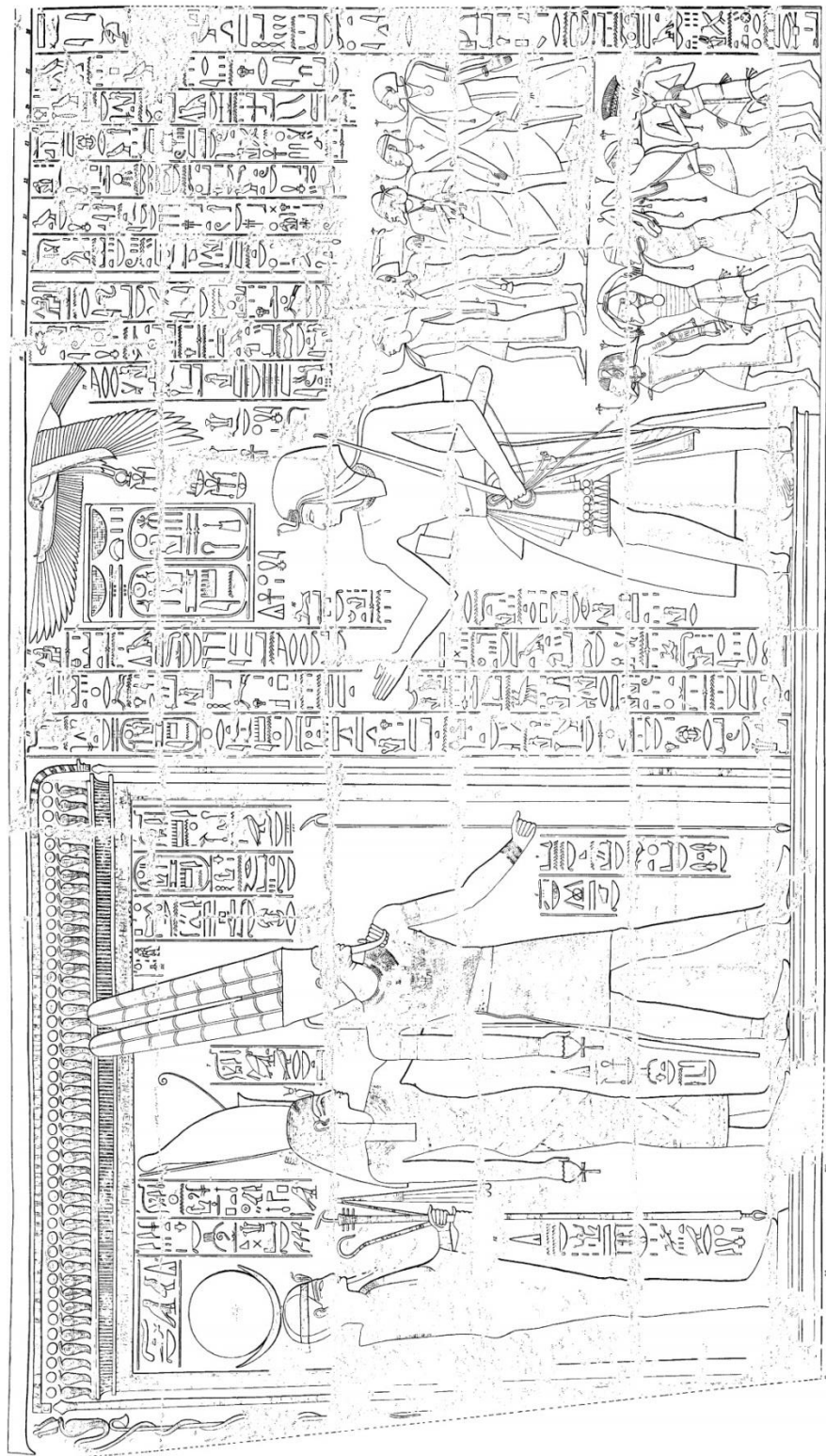
Dito pelos profetas e oficiais: “Bem-vindo em paz, Rei Vitorioso, Hórus, Rico em Anos! Vós agarrastes às terras, os Nove Arcos estando amarrados diante de seus cavalos, de acordo com o que seu pai Âmon decretou para ti, todas as terras sob teus pés (A)”.

### **Referências:**

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. 102-103.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 65.

## FICHA 56



**Título:** Ramessés III apresenta cativos asiáticos à tríade tebana

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e a tríade tebana.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III, Âmon-Rê (em posição de destaque, sentado em um trono elevado), Mut e Khonsu possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos estrangeiros.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, extrema direita.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se também, contando com o rei, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta duas fileiras de cativos à tríade tebana.

**Gestos:** gestual de entrega de oferenda, no caso, cativos asiáticos.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com um toucado com *uraeus* e carregando um arco em sua mão esquerda, Ramessés III conduz duas fileiras de cativos asiáticos – presos pelos braços e pescoços –, representativos da campanha às terras setentrionais, à presença de Âmon-Rê, sua esposa Mut e seu filho divino, Khonsu que, de um santuário, observam e recebem as oferendas. Acima da cabeça de Ramessés III, uma divindade falcão carrega em suas garras o símbolo *shen*, relativo à eternidade, cetros *was*, signos de poder e domínio e *anhks*, simbolizando vida.

**Observações:** Bastante semelhante à cena descrita na ficha 33 deste volume, relativa à oferenda de cativos líbios e dos *Povos do Mar* à tríade tebana.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 99.



## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos asiáticos à tríade tebana

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina/atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Discurso de Âmon – diante do deus:*

Palavras ditas por Âmon-Rê, Senhor de Tebas, a seu filho, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Meu coração está feliz em ver tuas vitórias, ó Senhor da Espada, amado de Rê! Bem-vindo à terra, pois seu ataque foi bem sucedido. Eu dou a ti todo valor, toda vitória, todas as terras sob tuas sandálias, - os chefes de cada terra reunidos em tuas mãos (A)”.

*Discurso de Mut – diante da deusa:*

Palavras faladas por Mut, a poderosa, Senhora do Céu; que ela dê toda vida, todo domínio, toda alegria e toda saúde.

*Discurso de Khonsu:*

Palavras ditas por Khonsu, o bom e gracioso: “Bem-vindo, bem-vindo, seu bom deus (F), Hórus, Grande na Realeza! Tu és feliz, tu capturaste miríades, postos diante de seu pai (A). Eu dou a ti milhões de jubileus, em vasto número, como Rê (E)”.

*Discurso do rei:*

Palavras ditas pelo rei, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai, Âmon-Rê, Senhor dos Céus, Governante do Conclave dos Deuses: “Eu saí sobre teu caminho eu retornei sobre teu comando, todos os teus planos acontecendo. Tu me permitiste pegar cativas as planícies e os países montanhosos, derrotados através do medo de mim, estando prostrados em seus lugares através da minha espada e seus chefes mortos por meu poder (A) (B). Eu trouxe seu povo e todas as suas propriedades – mesmo de todos os tipos de pedras preciosas de seus países, agora postas diante de ti, ó Senhor dos Deuses! Dê a ele quem tu amas. Que possas dar um equivalente a teu Conclave de Deuses. É a força de teu braço que os conduz: os homens para preencher as oficinas e suas mulheres para serem servas de teu templo. Tu me permitiste fazer minhas fronteiras onde eu desejei, sem que meu ser fosse repellido em

nenhuma terra. As terras são um louvor através do medo de mim, eu sou como Rê (B) (C), forte de braço diante deles, através da força de teu braço, ó meu augusto pai. Teu terror e tua força derrotaram os Arcos (B)!”.

*Discurso dos chefes dos cativos – sobre os cativos:*

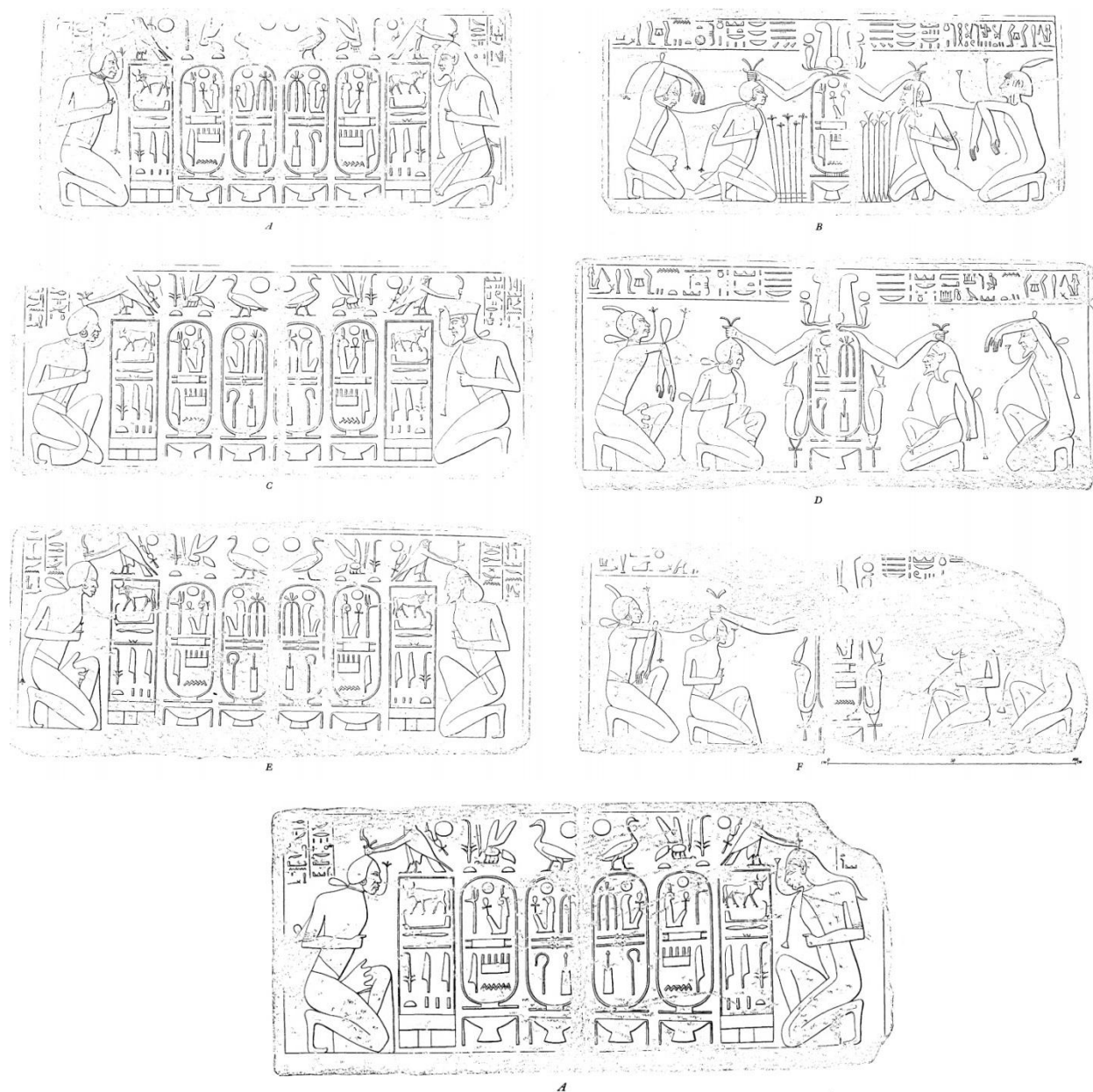
Dito pelos chefes de todos os países estrangeiros que estão ao alcance de Sua Majestade: “Tu és Rê, ó bom Governante! Tu és igual a teu pai, o Senhor dos Deuses, e tua aparência funde-se com a aparência dele, como Rê brilhando sobre os Arcos. Teu braço forte e teu coração robusto; tu és exatamente como Baal em sua forma real (C). Respiração está em tua posse e a vida é tua. Que nós possamos respirar como tu ordenaste, ó rei vitorioso! Tu nos fizeste parar de nos vangloriarmos em nossas terras (D) – isto significa que nós viemos em nossos joelhos, através do medo de ti (B). Teu renome e o medo de ti entra em nossos corpos e tu faz com que nossa prole recue no campo de batalha (B). Teu nome é grande e vitorioso entre os Nove Arcos – “Um Montu é quem ele é no Egito (C) (D)”, nós dizemos em unanimidade.

#### **Referências:**

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. 103-105.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 65-66.

## FICHA 57



**Título:** Representação simbólica de Ramessés III subjugando inimigos estrangeiros

**Grupo Temático:** Massacre simbólico dos inimigos

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Poder simbólico de Ramessés III; cativos subjugados.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível secundário: o massacre dos inimigos através do poder simbólico do rei se refere às iconografias padrões, como as do primeiro pilone, descritas nas fichas 10 e 13.

**Tamanho:** Embora dispostos nas laterais, em termos de tamanho os cativos ocupam o destaque da imagem, representados em maior escala.

**Localização:** Primeiro pátio, parede norte, base dos pilares osiríacos.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** a presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Evoca-se também, contando com o rei, a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** Poder simbólico de Ramessés III subjuga inimigos estrangeiros.

**Gestos:** gestual de dominância.

**Descrição:** Representação simbólica de Ramessés III subjugando inimigos externos do Egito na base frontal das colunas osiríacas do lado norte do primeiro pátio. As cenas A, C, E e A (abaixo) mostram nomes de Ramessés III – dispostos de forma espelhada em cartuchos – com falcões divinos acima subjugando estrangeiros com espadas *kopesch* e machados cerimoniais. As cenas B, D e F apresentam nomes de Ramessés III, com coroas de dupla plumagem, segurando com duas mãos cativos estrangeiros de diferentes etnias.

**Observações:** A dimensão escrita confirma a etnia dos cativos representados: líbios, núbios, Povos do Mar, povos da Anatólia e hititas.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 118 (A-F) e Plate 119 (A).

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: representação simbólica de Ramessés III subjugando inimigos estrangeiros

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A);

*118 A*

O miserável chefe da terra da Núbia, a quem Sua Majestade matou (A).

O miserável chefe de *Temeh*, que sua majestade matou (A).

*118 B*

Todas as planícies e todos os países montanhosos da terra da Núbia, que estão sob os pés de Sua Majestade (A).

Todas as planícies e todos os países montanhosos de Tehenu, que estão sob os pés de Sua Majestade (A).

*118 C*

O miserável chefe da terra da Núbia, a quem Sua Majestade matou (A).

Os países dos *Peleset*, a quem Sua Majestade matou (A).

*188 D*

Todas as planícies e todos os países montanhosos da terra da Núbia, que estão sob os pés de Sua Majestade (A).

Todas as planícies e todos os países montanhosos dos *Meshwesh*, que estão sob os pés de Sua Majestade (A).

*118 E*

O miserável chefe de Kush, a quem Sua Majestade matou (A).

O miserável chefe de Kode, a quem Sua Majestade matou (A).

*118 F*

Todas as planícies e todos os países montanhosos de Kush, que estão nas mãos de Sua Majestade (A).

Todas as planícies e todos os países montanhosos de [...], que estão nas mãos de Sua Majestade (A).

*119 A*

Os chefes de Kush miserável, a quem Sua Majestade matou (A).

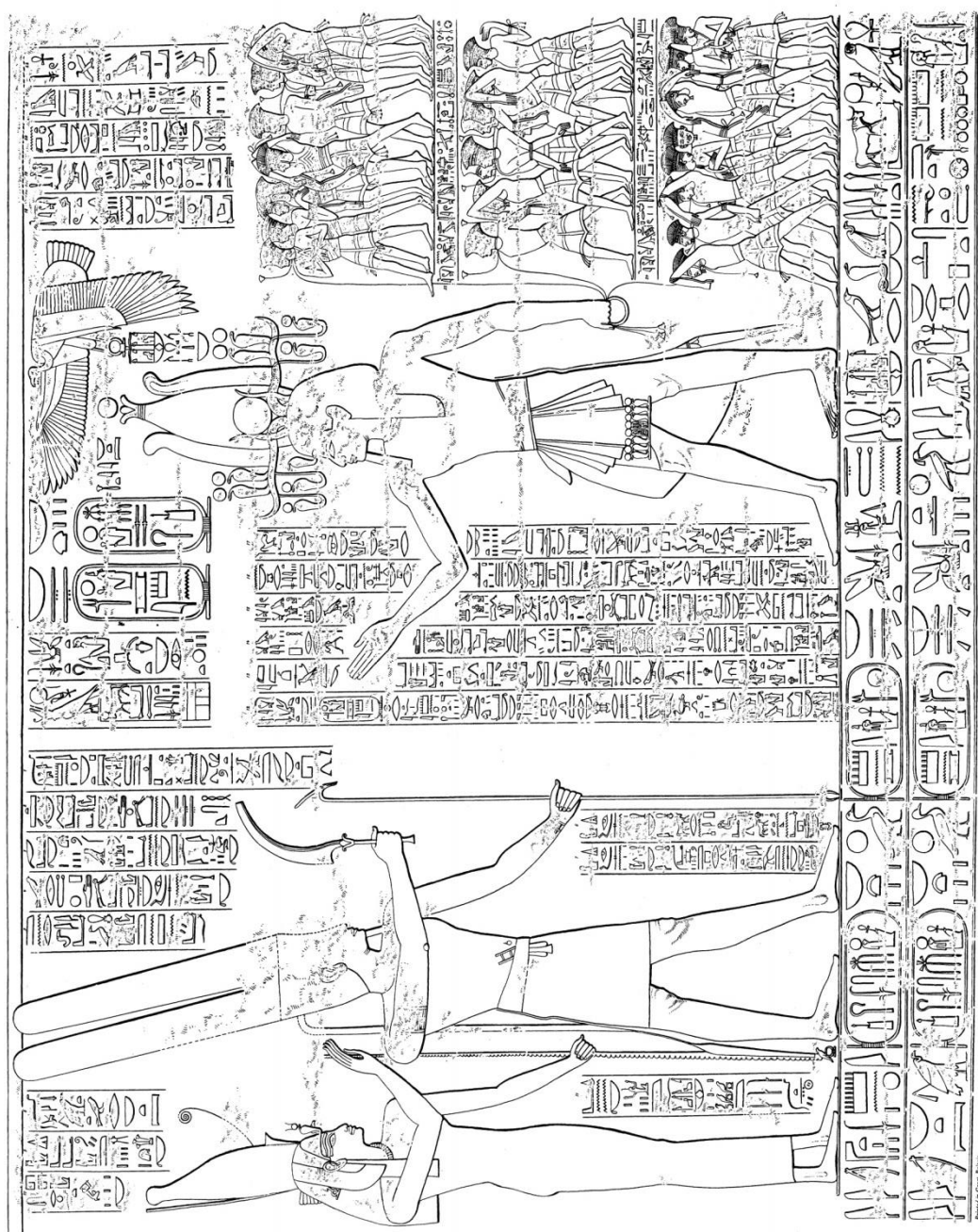
O miserável chefe de Hatti, a quem Sua Majestade matou (A).

**Referências:**

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. 146-147.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 78-79.

## FICHA 58



**Título:** Ramessés III apresenta cativos dos *Povos do Mar* à Âmon-Rê e Mut

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos estrangeiros.

**Localização:** Face esquerda do segundo pilone, primeiro pátio.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número dois, considerando o par divino Mut-Âmon, simbolizando complementaridade e unidade; simbologia do número um, considerando a figura do rei, que sozinho carrega e apresenta três fileiras de cativos.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta três fileiras de cativos à Âmon e Mut.

**Gestos:** Gestual de entrega de oferenda.

**Descrição:** Ramessés III - vestindo uma coroa *atef* com dupla *uraei* e chifres de carneiro e touro - conduz três fileiras de cativos dos *Povos do Mar*, presos pelos braços e pescoços, à presença de Âmon-Rê e sua consorte, Mut. Em um santuário, as divindades, em pé, observam e recebem as oferendas, enquanto Âmon-Rê entrega a Ramessés III a espada curva *kopesch*.

**Observações:** Embora a temática de apresentação de cativos às divindades se repita em diversas cenas do templo, algo que diferencia esta das demais é a entrega da espada curva por Âmon-Rê e o fato do deus estar em pé, de forma diferente das outras cenas.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 44.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos dos Povos do Mar a Âmon-Rê e Mut

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E).



*Discurso de Âmon – diante divindade:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Senhor dos Céus: “Bem-vindo em paz! Tu capturaste teu adversário e tu mataste quem infringiu tuas fronteiras. Minha espada estava contigo, matando as terras para ti, e tu cortaste as cabeças dos asiáticos (A). Eu fiz com que teu renome fosse poderoso e eu derrubei para ti cada terra, para que elas vejam Sua Majestade em terror, como meu filho Seth em sua fúria (A) (B) (C). Eu os faço ver Sua Majestade como um jovem touro (C), de pé na arena do valor, quando teu massacre fora bem sucedido (A). Eu os faço ver Sua Majestade como um vento de tempestade emergindo como uma chama devoradora (C), quando ela encontra um mato grosso”.

*Discurso de Mut – diante da deusa:*

Palavras ditas por Mut, a poderosa, Senhora dos Céus: “Eu coloco meus braços como proteção contra ti e minha explosão de fogo é contra teus inimigos, eu garanto a ti milhões de jubileus e miríades de anos, para sempre e sempre (E)”.

*Discurso do rei – diante do rei:*

Dito pelo Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai Âmon-Rê, Governante do Conclave dos Deuses: “Poderosa é tua força, ó Senhor dos Deuses! Qualquer coisa que saia de tua boca ocorre sem falhas, desde que me comissionastes. Tua espada é minha como um escudo, para que eu possa matar as terras planas e os países montanhosos que infringiram minhas fronteiras (A). Tu fazes com que meu renome seja poderoso nos corações de seus chefes, o medo e o temor de mim estando diante deles (B). Eu carreguei seus corredores, amarrei-os em minhas mãos para apresentá-los para teu espírito, ó meu augusto pai! Meu braço derrubou aqueles que se engrandeceram para si, notadamente os *peleset, danuna e shekelesh*. Tua espada é o que está diante de mim, matando suas sementes (A). Quão grande é tua força, ó Senhor dos Deuses! Aquele que depende do que tu decretaste e que possui a realeza, e aquele que segue teu caminho tem paz. Tu és o Senhor, vitorioso do braço para quem ele se curva diante – um touro de chifres afiados e conhecedor da contundência; - tu és meu augusto pai, que criou minha beleza – tu olhas sobre mim, tu me escolheste para ser o Senhor dos Nove Arcos. Permita tua mão estar comigo para matar quem quer que erre comigo (A); torne banidas quaisquer doenças que estejam em meu corpo!”.

*Dito pelos chefes dos cativos – registro superior:*

Dito pelos líderes de cada país estrangeiro nas mãos de Sua Majestade: “Poderosa é tua força, ó Rei Vitorioso, Grande Sol do Egito! Maior é tua espada que toda uma montanha de ferro, e teu renome é como o de Seth. Garanta-nos a respiração, para que possamos respirá-la; e vida, que está em tuas mãos (D)”.

*Discurso dos cativos danuna – registro médio:*

Dito pelos derrotados Danuna: “Respiração, respiração, ó bom governante, grande em força como Montu que reside em Tebas! (C) (D)”.

*Discurso dos cativos peleset – registro inferior:*

Dito pelos derrotados *peleset*: “Garanta-nos a respiração de nossas narinas, ó rei, filho de Âmon! (D)”.

*Linha base:*

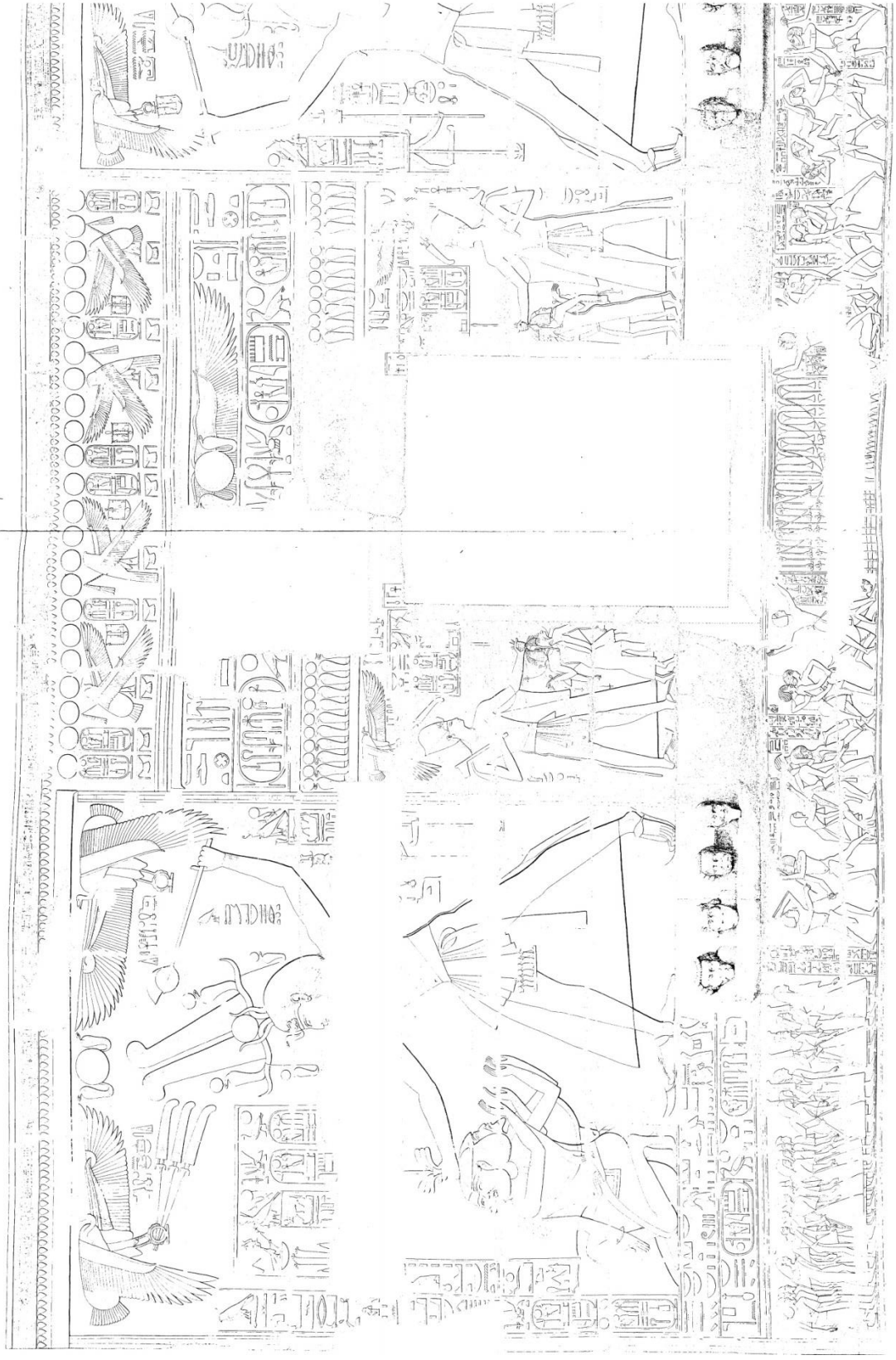
Vida longa: Touro forte, Grande na realeza; Poderoso em Jubileus como Tatenen; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, o amado de Âmon-Rê, Rei dos Deuses. Rei, efetivo em monumento na vitoriosa Tebas, que satisfaz o Senhor de Tudo com suas obras (benefícios).

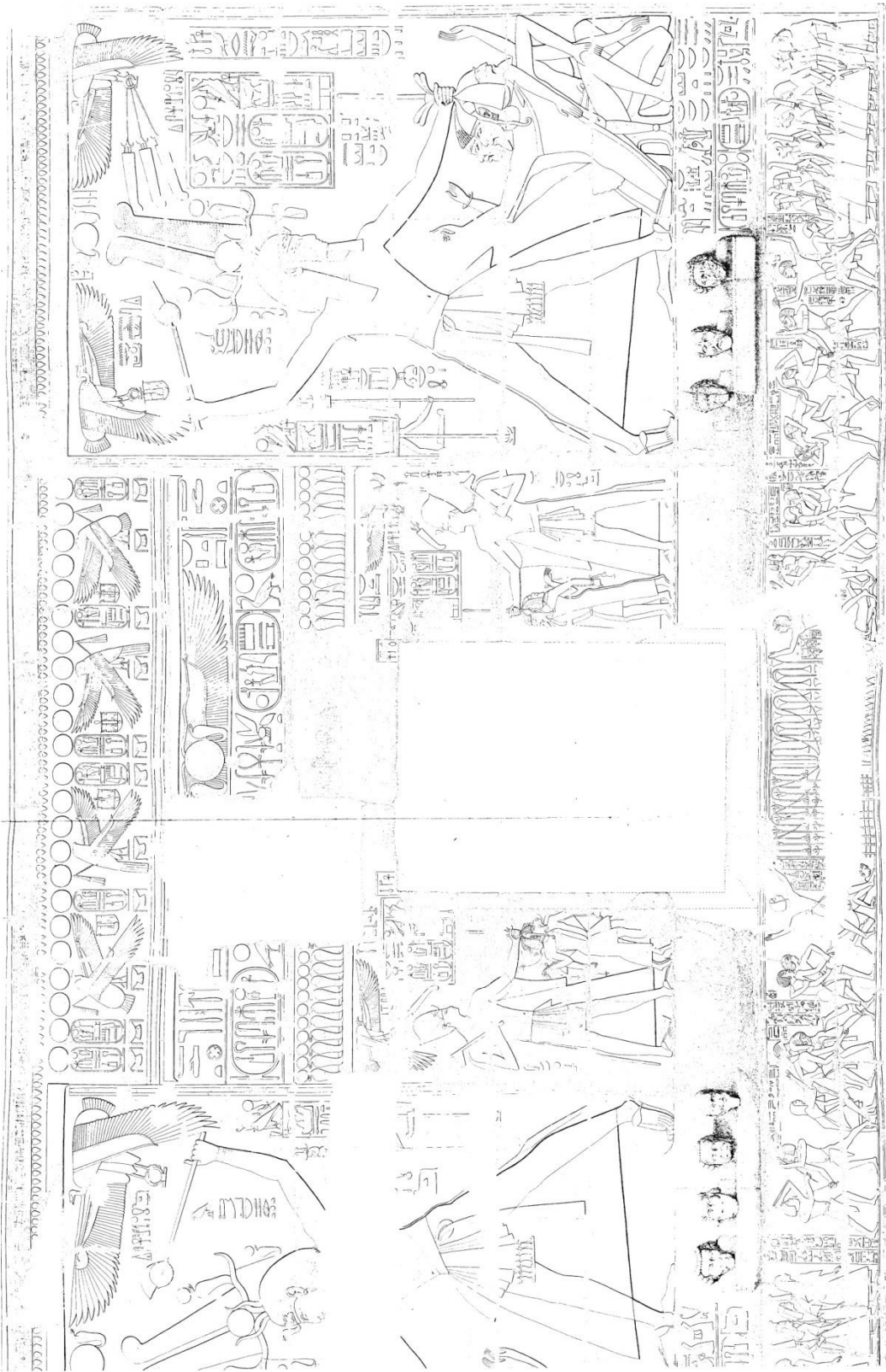
### **Referências:**

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. 46-48.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 30-32.

FICHA 59





**Título:** Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros na fachada da janela real de aparições

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III possui o destaque, sendo representado em duas escalas distintas.

**Localização:** Primeiro pátio, parede sul, centro.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** Ramessés III massacra e subjuga inimigos estrangeiros.

**Gestos:** Gestual de dominância.

**Descrição:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros etnicamente distintos na janela real de aparições em duas cenas. Na cena principal, espelhada em cada extremidade da janela, o rei – vestindo trajes cerimoniais, portando uma coroa de dupla plumagem com quatro *uraei* e chifres de carneiro e touro – massacra cativos ajoelhados no chão, pedindo clemência, com sua maça de guerra. Acima da cabeça do rei, divindades abutres carregam o símbolo *shen* relativo à eternidade. Dos dois lados da janela de aparições, onde o rei fazia seus pronunciamentos e aparecia à população durante rituais e festividades, uma figura menor de Ramessés III segurando um machado cerimonial – também vestido com trajes cerimoniais, mas com a coroa azul *kheprsh* - segura cativos estrangeiros, posicionando-os de forma que eles olhem para a janela. Abaixo dos pés das figuras grandes de Ramessés III, destacam-se sete cabeças de estrangeiros que restaram à decoração, que originalmente comporia toda a extensão da linha abaixo do rei, representando as ameaças estrangeiras ao Egito, etnicamente distintos. No registro inferior, também dispostos simetricamente, reforçando o princípio da dualidade egípcia, soldados egípcios competem durante jogos cerimoniais, nas modalidades de luta corpo-a-corpo e luta com pequenos bastões.

**Observações:** O lado externo à janela de aparições, do lado sul, que dava passagem para o palácio real, também era decorada com cenas de massacre dos inimigos externos, com o rei subjugando-os com espada curva, como visto na prancha 114 de *Medinet Habu - Volume II*. Escolhemos não inserir esta iconografia neste volume, uma vez que a localização desta não permitia o acesso abrangente da mesma.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 111.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III massacrando inimigos estrangeiros na fachada da janela real de aparições

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Duas linhas pintadas acima das cenas:*

[...]; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, o governante reluzente e brilhante como Atum. Ele é visto como Rê ao amanhecer (C), fazendo sua casa divina como o horizonte do céu, o lugar de contentamento e júbilo para o Senhor dos Deuses, que ele dobre anos em jubileus, em vitória, para seu filho, e anos como Rei das Duas Terras, de acordo com o que os benefícios que ele fez para Tebas (E), o distrito desse deus, seu augusto e vivo pai, que criou sua beleza; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Senhor das Oferendas: Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, amado de Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Governante de Tebas, Mut, a Grande, Senhor do Céu, e Khonsu.

[...] com o trabalho da eternidade (E), uma parede [...] sendo fixada [...]; a terra é estabelecida sob suas provisões, enquanto o Senhor de Tudo descansa dentro dele, e sua Eneida está contente. Quanto às deusas, elas pegam os tamborins e elas dobram jubileus pelo milhão para o Rei do Alto e Baixo Egito (E), que ama seus *ka*, que deseja amplificar seus nomes, Usimare-Meriamun, que torna Tebas festiva; Filho de Rê, que está sob seu trono, o poderoso, senhor dos benefícios, Ramessés III, fazendo Tebas como os céus, amado de Âmon [...].

*Diante do rei – à esquerda:*

O Hórus, grande em força, expulsando os asiáticos, forte de braço, possuidor de um braço forte em todas as terras (A); Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III. Esmagando os chefes de todos os países que estão nas mãos de Sua Majestade (A).

*Linhas horizontais à esquerda:*

Todas as planícies e países montanhosos, os chefes dos países e os habitantes da areia estão amarrados sob os pés deste bom deus (A) (F), o Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, para sempre.

*Diante do rei – à direita:*

Vida longa ao bom deus (F), grande em vitórias, possuidor de um braço forte, massacrando todos os países. Esmagando os chefes de todos os países (A).

*Linhas horizontais – à direita:*

Todas as planícies e países montanhosos, o Haunebut e o Peztishut estão sob os pés deste bom deus (A), o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

*Diante dos expectadores – registro inferior à esquerda:*

Palavras ditas pelos príncipes reais e oficiais: “Tu és como Montu (C), ó faraó, V.P.S., nosso bom senhor! Âmon sobrepujou para ti os estrangeiros que vieram se exaltar! (A)”.

*Atrás de um par de lutadores:*

“Ai de ti, inimigo núbio! Eu te faço caíres, desamparado, na presença do faraó!”.

*Ante a um lutador vitorioso:*

“Âmon é o deus que decretou a vitória ao governante que conduz todas as terras, ó grande tropa de *Usimare-Setenpere*<sup>13</sup>, ó líder!”.

*Ante a um lutador vitorioso:*

---

<sup>13</sup> Ramessés II. Alguns blocos com inscrições foram retirados do templo do faraó, o Ramesseum, e reutilizados no templo de Medinet Habu.

“Âmon é o deus que decretou vitória ao governante que conduz todas as terras, ó grande tropa, de Ramessés II, ó líder!”.

*Sobre um par de lutadores:*

“Mas veja, eu prendo tuas pernas e eu as arremesso sob teu lado na presença do faraó, V.P.S.!”.

*Sobre um par de lutadores:*

“Ai de ti, inimigos sírios, que se vangloriaram com suas bocas! Faraó, V.P.S., meu senhor, é comigo contra eles!”.

*Entre dois lutadores com varas:*

“Detém-te contra mim e eu te farei ver a mão de um guerreiro!”.

*Diante de lutadores com varas:*

“Âmon é o deus que decretou a proteção ao governo sobre todas as terras, ó grande tropa de Usimare-Meriamun, Governante das Duas Terras, ó líder!”.

*Diante de espectadores – registro inferior à direita:*

O Príncipe Real e o Comandante Chefe do Exército, Ramessés, triunfante, diz: “Para frente, para frente, teu bom guerreiro!”.

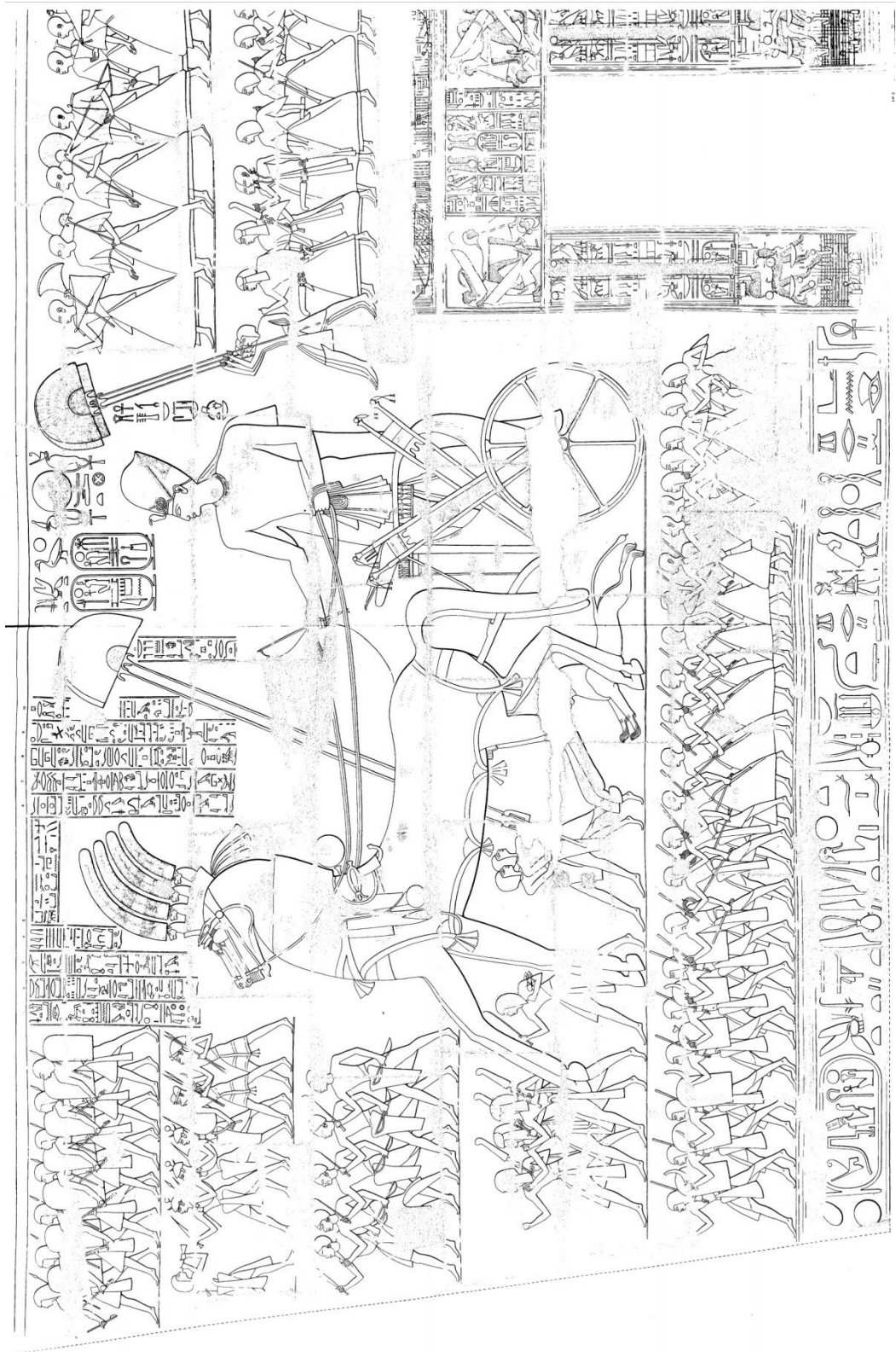
### **Referências:**

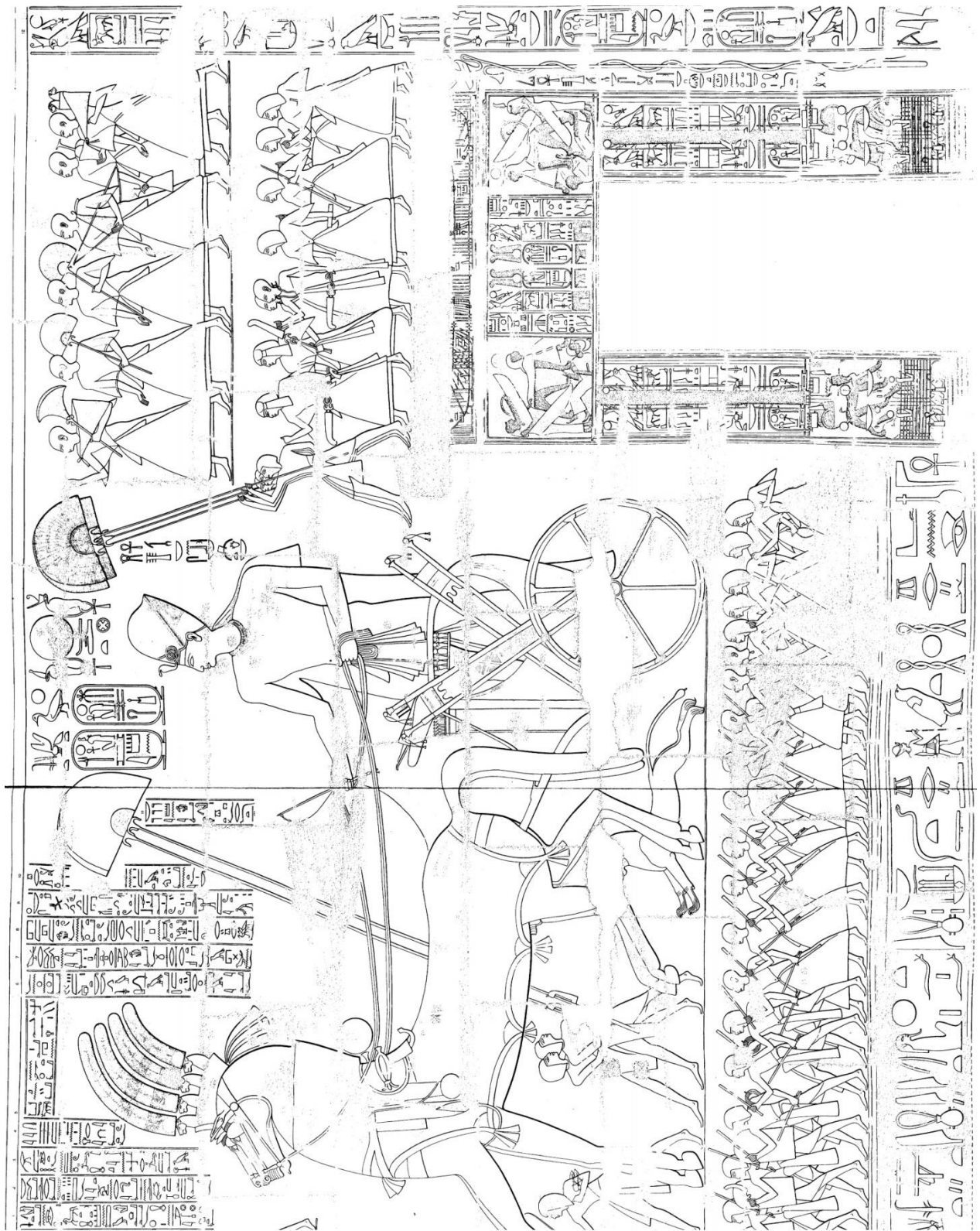
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes*. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 138-140.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 89-90.



FICHA 60





**Título:** Ramessés III em marcha comemorativa com soldados egípcios e mercenários estrangeiros

**Grupo Temático:** Ramessés III marcha em sua carruagem

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem são representados em uma escala bem maior do que as outras figuras da cena, denotando importância e centralidade.

**Localização:** Primeiro pátio, parede sul, à esquerda da prancha descrita na ficha 59 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III marcha em sua carruagem enquanto observa soldados egípcios e mercenários estrangeiros.

**Gestos:** Marcha de exibição em carruagem.

**Descrição:** Vestido em trajes cerimoniais com a coroa *kheprsh*, Ramessés III marcha em sua carruagem puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças e acompanhado por um leão. À frente do rei, grupos de soldados acompanham a marcha, com destaque para a segunda cena, de baixo para cima, no registro superior com mercenários asiáticos e dos *Povos do Mar*, com um corneteiro à frente ditando a marcha dos soldados, e para a cena abaixo, com mercenários núbios também compondo o exército real. Atrás do rei, acima, soldados e sacerdotes egípcios acompanham a marcha.

**Observações:** Há na cena alguns possíveis príncipes reais que não foram identificados pelas inscrições, à frente da carruagem real e atrás do rei.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 62.

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III em marcha comemorativa com soldados egípcios e mercenários estrangeiros

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Diante do rei:*

O Rei, belo em equitação como Montu, sempre que ele aparece como Rê para o Egito (C); o forte, possuidor de um braço forte, repelindo os Nove Arcos, por temor, receio e medo, unidos em seu corpo (A) (B). Quando ele é visto investindo como Baal, a terra queima em por terror dele (B) (C). O touro valente (C), forte de braço, dependendo de seus chifres, atacando as próprias montanhas em perseguição daqueles que o assaltaram; o guerreiro terrível, consciente de sua força, grande braços valentes, sacando o arco e disparando a seta para seu lugar sem falhas. Seu grito de guerra e sua vitória circulam nessa terra, enquanto os asiáticos estão com suas cabeças baixas sob sua glória diária, conduzidos, vindo em humildade, todos unidos, seus braços esticados em louvor, levando seu tributo. É a força de teu pai, o Senhor dos Deuses, Âmon, que me colocou sobre seu trono para sempre.

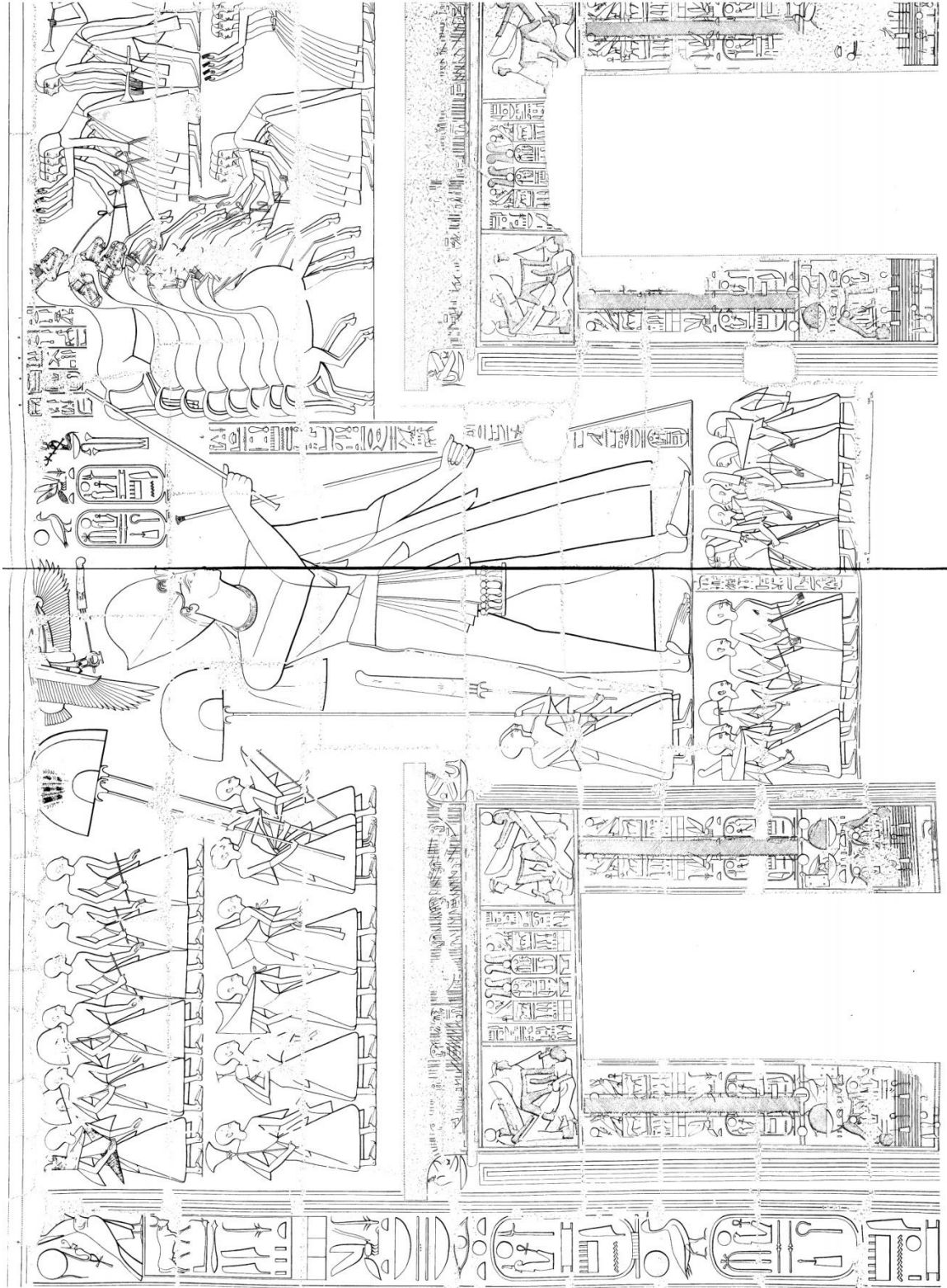
*Linha horizontal na base da cena:*

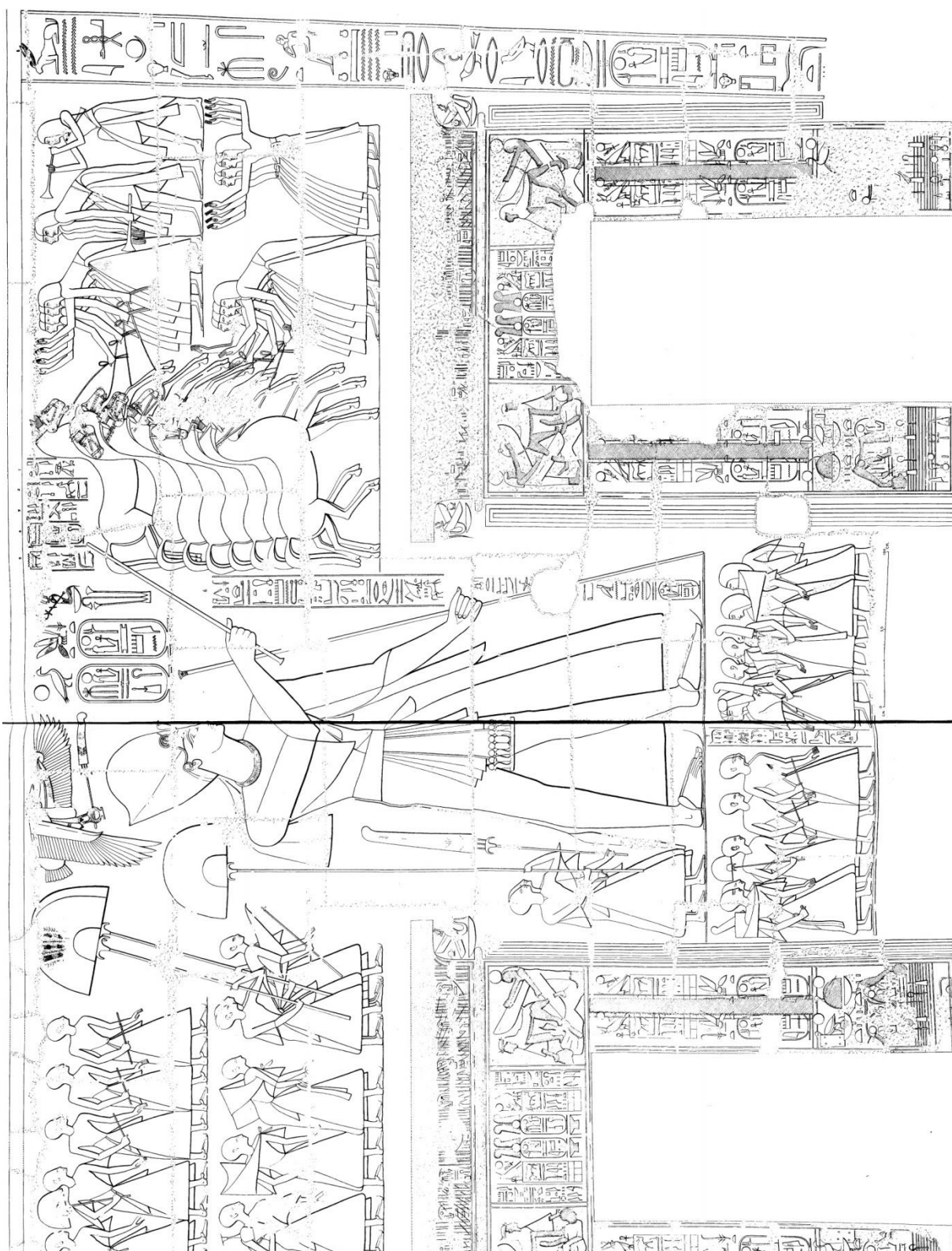
Longa vida ao bom deus (F), o belo que possui eternidade, a imagem que possui eternidade, o possuidor de jubileus como seu pai Rê (E), o amado como Min, Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Setepnamon (Ramessés IV), o Filho de Rê.

**Referências:**

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. 59.

FICHA 61





**Título:** Ramessés III inspeciona seus cavalos

**Grupo Temático:** Ramessés III inspecionando o estábulo real

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

### **Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III, no centro da cena e com dimensões bem maiores que a das outras figuras, denota importância.

**Localização:** Primeiro pátio, parede sul, à direita da prancha descrita na ficha 59 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** A21 de Gardiner, representando um homem vestido com um bastão, indicando nobreza.

**Ações:** Ramessés III inspeciona seus cavalos.

**Gestos:** Gestual de inspeção.

**Descrição:** Vestido em trajes cerimoniais e usando a coroa azul *kheprsh*, Ramessés III inspeciona os cavalos do estábulo real. O rei se apoia em um bastão maior enquanto aponta um bastão menor para os cavalos. À esquerda da cena, servos do rei observam a cena, uns com pequenos bastões nas mãos, enquanto outros abanam o faraó. À direita do rei e acima os cavalos do estábulo real são tratados por servos enquanto um corneteiro toca seu instrumento. Abaixo do rei, no registro inferior, príncipes, servos e oficiais acompanham o evento.

**Observações:** Assim como os cavalos representados na ficha 49 deste volume, os cavalos estão usando apenas cabrestos, o que poderia indicar que os animais representados nesta ficha podem ter sido incorporados há pouco tempo, advindos das guerras que o rei travou, como espólios.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 109.

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III inspeciona seus cavalos

**Unidades de Registro:** Transfigurações reais (C); discurso de eternização (E).

*Sobre os cavalos:*

Vendo as grandes montarias do Grande Estábulo de Ramessés III, da residência, pelo próprio rei.

*Diante do rei:*

O rei, aparecendo como Montu (C), e sua força como Filho de Nut, para ver os cavalos que suas próprias mãos treinaram, para o Grande Estábulo do Palácio que o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, fez.

*Linha final da mão direita:*

Enquanto a Lua renove seu nascimento, e as Águas Primordiais (Nun) circulem ao redor do Oceano exterior, o nome de Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, deverá estar sobre seu templo, para sempre (E).

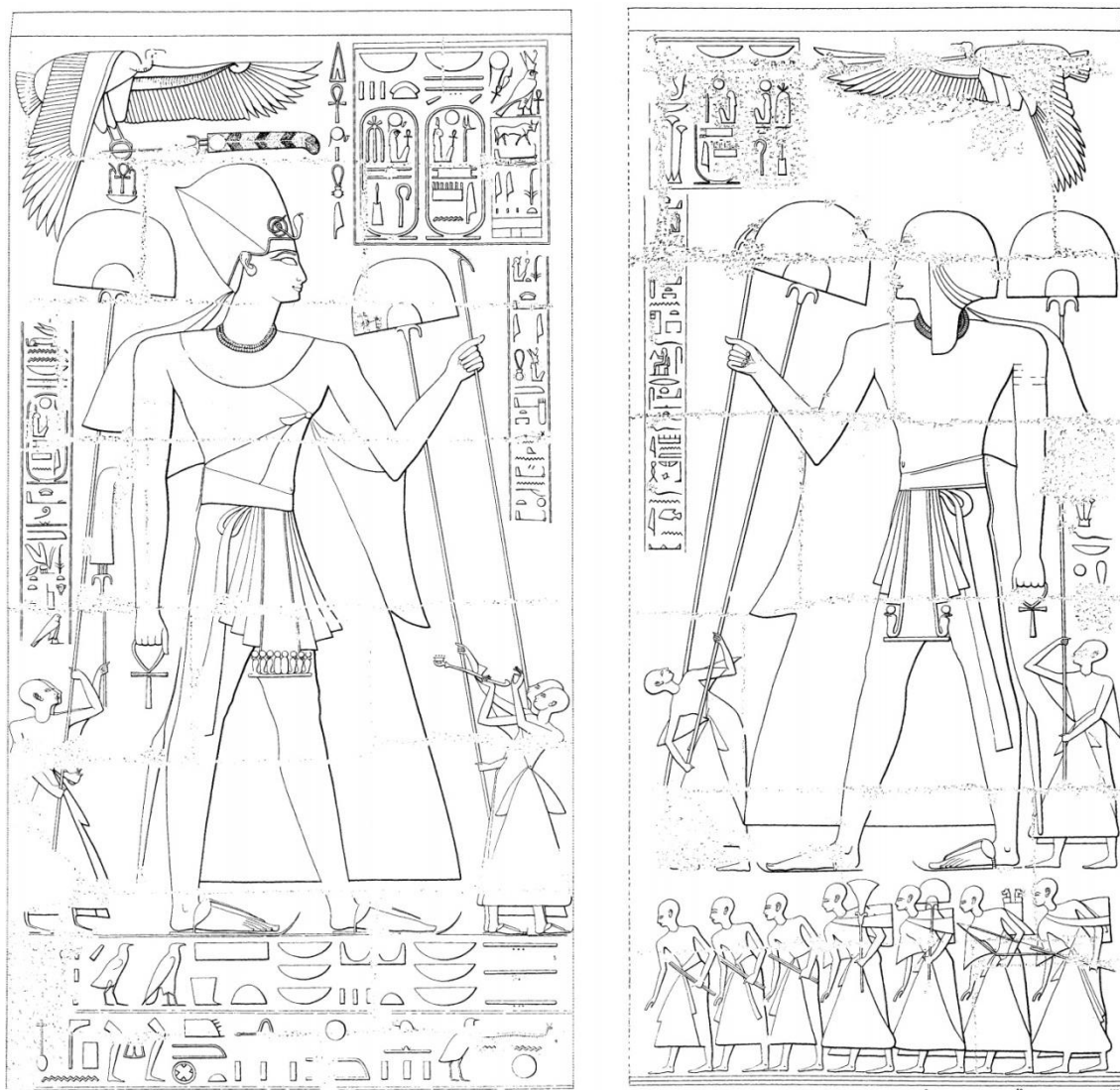
**Referências:**

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. 136-137.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 87-88.



## FICHA 62



**Título:** Ramessés III entrando em seu templo II

**Grupo Temático:** Aparição de Ramessés III

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Primeiro pátio, parede sul, extrema direita (*figura A*, à esquerda); Primeiro pátio, parede sul, extrema esquerda (*figura B*, à direita).

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III entra em seu palácio, acompanhado de um sacerdote.

**Gestos:** gestual de caminhada.

**Descrição:** As duas iconografias representam Ramessés III entrando em seu templo, vindo de seu palácio, na companhia de sacerdotes. A *figura A*, à esquerda, apresenta o rei, trajando vestes cerimoniais, com a coroa azul *kheprsh*. Em sua mão esquerda, o rei carrega o cetro *was*, enquanto na direita um *ankh*. A *figura B*, à direita, apresenta o rei em trajes cerimoniais vestindo um toucado e portando nas mãos as mesmas insígnias de poder que sua contraparte à esquerda. Acima da cabeça do rei, há nas duas figuras a divindade abutre *Nekhbet*. À esquerda, na *figura A* carrega o símbolo *shen* relativo à eternidade, um *ankh* e dois cetros *was*.

**Observações:** O mesmo conceito iconográfico é representado na prancha 124, descrita na ficha 50 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 123.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III entrando em seu templo II

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Plate 123 A – diante do rei:*

O rei, aparecendo como Atum (C) de seu palácio de valor e vitória.

*Plate 123 A – linhas horizontais abaixo da cena:*

Todas as planícies e todos os países montanhosos impenetráveis dos *Fenkhu*, que não conhecem o Egito, estão sob os pés deste bom deus (A) (F).

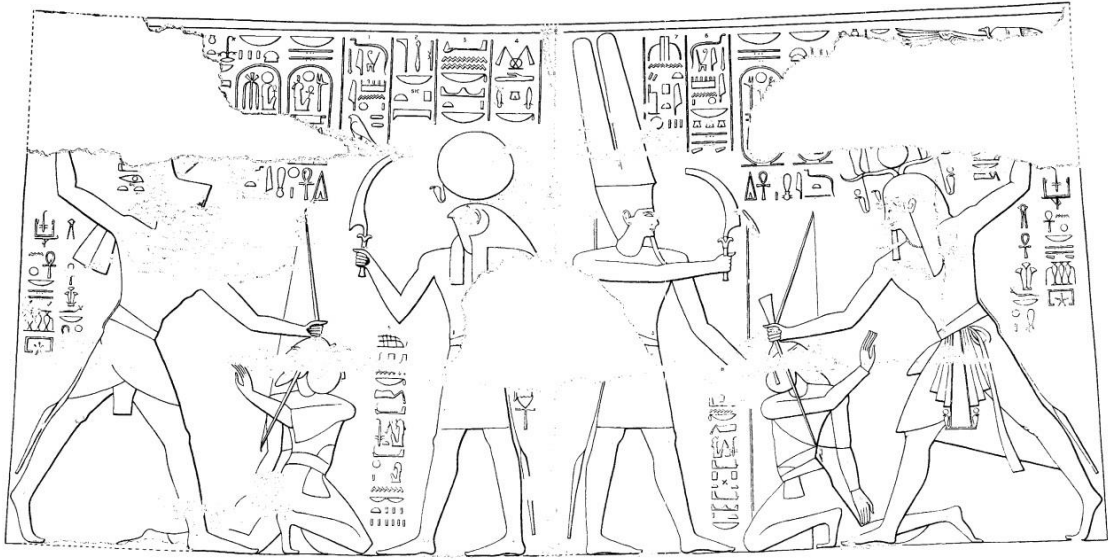
*Plate 123 B – texto principal:*

Aparição do Rei como Rê vindo de seu palácio de seu templo divino (C), para fazer com que seu pai Âmon apareça em sua Festa do Vale.

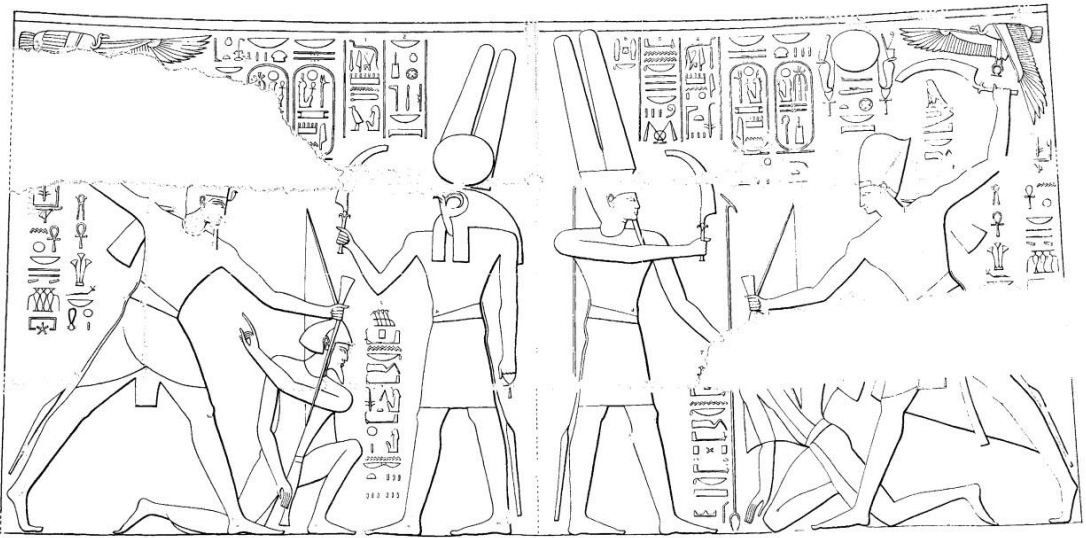
**Referências:**

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. 151.

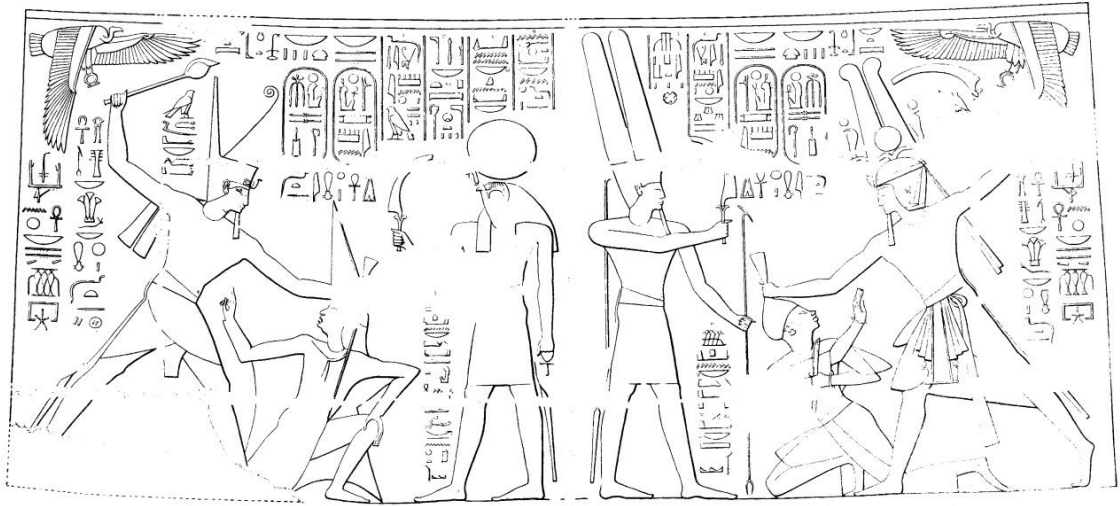
FICHA 63



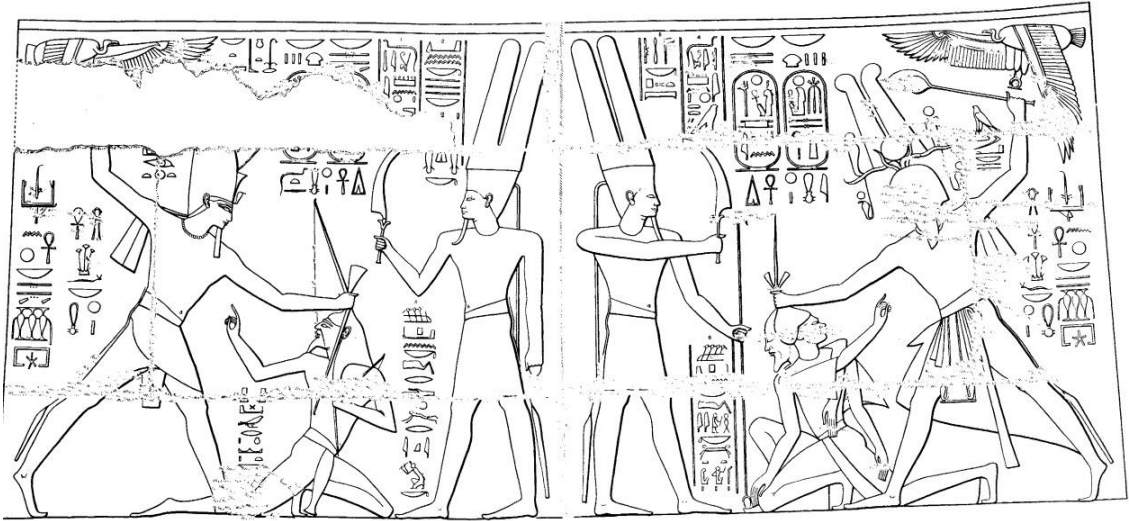
A



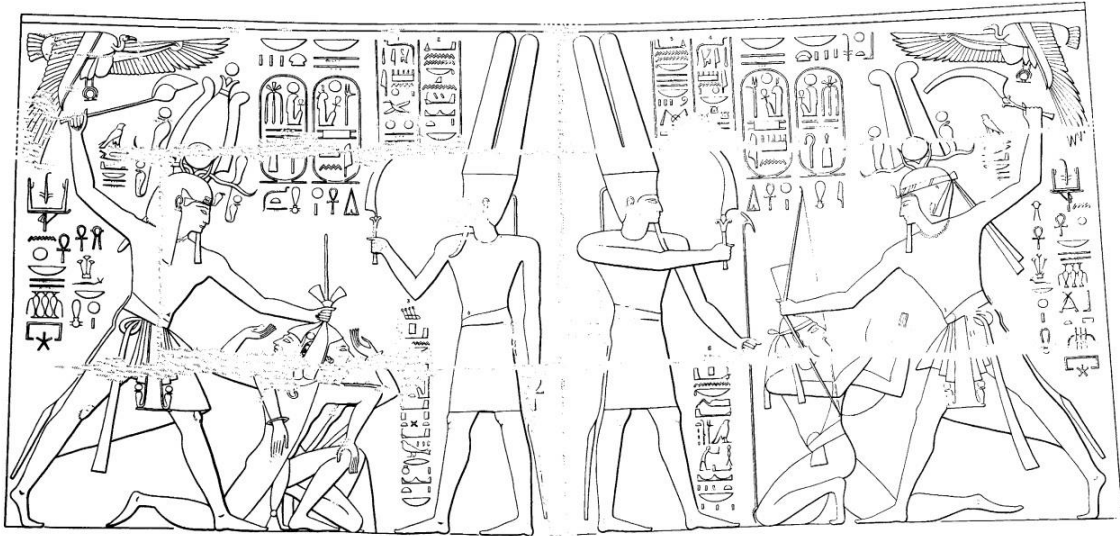
B



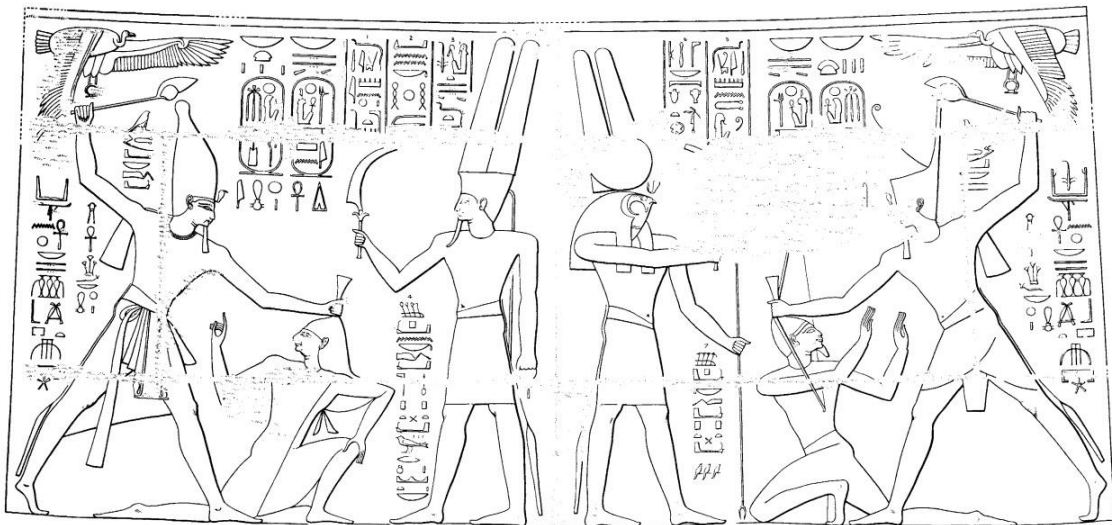
C



A

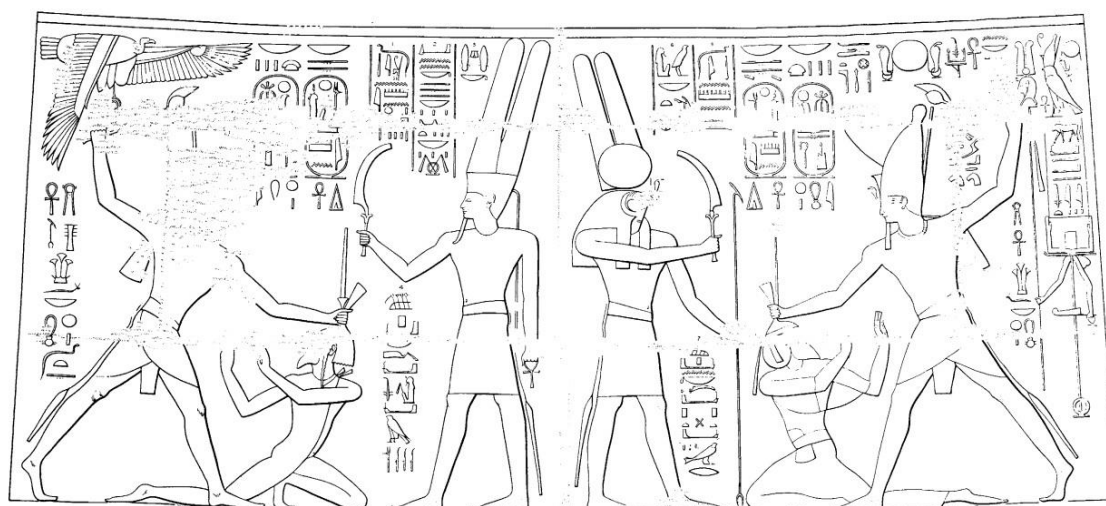


B





A



**Título:** Ramessés III massacra inimigos estrangeiros nas colunas do primeiro pátio

**Grupo Temático:** Massacre de inimigos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Âmon-Rê-Horakhty, Âmon-Rê e Montu.

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Todas as figuras são representadas no mesmo tamanho.

**Localização:** Primeiro pátio, colunas do lado sul.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelos conjuntos rei-deus.

**Hieróglifos:** a postura do rei remete ao hieróglifo *shr*, código A59 de Gardiner, e suas variantes referentes ao afastamento dos inimigos e do mal.

**Ações:** o rei promove o massacre dos inimigos externos do Egito, enquanto divindades oferecem a espada curva *kopesch*.

**Gestos:** gestual de dominância, representando o rei a segurar os inimigos estrangeiros com uma mão, enquanto prepara-se para golpeá-los.

**Descrição:** Cenas contidas nas oito colunas - em termos de disposição nesta ficha, da esquerda para direita – apresentando Ramessés III massacrando e subjugando cativos estrangeiros perante divindades, dispostas ao centro: Âmon-Rê, vestindo a coroa de dupla plumagem, Âmon-Rê-Horakhty, com um disco solar com *uraei* acima de sua cabeça e Montu, vestindo uma coroa de dupla plumagem com um disco solar em sua base, observam e oferecem a espada curva *kopesch* ao rei. Para atacar os cativos, o rei utiliza tanto a espada curva quanto a maça de guerra, utilizando também diferentes coroas, como a coroa dupla *peshent*, a coroa *atef*, a coroa azul *kheprsh*, etc.

**Observações:** Os cativos são representados individualmente ou em grupos e etnicamente distintos, representando os nove arcos.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, Plate 120 A-C, Plate 121 A-C e Plate 122 A-B.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III massacra inimigos estrangeiros nas colunas do primeiro pátio

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Plate 120 A:*

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, o Grande Deus, Senhor dos Céus: “Eu dei a ti todos os países juntos sob tuas solas. Recebas a espada, ó poderoso rei, Sol dos Nove Arcos! (A)”.

Palavras faladas por Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras, presidindo sobre Karnak: “Recebas a espada, ó poderoso rei, e esmagues todos os países! (A)”.

*Plate 120 B:*

Palavras faladas por Montu, Senhor de Heliópolis, o grande deus, Senhor dos Céus: “Recebas a espada, ó poderoso rei, Sol dos Nove Arcos!”.

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti todas as terras juntas sob tuas solas. Recebas a espada e esmague Kush! (A)”.

*Plate 120 C:*

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, o grande deus, Senhor dos Céus, Governante de Eneida: “Eu dei a ti todo o valor e toda força de Rê, para sempre. Recebas a espada. Minha espada está contigo, para que tu possas sobrepujar a terra de Hatti (A)”.

Palavras faladas por Âmon-Rê, Senhor dos Tronos e das Duas Terras, presidindo sobre Karnak: “Recebas a espada e esmague Kush! (A)”.

*Plate 121 A:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti todas as planícies e todos os países montanhosos abaixo de tuas solas. Recebas a espada para sobrepujar teu inimigo! (A)”.

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, o grande deus, Senhor dos Céus: “Recebas a espada, para que possas massacrar os asiáticos (A)”.

*Plate 121 B:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Aquele dos Primórdios das Duas Terras: “Eu dei a ti o valor contra todos os países. Recebas a espada, ó poderoso rei, e esmague os chefes de todos os países! (A)”.

Palavras faladas por Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras: “Eu dei a ti todas as terras. Recebas a espada, ó Hórus, Rico em Anos, e massacre todos os países! (A)”.

*Plate 121 C:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti eternidade como Rei das Duas Terras para sempre. Recebas a espada, ó bom deus, e esmague os chefes de todos os países! (A) (E)”.



Palavras faladas por Montu, o grande deus, Senhor dos Céus, residindo em Tebas: “Recebas a espada e esmague centenas de milhares! (A)”.

*Plate 122 A:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras: “Eu dei a ti todo valor e toda vitória, com todos os países abaixo de teus pés, ó bom deus (F)! Recebas a espada para derrubar os Nove Arcos, com todas as terras abaixo de teus pés! (A)”.

Palavras faladas por Âmon-Rê-Horakhty, o grande deus, o Senhor dos Céus, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti todas as terras curvadas, para tua maça sobre a cabeça dos chefes! (A)”.

*Plate 122 B:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Eu dei a ti todas as planícies e todos os países montanhosos juntos sob tuas solas (A). Recebas tua espada, ó poderoso rei, o Hórus, Rico em Anos!”.

Palavras faladas por Montu, Senhor de Tebas: “Recebas tua espada e esmague os chefes! (A)”.

### **Referências:**

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. 149-150.

**SEGUNDO PÁTIO**

## FICHA 64



Printed in Great Britain

**Título:** Ramessés III dispara setas durante batalha da primeira guerra líbia

**Grupo Temático:** Ramessés III em batalha

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado direito.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III, do alto de sua carruagem, dispara setas contra um desorganizado grupo de inimigos líbios.

**Gestos:** Gestual de dominância e supremacia.

**Descrição:** Ramessés III, em pé em sua carruagem de guerra puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, dispara setas contra inimigos líbios. Ramessés III usa uma peruca com *uraeus*, um colar de contas, um corselete, um saiote e uma aljava à suas costas. Na carruagem, estão dispostas aljavas com flechas e lanças. As cordas do cabresto do carro de guerra estão amarradas na altura da cintura do rei, sem que o mesmo efetivamente as segure com as mãos. A cena representa uma batalha massiva contra os inimigos líbios, ocorrida no ano 5 de seu reinado. Os líbios são representados desordenadamente, atacados pelo exército egípcio e por mercenários estrangeiros, possivelmente soldados *peleset*. No registro superior, à frente dos cavalos do rei, líbios são alvejados pelas setas do rei, tombando em desordem. Abaixo das patas dos cavalos, que pisoteiam os estrangeiros e à frente destes, no registro médio, soldados egípcios e mercenários estrangeiros batalham contra os líbios. No registro inferior, um destacamento do exército egípcio em carruagens avança antecedido por um grupo de mercenários.

**Observações:** Embora a cena não esteja inteiramente conservada, percebemos a grande presença de mercenários estrangeiros nesta batalha, travando a maior parte dos embates.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 19.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III dispara setas durante batalha da primeira guerra líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); divinização do rei (F).

*Texto retórico diante do rei:*

O bom deus na forma de Montu (C) (F), poderoso em força como o Filho de Nut, poderoso de braço, grande em esplendor, quando ele vê a batalha como o fogo que devora antes, - firme com a mão direita, esticando com o arco; rápido com a mão esquerda, manipulando com a flecha; - investindo à frente e conhecendo sua força no conflito; ele derruba miríades. Sobrepujado está o coração da terra da Líbia (Temehu) – suas expectativas de vida e suas almas estão acabadas (A). O Filho de Âmon (F), o braço forte, está atrás deles como um jovem leão (C), ciente de sua força, de ressonante forte voz, emitindo um rugido; - em seu próprio nome das montanhas que se contorcem – o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III.

*Montarias reais:*

Primeira Grande Montaria de Sua Majestade, “Vitória em Tebas”.

*Linha marginal à esquerda:*

Um rei bravo e valente, de mão praticada, que envia suas setas para seus alvos e não erra. Aqueles que o atacam são sobrepujados, cabeças sobre calcanhares, derrubados prostrados diante de seus cavalos (A), - Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun.

### **Referências:**

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. 11-12.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 15.

## FICHA 65



**Título:** Ramessés III retorna em triunfo da primeira campanha líbia

**Grupo Temático:** Retorno triunfal de Ramessés III; condução de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem ocupam o destaque, em proporções bem maiores que as outras figuras.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado direito.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III contempla a condução dos cativos líbios enquanto guia sua carruagem.

**Gestos:** observação, condução de cativos e subjugação.

**Descrição:** Ramessés III em pé em sua carruagem de guerra, puxada por dois cavalos com plumas nas cabeças, observa os cativos líbios capturados e os conduz em triunfo. Utilizando trajes cerimoniais e coroa *kheprsh*, Ramessés III guia sua carruagem, em que estão dispostas aljavas com flechas. Abaixo do carro em que o rei se encontra, alguns cativos líbios se encontram completamente amarrados. À frente da carruagem, três fileiras de cativos, amarrados pelos braços e pescoços são conduzidas pelo rei. Atrás da carruagem, dois servos acompanham o rei, o abanando. No registro inferior, soldados egípcios e mercenários estrangeiros avançam em formação.

**Observações:** Esta é a única cena daquelas apresentadas neste volume que apresentam cativos estrangeiros amarrados à carruagem do rei, indicando mais um gesto de subjugação.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 24.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III retorna em triunfo da primeira campanha líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto retórico:*

O bom deus (F), senhor heroico, poderoso em força como seu pai Montu, que retornou quando ele triunfou, seus planos sendo bem sucedidos. Ele sobrepujou em seus próprios lugares aqueles que o atacaram; os cativos de seus braços estão amarrados diante dele e seus braços presos como prisioneiros (A). Ele é como um touro forte (C), quando ele ataca na arena do valor, destruindo aqueles de natureza maligna, belo quando ele carrega as marcas do valor para seu pai Âmon-Rê, para que ele possa garanti-lo poderosas vitórias e a realeza e jubileus de Rê (E), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor do Braço Forte.

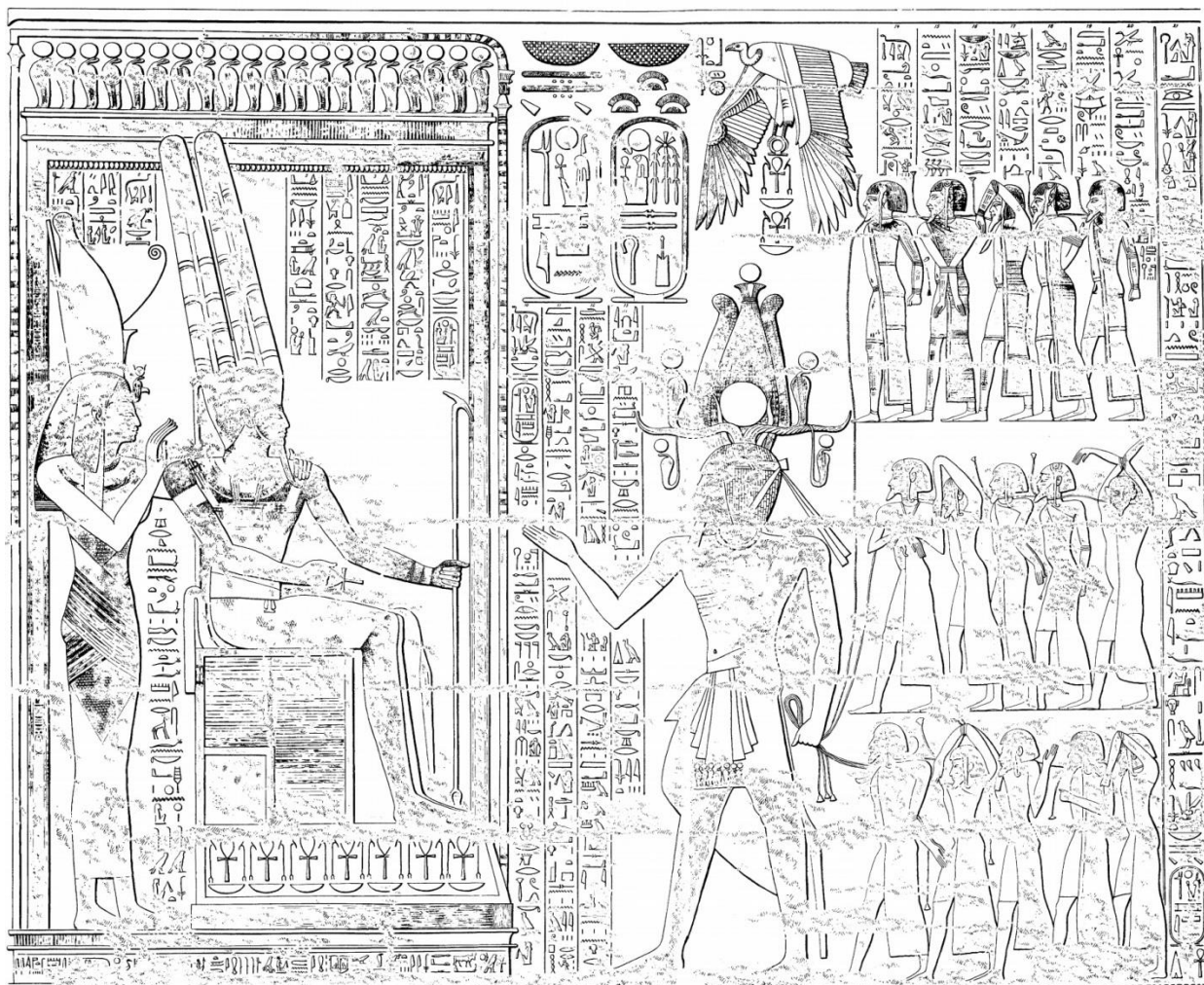
**Referências:**

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. 17.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 17.



## FICHA 66



**Título:** Ramessés III apresenta cativos líbios à Âmon e Mut

**Grupo Temático:** Apresentação de cativos estrangeiros a divindades

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Mut, Âmon-Rê e Ramessés III possuem as mesmas dimensões, bem maiores em comparação aos cativos líbios.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado direito.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número dois, considerando o par divino Mut-Âmon, simbolizando complementaridade e unidade; simbologia do número um, considerando a figura do rei, que sozinho carrega e apresenta três fileiras de cativos.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III apresenta três fileiras de cativos à Âmon e Mut.

**Gestos:** gestual de entrega de cativos líbios.

**Descrição:** Ramessés III conduz três fileiras de cativos núbios – presos pelos braços e pescoços - à presença de Âmon-Rê e sua consorte, Mut. O rei - vestindo uma coroa *atef* com quatro *uraei* e chifres de carneiro e touro - apresenta às divindades os cativos e, em um santuário, Âmon-Rê, sentado em seu trono elevado, e Mut observam e recebem as oferendas. Acima da cabeça do rei a divindade abutre Nekhbet segura com suas garras o símbolo *shen* relativo a eternidade, cetros *was* e *ankhs*.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 26.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III apresenta cativos líbios à Âmon e Mut

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina/atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); discurso de Memória (G).

*Discurso de Âmon – diante do deus:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, a seu filho, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun: “Sejas abençoado! Tu saqueaste aqueles que atacaram a ti, e tu sobrepujaste quem quer que tenha infringido tuas fronteiras (A). Eu preparei para ti o medo de mim em teu corpo para que pudesses derrubar os Nove Arcos (A) (B). Minha mão é um escudo para teu tórax, mantendo o mal longe de ti. Eu garanto a ti a realeza de Atum como apareces sobre o trono de Rê”.

*Discurso de Mut – diante da deusa:*

Palavras faladas por Mut, Senhora do Céu: “Bem-vindo em paz, meu querido filho, Hórus, Rico em Anos, portando o símbolo do valor e vitória de teu braço para teu pai Âmon. Ele proclamou para ti a expectativa de Rê e os anos de Hórus, como Rei (E)”.

*Discurso do rei – diante do rei:*

Palavras faladas pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai, Âmon-Rê, Governante do Conclave dos Deuses: “Quão grande é o que tu fizeste, ó Senhor dos Deuses! Teus planos e conselhos são aqueles que se realizam; desde que tu me enviaste em valor, tua espada estando comigo, nenhuma terra pode ficar diante de mim, devido à memória de ti (G). Eu sobrepujei quem quer que infringira minhas fronteiras, prostrados em seus próprios lugares, seus corredores amarrados e mortos em minhas mãos. Eu derrubei a terra da Líbia (Temehu), sua semente é inexistente (A). Quanto aos meshwesh, eles tremem através do medo de mim (B). Aquele que depende de teus comandos alcançam a vitória, e todos que se comprometem à tua lealdade ostentam a realeza”.

*Discurso dos chefes dos cativos – sobre os cativos:*

Palavras faladas pelos líderes dos derrotados líbios (*libu*), que estão nas mãos de Sua Majestade: “Poderoso é teu poder, ó Rei Vitorioso! Quão grande é o terror de ti e teu pavoroso renome! (B) Tu fizeste nossa semente recuar, que lutaram para avançar contra o Egito, para sempre. Seja-nos dada a respiração, para que possamos respirá-la, e a vida que está em tuas mãos (D). Tua forma parece com a do teu augusto pai, Âmon-Rê (C), Governante do Conclave dos Deuses (Eneida)!”.

*Texto terminal à direita:*

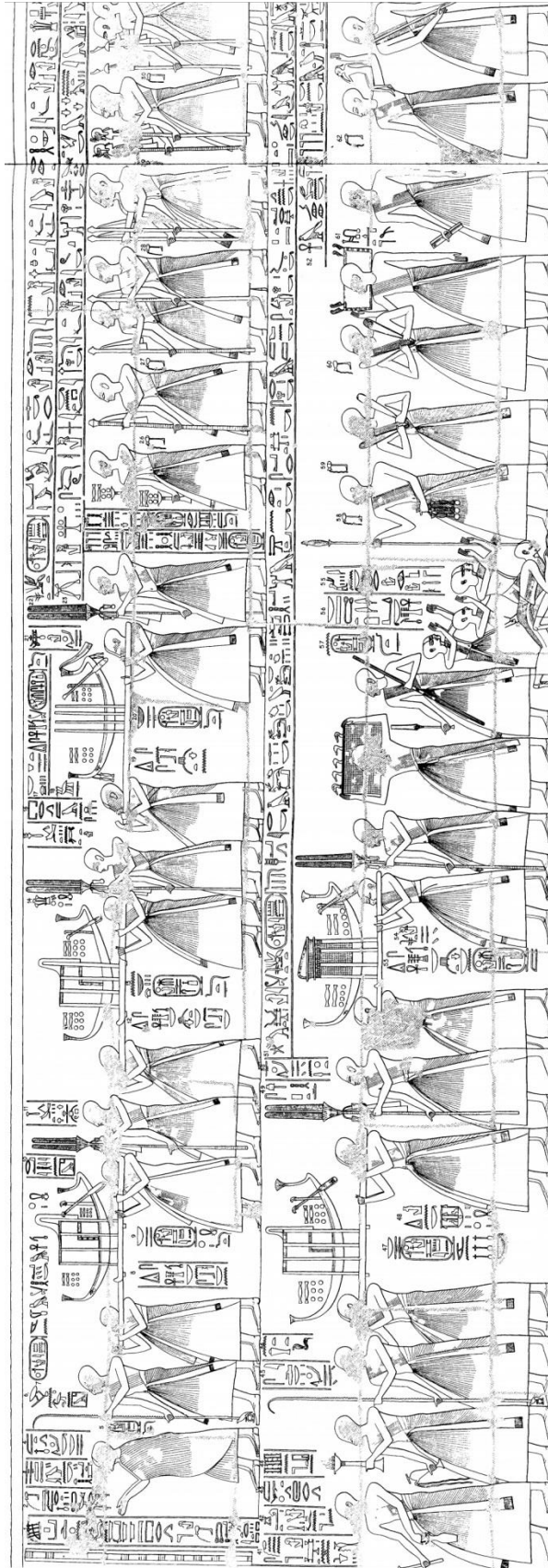
Governante belo enquanto rei como Atum, forte e vitorioso, subjugando líbios (Tehenu), e avançando furiosamente. Ele capturou quem quer que tenha infringido suas fronteiras (A). Âmon, seu augusto pai prospera seu corpo, o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, vida dada.

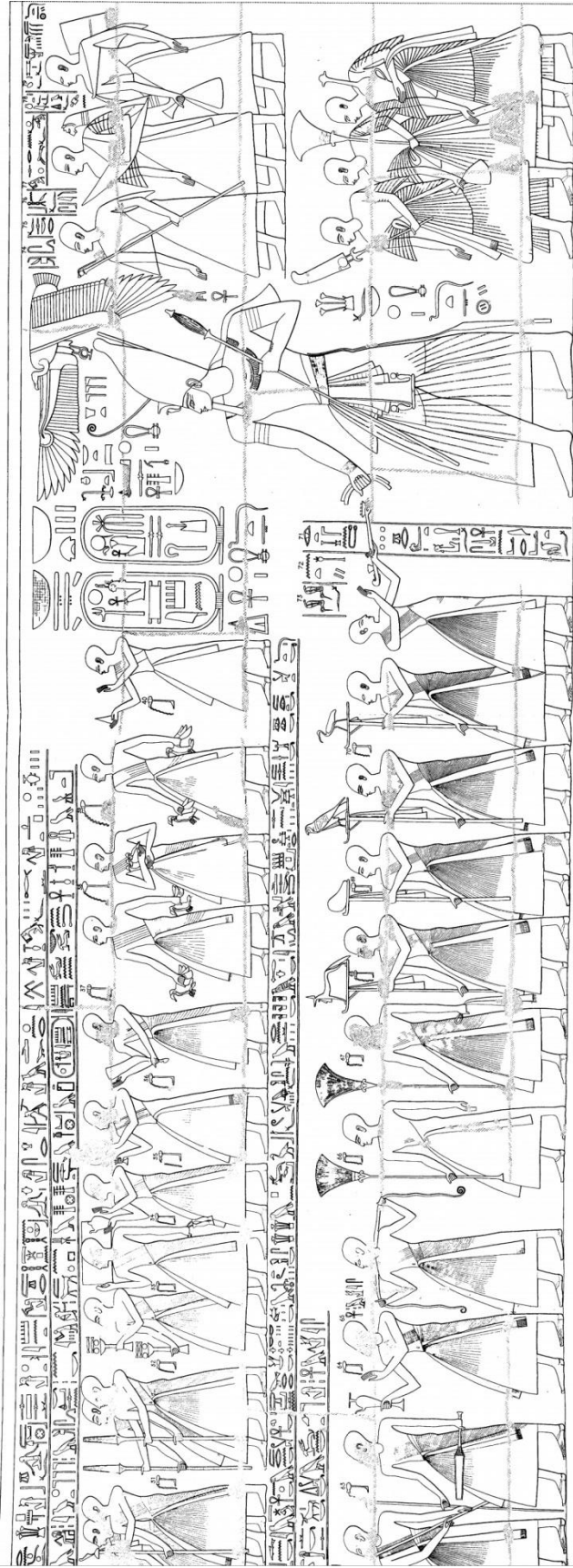
**Referências:**

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. 17-19.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 17-18.

FICHA 67





**Título:** Ramessés III segue procissão de barcas divinas e estandartes durante o festival de Sokar

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Sokar

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado direito, acima.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III acompanha a procissão de Sokar enquanto recebe incenso de um sacerdote.

**Gestos:** Observação da procissão; recebimento de incenso.

**Descrição:** Ramessés III segue uma procissão de barcas e estandartes divinos durante o festival de Sokar. Acompanhado por sacerdotes, o faraó – trajando vestes cerimoniais, com a coroa dupla *peshent* e um bastão cerimonial -, recebe incenso enquanto observa a procissão. Em relação aos sacerdotes, destacam-se aqueles que ajoelhados louvam o rei (registro inferior) e os três que carregam pássaros, no fim da fila (registro superior). As barcas correspondem a Hathor, uma deusa omitida e Shesmetet (acima, da esquerda para a direita) e a Bastet e Sekhmet (abaixo, da esquerda para a direita).

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 226.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III segue procissão de barcas divinas e estandartes durante o festival de Sokar

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Sacerdotes – registro inferior:*

Purificando o caminho do deus com incenso e libação diante de Sua Majestade, deste deus (F), quando caminhamos ao redor das paredes deste templo.

*Texto principal sobre a procissão – registro superior:*

O rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, ele chama por seu pai Sokar-Osíris. Palavras faladas pelo senhor campeão de seu pai: “Eu vou celebrar o festival de meu pai Osíris em seu próprio tempo. Eu devo esconder sua fadiga em Abidos, eu vou esconder coisas ocultas nesta noite do festival do Coração Cansado. Eu vou expulsar os agressores e vou restringir seus confederados. Eu vou preencher as mesas de oferenda e os reservatórios e eu vou restaurar os altares e vou prover quem está em sua capela. Saúdo a ti, meu pai Osíris! Tu és exaltado sobre teu estandarte. Tua grande coroa está nos corações daqueles que estão além, enquanto o Conclave dos Deuses te seguem. Eles dão a ti louvor e adulação, na Residência de Nefertem e em Busíris, na Província de Mendes, e em Abidos, e no templo de Usimare-Meriamun no Estado de Âmon. Que por muito tempo tu resistas, tu existindo vivo, feliz, poderoso e estável (protegido) na necrópole!”.

*Texto diante da procissão:*

Os deuses que acompanham Sokar, que eles possam garantir eternidade como Rei das Duas Terras ao Rei do Alto e Baixo Egito (E), o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun; que eles possam inclinar seus corações na direção do Senhor das Coroas, Ramessés III, para que ele possa celebrar jubileus para sempre (E).

*Texto principal sobre a procissão – registro inferior:*

Adorando Wepwawet, pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun. Palavras faladas: “Levanta-te agora, ó Hórus! Que possas herdar essas duas porções, ó Senhor das quatro porções, tu sozinho! Alegra-se, ó Hórus! Tomaram teu olho, tu o elevaste para o teu rosto, tu o agarraste. Levante teu rosto, ó Hórus, para que possas ver o céu; Aqueles que estão nos céus ascenderam para ti, no dia em que tu vistes. Seja exaltado, ó Hórus! Tu o abandonaste, quem



está na escuridão. Que possas viver, ó Hórus! Em teu nome de “vida de todas as pessoas”. Tua grande coroa prendeu os corações dos Nove Arcos, medo de ti está no Alto Egito (B), seus seguidores permeiam o Baixo Egito. Esse Hórus, herdeiro de Geb, ele comanda os deuses, mesmo ele (Geb?) o serviu. Abrace seus arpões, ó Hórus! Seja ousado de coração. Vá, ó Hórus! Pegue tua faca, pegue a estrada contra eles! Que tu abras a estrada contra eles! Que sejas poderoso, ó Hórus! Tu vês com teu olho, pertencendo a teu próprio corpo. Viva, ó Hórus, vejas, tu és o deus, presidindo sobre os deuses da terra. Tua justiça (*maat*) é tua, ó Hórus! Tu estás unido com tua alma. Este concedido a ti, ó Hórus, para que estivesses na liderança dos deuses, vivendo assim como Atum.

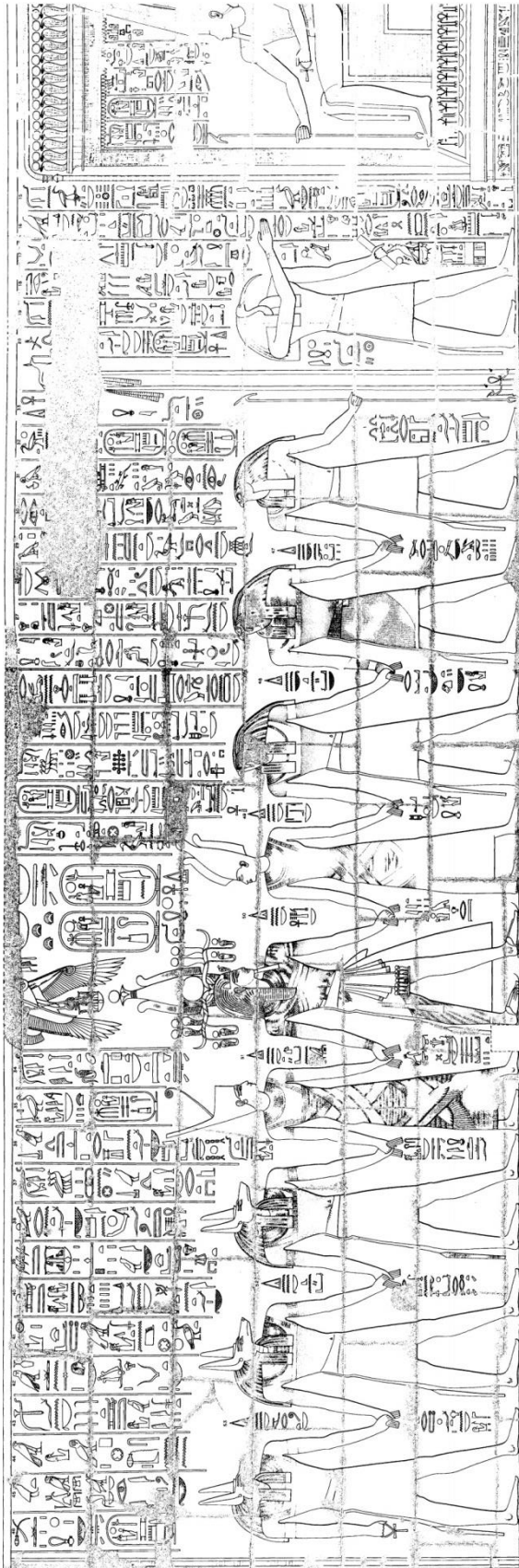
*Serventes – próximos ao rei:*

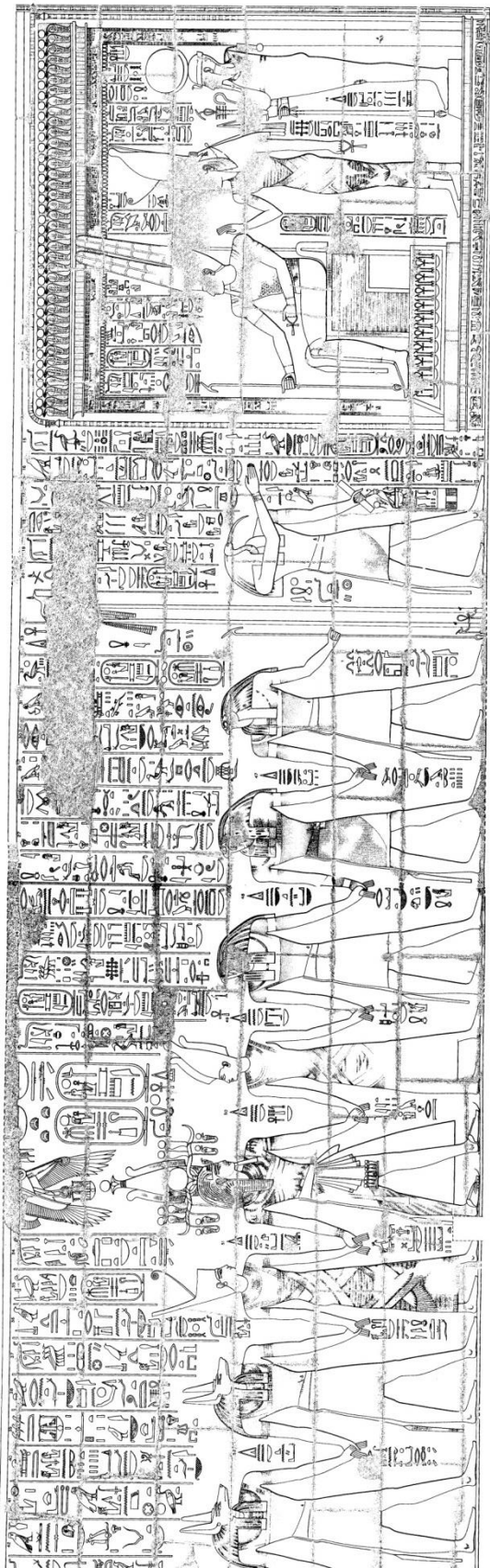
Ele segue Sokar, ele expulsa os rebeldes; ele sobrepuja os inimigos de seu pai, que eles possam dar a herança a seu amado filho, notadamente um milhão de miríades de anos, para sempre e sempre (A) (E).

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 166-169.

FICHA 68





**Título:** Ramessés III conduzido à presença da tríade tebana

**Grupo Temático:** Ramessés III conduzido à tríade tebana

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, divindades do Alto e Baixo Egito, tríade tebana

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e as divindades são representadas com a mesma proporção.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado esquerdo, abaixo.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** A presença da tríade tebana, de acordo com Wilkinson, nos remete ao simbolismo da pluralidade (WILKINSON, 1999, p. 131-132). Considerando o conjunto de divindades flanqueando Ramessés III, nota-se a simbologia do número quatro, simbolizando totalidade e completude. Ainda, se considerarmos as divindades e o rei, em linha, tem-se o simbolismo do número nove, que tanto representa a enéade divina quanto a indicação de uma enorme grandeza.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III é conduzido à presença da tríade tebana.

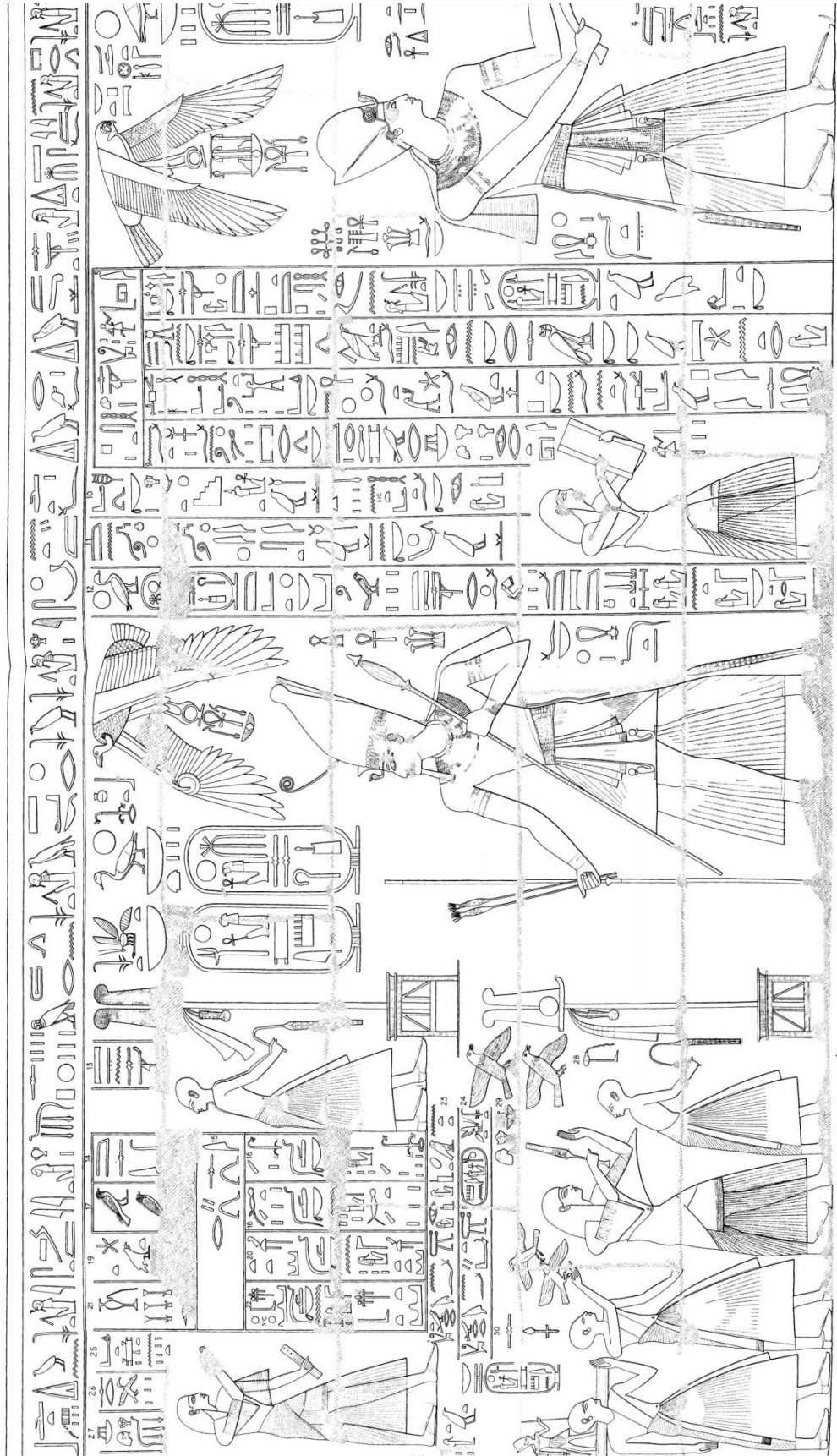
**Gestos:** Condução pelos deuses do Alto e Baixo Egito.

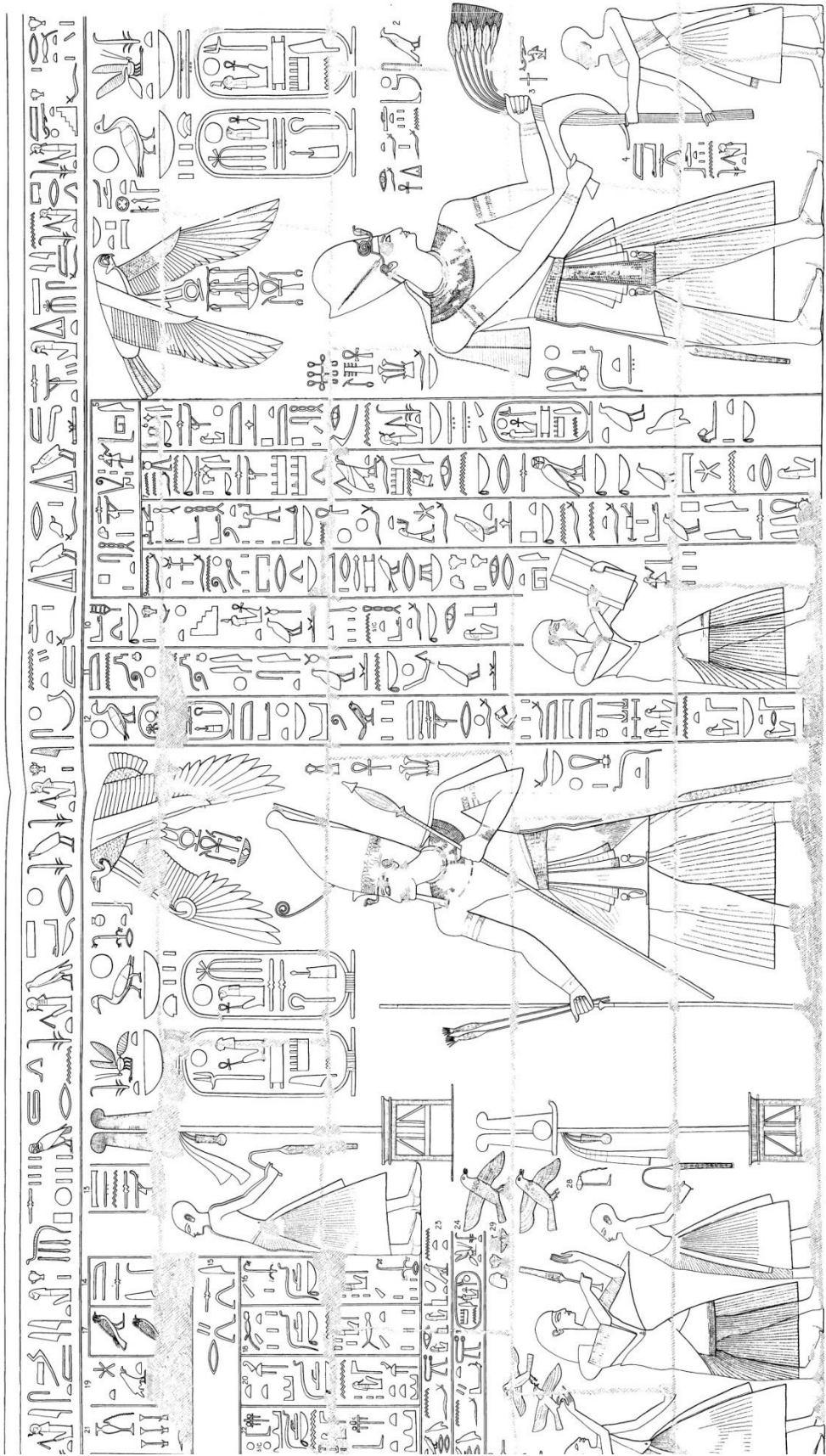
**Descrição:** Vestindo um toucado *menés* e uma coroa *atef* com chifres e quatro *uraei*, Ramessés III é conduzido pela deusa Nekhbet – protetora do Alto Egito - e divindades chacais, bem como pela deusa Uadjet – protetora do Baixo Egito - e deidades falcões. O rei é levado à presença da tríade tebana: Âmon-Rê, Mut e Khonsu. Em um santuário, a tríade interage com Thoth, que antecede o faraó.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 235.

FICHA 69





**Título:** Ramessés III participando das cerimônias da Festa de Min

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III é figura principal, representado com as maiores proporções.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado esquerdo, acima.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III participa da soltura de gansos e do corte dos grãos durante o Festival de Min.

**Gestos:** Supervisão da soltura dos gansos; corte dos grãos.

**Descrição:** As duas cenas representadas mostram Ramessés III participando dos rituais cerimoniais da Festa de Min. Na primeira cena, à esquerda, o faraó supervisiona a soltura de quatro gansos por sacerdotes. Na cena à direita, o rei participa do corte de um feixe de grãos, auxiliado por um ajudante.

**Observações:** A cena à direita continua na prancha 207, descrita na ficha 70 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 205.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III participando das cerimônias da Festa de Min

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Soltura dos quatro pássaros – acima dos oficiais:*

Palavras ditas: “O fogo vai contra Setesh e sua gangue (A); vindicação é trazida para Min.

Palavras ditas pelo leitor: “Soltem os quatro pássaros!”

*Invocação para os quatro pássaros:*

Ó Mesti, - vá ao sul! Diga aos deuses do Sul;

Ó Hapy, - vá para o norte! Diga aos deuses do norte;

Ó Duamutef, - vá ao oeste! Diga aos deuses do oeste;

Ó Qebehseuf, - vá ao leste! Diga aos deuses do leste,

- que Hórus filho de Ísis e Osíris tomou as poderosas Coroas Branca e Vermelha;

- que o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun tomou as poderosas Coroas Branca e Vermelha.

*Conclave das estátuas dos ancestrais reais – Corte do feixe de grãos:*

Usimare Meriamun (Ramessés III)

Usikhaure Meriamun (Sethnakht)

Usikheprure Meriamun (Seti II)

Baienre Meriamun (Merneptah)

Usimare Setepenre (Ramessés II)

Menmare (Seti I)

Menpehtyre (Ramessés I)

Djoserkheprure Setepenre, legítimo e governante justo. (Horemheb)

Nebmare (Amenófis III)

*Invocação a Min – acima do Touro:*

Ritual de dança do Forte. Palavras faladas: “Ó, Min! Ó, Hórus, o vindicado! Ó, Hórus, Campeão de seu pai! – Seja louvado!”. Os profetas de Min ostentam seus emblemas em seus ombros. A poderosa coroa está firmemente ligada em Dep-Pe. Os sulistas (músicos?) são os sábios de Khekerwy, a proteção das mansões dos jovens. Forte é a Coroa Branca, forte é a Coroa Vermelha. A Majestade de Hórus e a Majestade de Seth estão em paz [...] em Dois Cetros Província, mesmo em Koptos de Min, seu “vôo” (?). [...] e sacerdotes de Min, dançarinas de Min, dourado com os ourives (?), - aqueles em Pe, aqueles em Hetetu, aqueles na Mansão de Bronze: Min, realmente desceu para o tablado, ele trouxe à luz os rituais de dança que saíram da boca de sua mãe Isis, a deusa residindo em Netjem. Agora, Min veio a nós, vitorioso e poderoso; - ele é triunfante sobre seus inimigos, - Rei do Alto e Baixo Egito Usimare-Meriamun é triunfante sobre seus inimigos (A).



*Corte do feixe de grãos e apresentação ao Touro Branco*

*Ato do rei:* ceifando emmer (farro) para seu pai, para que ele possa obter o status ‘vida dada’.

*Apresentando o feixe ao Touro:* Colocando o feixe de emmer no chão, diante deste deus.

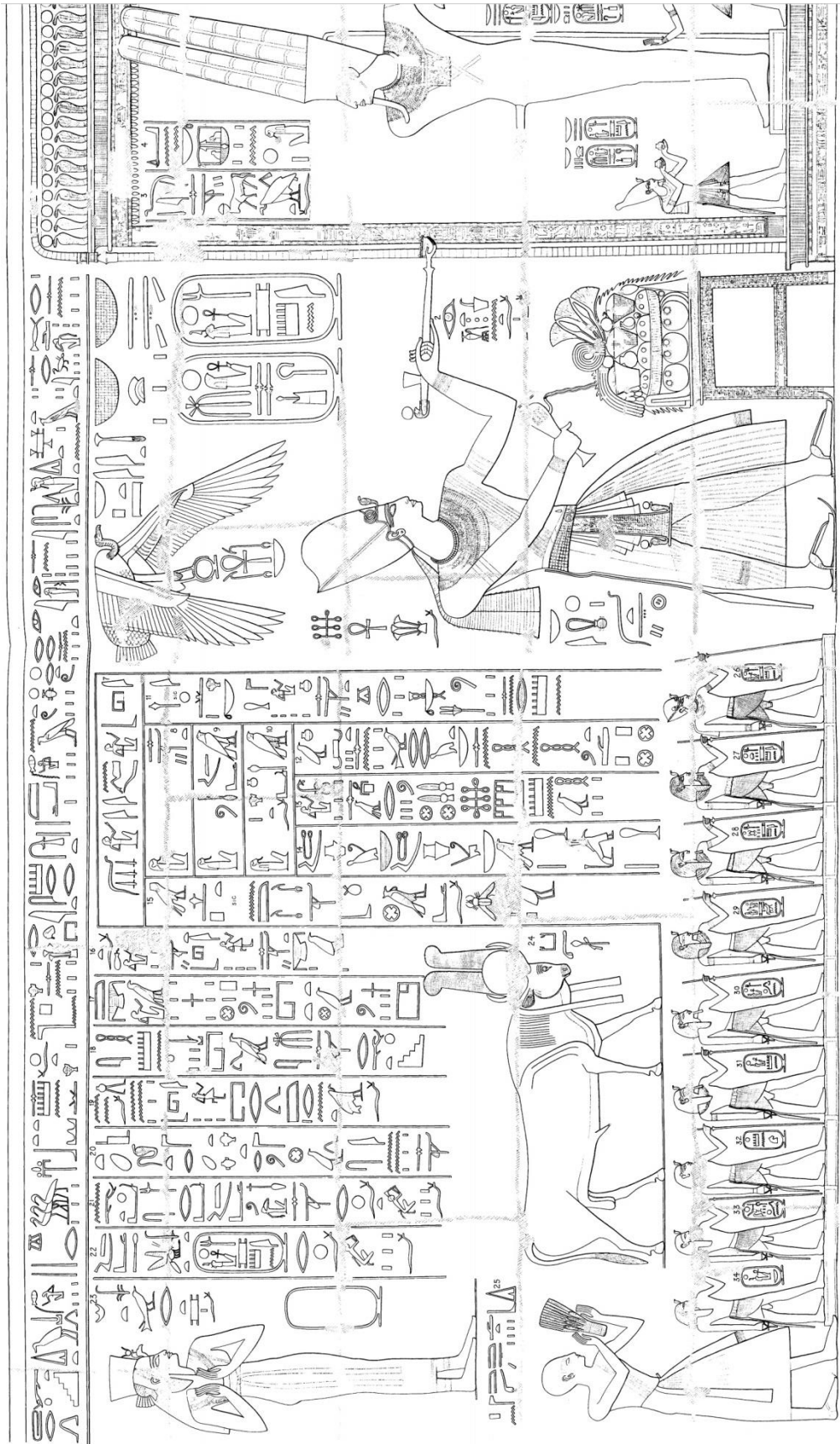
*Invocação a Min – atrás do rei:*

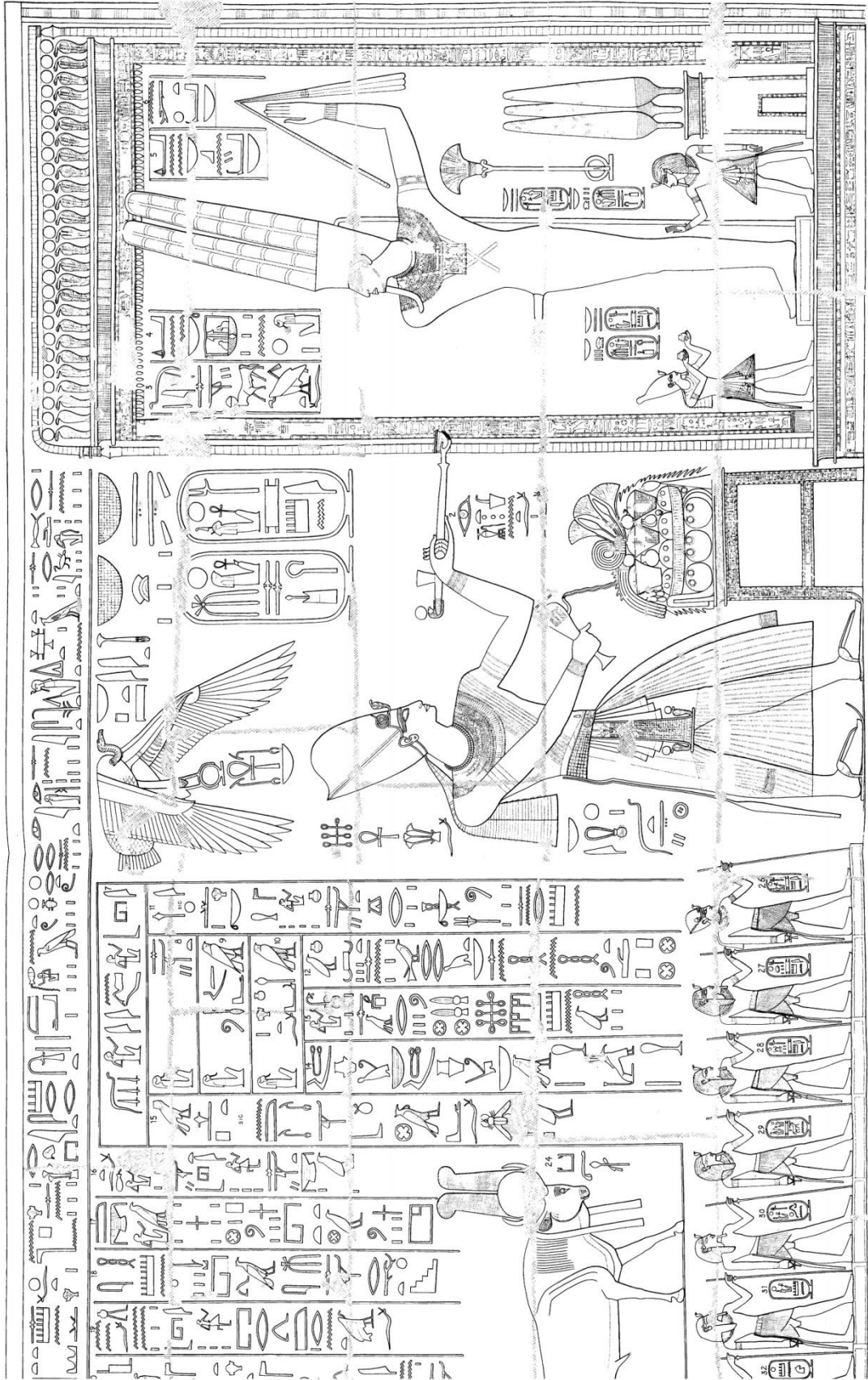
Ritual de dança para Min na horta: “Saúdo a ti, Min-Rê, em paz, na horta. O rei Usimare-Meriamun tem visto que justa é a Coroa Branca em sua testa, pois ele trouxe ela para ti. Saúdo a ti, Min, que engravida sua mãe! Quão oculto é o que tu fizeste em relação a ela, na escuridão! Ó único deus, doce em júbilo; que possas garantir vida, assim como ele o adora! Que sejas gracioso com ele, pois ele que é o único, tu cortastes para ele as gargantas dos Fenkhu (A). Tu vieste da Poderosa Porta, e tu estás em pé sobre o tablado de *Maat*. Tu controlas assuntos juntamente com teu pai Osíris, continuamente. Agora, tu decretaste que o Filho de Rê, Ramessés III, Governante de Heliópolis, deve ser salvaguardado de todas as coisas do mal”. Min é triunfante sobre seus inimigos no céu e na terra e no tribunal de cada deus e cada deusa.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 175-178.

FICHA 70





**Título:** Ramessés III oferecendo incenso e libações à Min-Kamutef

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e Min-Kamutef

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e Min-Kamutef são representados com as maiores proporções.

**Localização:** Segundo pátio, parede leste, verso do segundo pilone, lado esquerdo, acima.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III oferece incenso e libações à Min-Kamutef.

**Gestos:** Gesto de oferecimento.

**Descrição:** Vestido com trajes cerimoniais e com a coroa *khepresh*, Ramessés III oferece incenso e faz libações à divindade itifálica Min-Kamutef, que observa o rei a partir de um santuário. À frente do rei, uma mesa com oferendas está disposta. Acima da cabeça do rei, a deusa Nekhbet carrega o símbolo *shen* relativo a eternidade, cetros *was* e um *ankh*. Atrás do rei, no registro inferior, um conjunto de nove estátuas de ancestrais reais aparece enfileirado junto com seus nomes reais, incluindo Ramessés II. Atrás da fileira, um sacerdote oferece um feixe de grãos ao Touro Branco, animal que simboliza e representa o deus Min. Acima, a Grande Esposa Real de Ramessés III – cujo nome não foi escrito – observa o rei.

**Observações:** A cena continua na prancha 205, descrita na ficha 69 deste volume.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 207.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III oferecendo incenso e libações à Min-Kamutef

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Rei oferecendo libações e incenso à Min em seu santuário:*

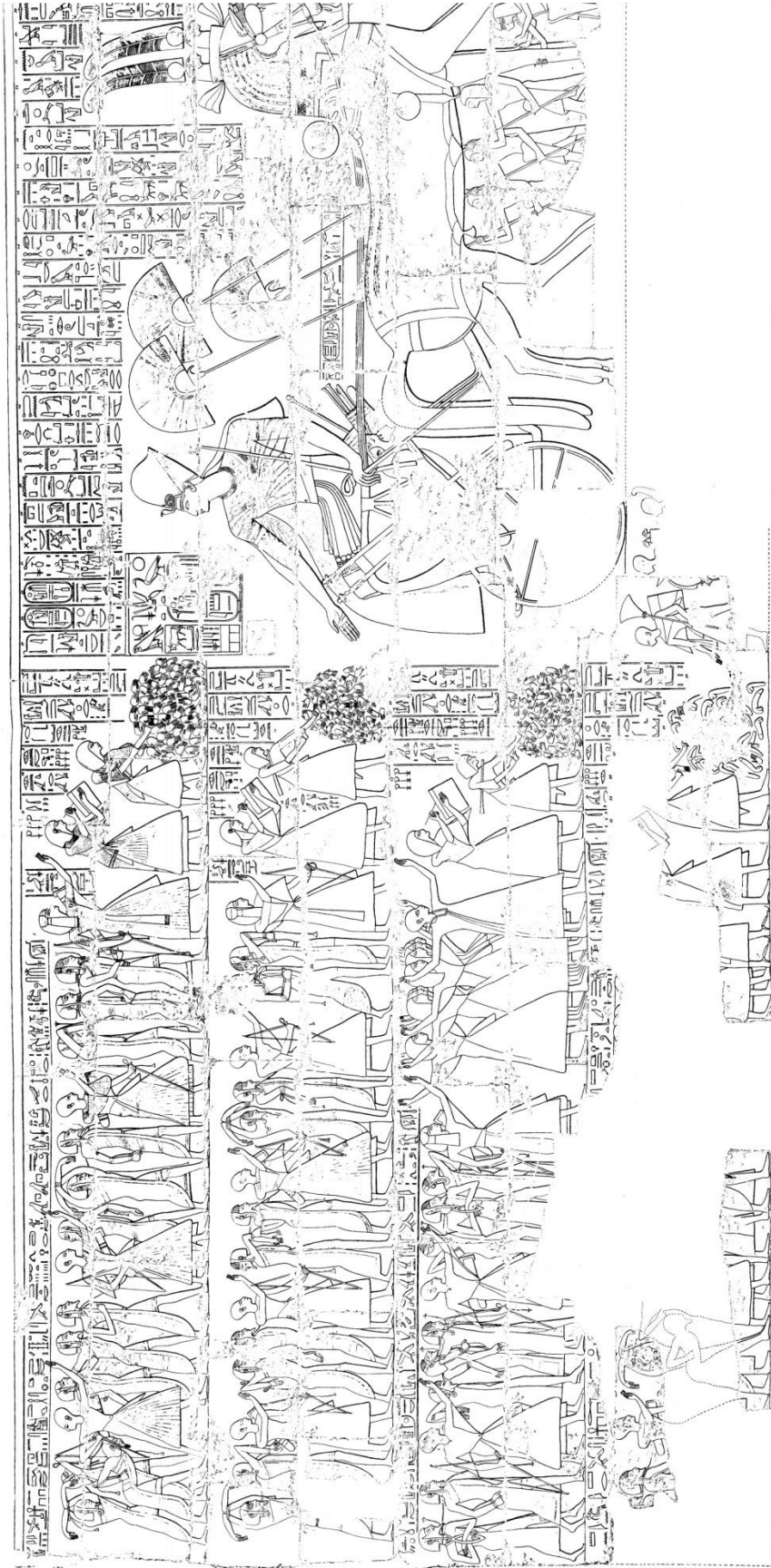
*Ato do Rei:* Apresentando incenso e libação a seu pai.

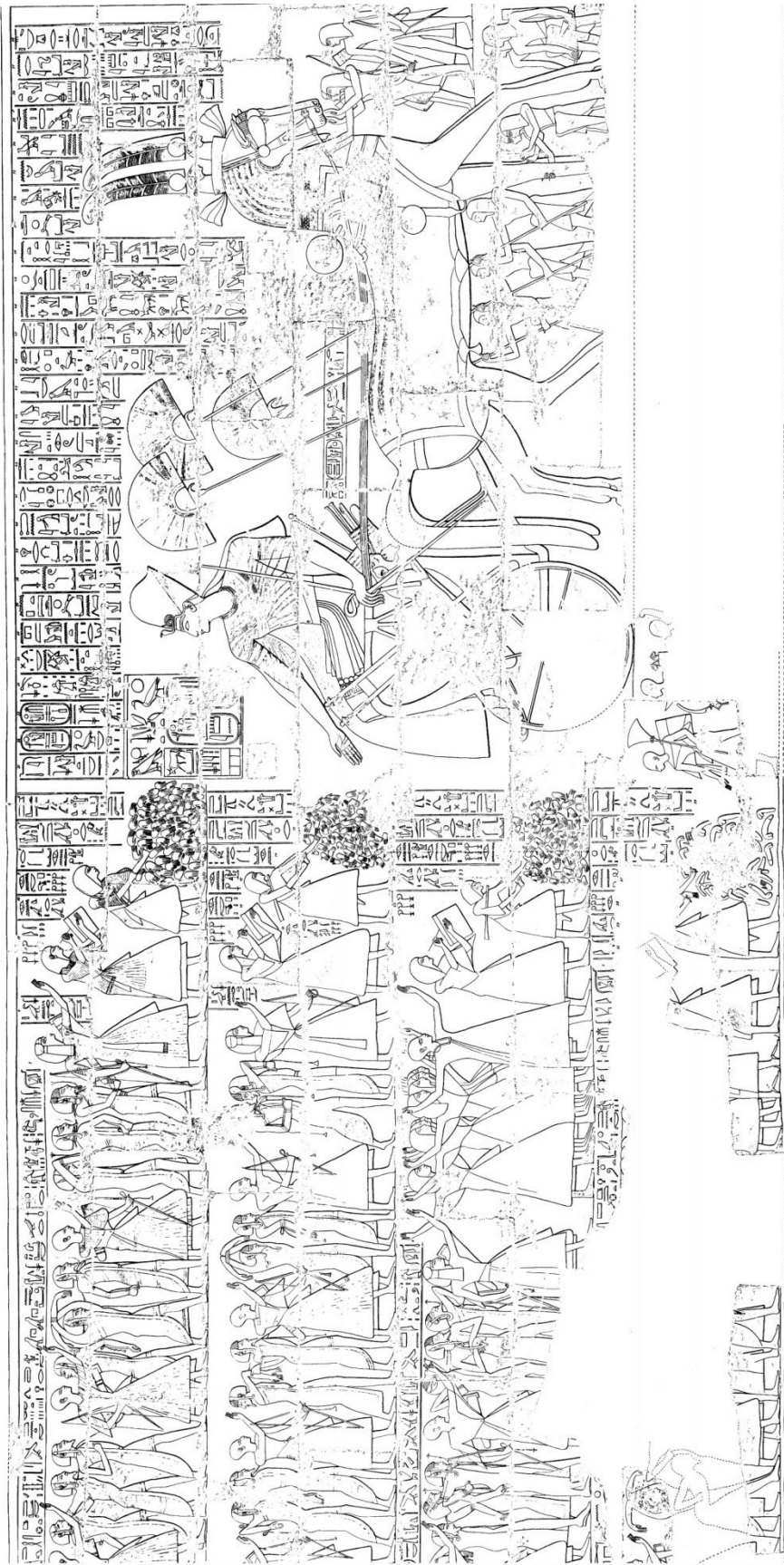
*Min:* Palavras ditas por Min-Kamutef: “Eu garanto a ti os jubileus de Rê (E); eu garanto a ti todo valor e toda vitória”.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 178-179.

FICHA 71





**Título:** Ramessés III celebrando sua vitória na primeira guerra líbia

**Grupo Temático:** Celebração de vitória; recepção de cativos estrangeiros

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua carruagem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e sua carruagem em destaque, em maior escala que as outras figuras da cena.

**Localização:** Segundo pátio, parede sul, extrema esquerda, abaixo das cenas da Festa de Sokar.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III observa a vitória sobre os líbios e celebra os resultados da guerra.

**Gestos:** Gestual de recebimento de oferendas.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com a coroa *kheprsh* na cabeça, Ramessés III, sentado informalmente, lateralmente, em sua carruagem, inspeciona a contagem de uma pilha de falos e três pilhas de mãos de inimigos vencidos, observando cativos líbios presos pelos braços e pelos pescoços, apresentados por príncipes e oficiais egípcios. Às costas do rei, a carruagem real, com dois cavalos com plumas nas cabeças, é guardada por servos que cuidam dos animais.

**Observações:** Diferentemente de outras cenas com temática de contagem de falos, esta apresenta falos com testículos.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume I: Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1930, Plate 23.



**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III celebrando sua vitória na primeira guerra líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E).

*Sobre as montarias reais:*

Primeira Grande Montaria de Sua Majestade, Baal empunhando sua espada (C), do grande estábulo de Usimare-Meriamun, de sua residência.

*Discurso do rei – sobre o rei:*

Palavras faladas pelo rei, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, aos príncipes, serventes reais, notáveis e cortesãos, e a todos os líderes da infantaria e carruagem: “Alegrem-se às alturas do céu, por minha espada derrotou a Líbia (Tehenu) que veio preparada e seus corações confiantes para exaltarem-se com o Egito (A). Eu fui adiante contra eles como um leão (C), eu os destruí, os transformei em feixes (A). Eu estava atrás deles como um falcão divino (C) quando ele descobre pardais em uma fenda. Minha espada matou até que eu a coloquei para descansar, e minha flecha não foi vista errando seus membros. Meu coração mugiu como um touro na arena, e como Seth quando ele se enfurece (C). Eu resgatei minha infantaria e eu protegi as carruagens; meus braços cobriram o povo. Eu abati suas almas, eu tomei suas forças; minha explosão de fogo queimou seus assentamentos. Eu sou como Montu, como Rei no Egito (A) (C); o terror de mim derrotou os Nove Arcos (B), e Âmon-Rê, meu augusto pai prostrou cada terra abaixo de meus pés, enquanto sou rei sobre seu trono para sempre (A) (E)”.

*Príncipes e oficiais conduzem quatro fileiras de prisioneiros:*

*Registro superior:* Palavras faladas pelos príncipes, serviçais reais e notáveis ao bom deus (B): “Poderosa é tua força, rei vitorioso! Teu grito de guerra ressoa entre os Nove Arcos. Tu és uma muralha que protege o Egito (C), para que eles fiquem seguros, dependendo de seu braço forte, ó faraó, V.P.S., nosso Senhor!”.

*Terceiro registro, de cima para baixo:* Palavras faladas pelos notáveis e líderes: “Âmon é o deus! O Protetor decretou (vitória) para o governante que derrota todas as terras, Usimare-Meriamun. Âmon decretou para ti, tua vitória como Rê, para sempre e sempre (A) (E)!”.

*Registro inferior:* palavras faladas pelos príncipes, serviçais reais e notáveis: “Tu és Rê, quando ascende sobre o Egito (C)! Teu renome [...], [...] como Montu quando ele se enfurece (C), ó faraó, V.P.S., o Filho de Âmon!”.

*Apresentação de troféus de guerra (quatro registros idênticos):*

Apresentando o espólio diante de Sua Majestade, notadamente os derrotados da líbia (Libu), sendo:

1000 homens;

3000 mãos;

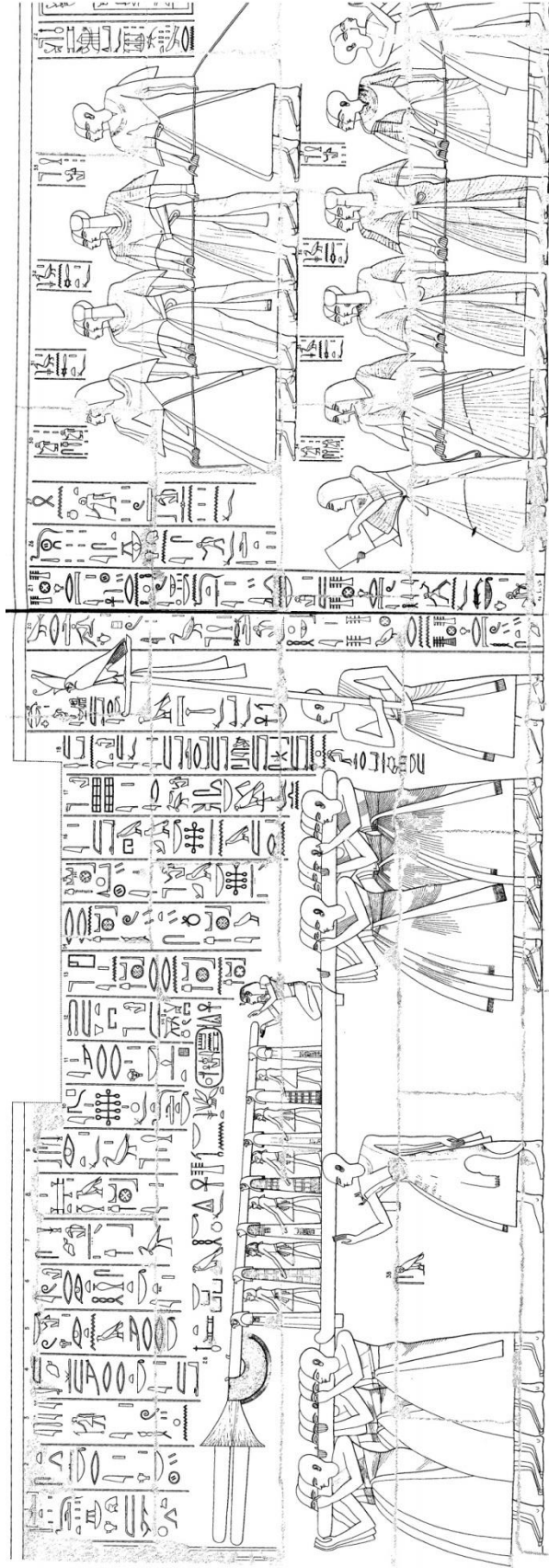
3000 falos.

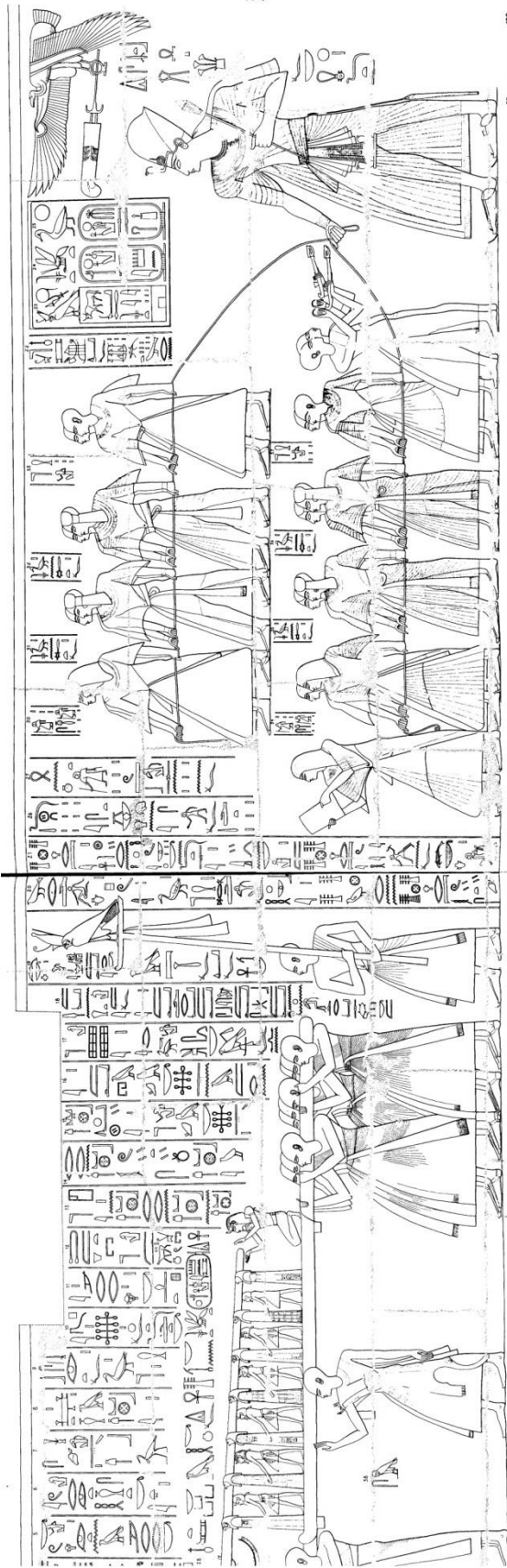
**Referências:**

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. 14-16.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 15-17.

FICHA 72





**Título:** Ramessés III seguindo o símbolo de Nefertem enquanto segura corda

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Sokar

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e símbolo de Nefertem

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III, em dimensões quase duas vezes maiores que os demais, ocupa a posição de destaque, juntamente com o símbolo de Nefertem, com sua grande extensão.

**Localização:** Segundo pátio, parede sul, registro superior

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando apenas Ramessés III evoca-se a simbologia do número um; se considerarmos a presença de Nefertem, destaca-se o simbolismo do número dois, referente à dualidade e unidade.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III segue o símbolo de Nefertem carregado em procissão enquanto segura uma corda.

**Gestos:** Gestual de participação em procissão.

**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais com a coroa *kheprsh* na cabeça, Ramessés III, segura uma corda, dividindo-a em dois lados, carregados por duas fileiras de seguidores, entre eles sacerdotes, príncipes e cortesãos. À frente da corda, um dos sacerdotes lê as instruções do ritual. À frente, após as colunas de hieróglifo, um sacerdote carrega a imagem de Hórus. Ocupando a outra metade da cena, horizontalmente, está o símbolo da divindade Nefertem - a flor de lótus do ato criacional - carregada por sacerdotes supervisionados por um sacerdote-*sem* trajando vestes de pele de felino.

**Observações:** Continua à direita na prancha 223, descrita na ficha 73.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 224.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III seguindo o símbolo de Nefertem enquanto segura corda

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E); discurso do medo - atemorização divina (B).

*Símbolo de Nefertem e seus sacerdotes:*

Nefertem, Neb-kau-Hor-hekenu; que ele possa dar vida, estabilidade e domínio ao Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, vida dada. O sacerdote-*sem* (Alto Sacerdote de Ptah).

*Ritual recitado pelo sacerdote leitor:*

Palavras que o Sacerdote Leitor Chefe profere, quando conduzindo Sokar:

“Ó, - Seja triunfante, ó Soberano!

Ó, - Quão doce é tua fragrância, notadamente, o amor de ti (!)?

Ó, - Veja, eu realizo as coisas que tu desejas.

Ó, - Eu vou fazer o que tu louvas.

Ó, - Eu faço homenagem, eu abro o caminho para os favoritos de Abidos.

Ó, - Cujos olhos induzem o filho de um profeta.

Ó, - Eu estendo proteção, correspondente ao que dizes.

Ó, - Mesmo quando tu repousas no amplo salão divino dentro do templo, eu amo teu rosto.

Ó, - Abidos tem Abidos em seu nome; Abidos tem Abidos em seu nome.

Ó, - Quão doce é a fragrância de Abidos! Abidos está protegida, protegida.

Ó, - Meu deus, que atendas a adoração!

Ó, - rezo, agora, que possas atender a adoração, aquelas coisas vindas da boca do deus das Duas Terras (Egito).

Ó, - Quanto a um servo que segue seu Senhor divino, Bastet não deve ter poder sobre ele.

Ó, - Venha, conduza a expulsão, rezo, os rebeldes! Venha, instrua, rezo, a criança!

Ó, - Coloque o medo de ti nos desafetos! (B)

Ó, - Que possas, rezo, estar sentado, ó de Coração-Cansado!

Ó, - O filho do profeta é aquele que lê o ritual.

Ó, - Djedu é o nome do Alto Djedu.

Ó, - Quão doce é a fragrância do Alto Djedu!

Ó, - Que possas viver, que possas viver eternamente!

Ó, - Teus festivais são para sempre!

Ó, - O Senhor veio do Alto Djedu, ele derrubou os desafetos.

- então, quanto ao bom deus, amado de Sokar, que ele possa garantir excessivos jubileus abundantes ao Hórus-Falcão, Touro Forte, Grande no Reinado; Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III (E).

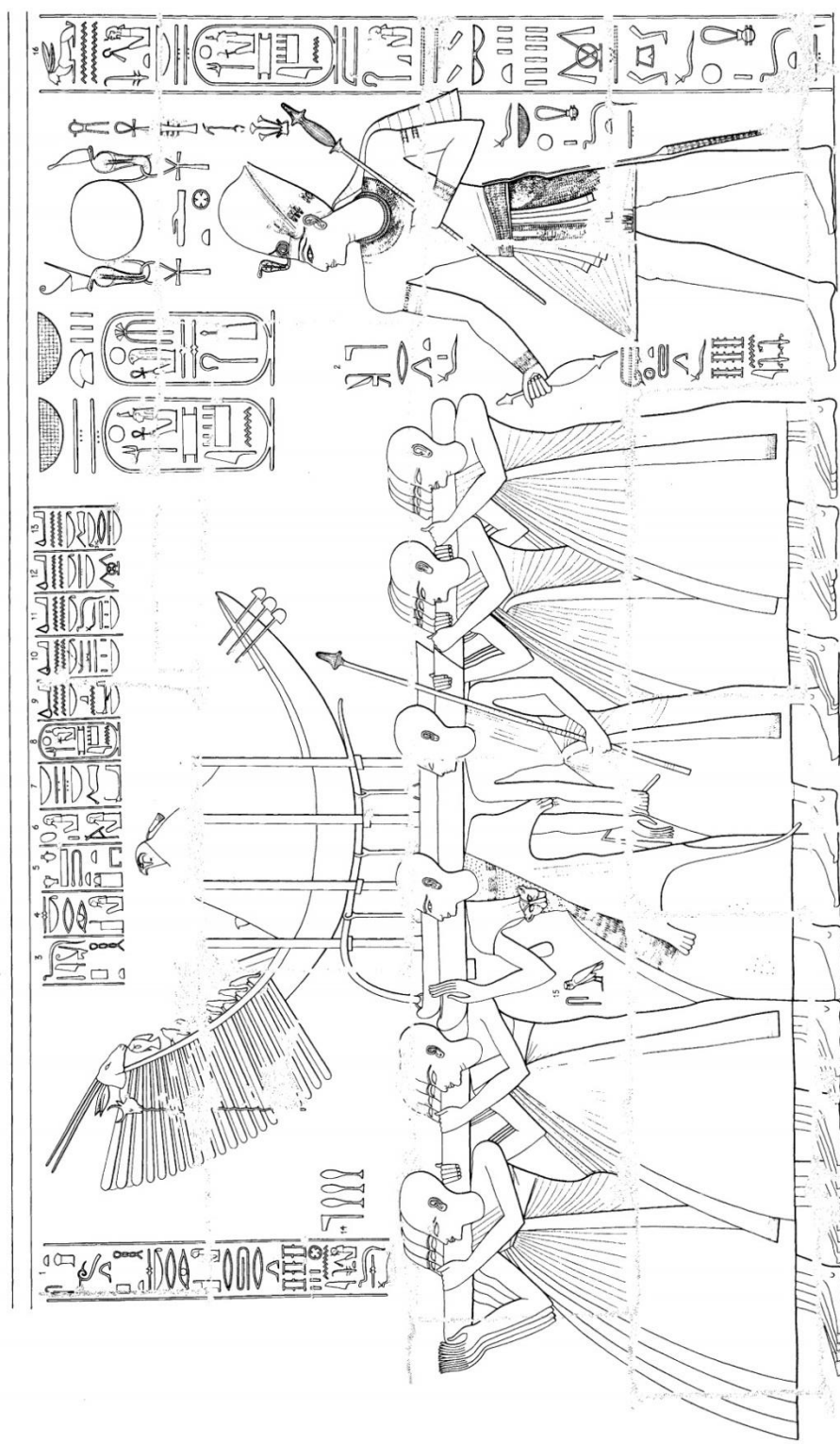
*Rubrica ao ritual:*

Para ser recitado dezesseis vezes. Então, o sacerdote leitor chefe é aquele que recita as palavras, e os cortesãos são aqueles que o respondem.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 164-165.

## FICHA 73



**Título:** Ramessés III seguindo a barca de Sokar em procissão

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Sokar



**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e a barca de Sokar

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III, em dimensões quase duas vezes maiores que os demais, ocupa a posição de destaque, juntamente com a barca de Sokar.

**Localização:** Segundo pátio, parede sul, registro superior, à direita da prancha 224 descrita na ficha 72.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando apenas Ramessés III evoca-se a simbologia do número um; se considerarmos a presença de Nefertem, destaca-se o simbolismo do número dois, referente à dualidade e unidade.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III segue a barca de Sokar em procissão.

**Gestos:** Gestual de participação em procissão.

**Descrição:** Vestindo um saiote ornado com rabo de touro e a coroa cerimonial *khepresh*, Ramessés III segue a barca de Sokar em procissão, carregada por sacerdotes e supervisionada por um sacerdote-*sem*, que veste um manto de pele de leopardo. A barca de Sokar contém em sua proa representações de animais, como pássaros, peixes, touro e um oryx, em destaque.

**Observações:** Continua à direita na prancha 221, descrita na ficha 74.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 223.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Incrições contextuais: Ramessés III seguindo a barca de Sokar em procissão

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A).

*Título da cena:*

Caminhando juntamente com Ptah-Sokar-Osiris, contornando as paredes, pelo próprio rei.

*Ação do rei:*

Seguindo o deus em seu passeio, quando ele contorna as paredes, por este mesmo (o rei).

*Discurso de Sokar:*

Palavras faladas por Ptah-Sokar-Osiris, residindo no santuário Shetayet: “Meu querido filho, Senhor das Duas Terras, Senhor da Espada, Usimare-Meriamun, eu garanto a ti todo valor; eu garanto a ti toda comida; eu garanto a ti todas as provisões; eu garanto a ti todas as terras, unidas; eu garanto a ti, tua espada sobre todas as terras (A)”.

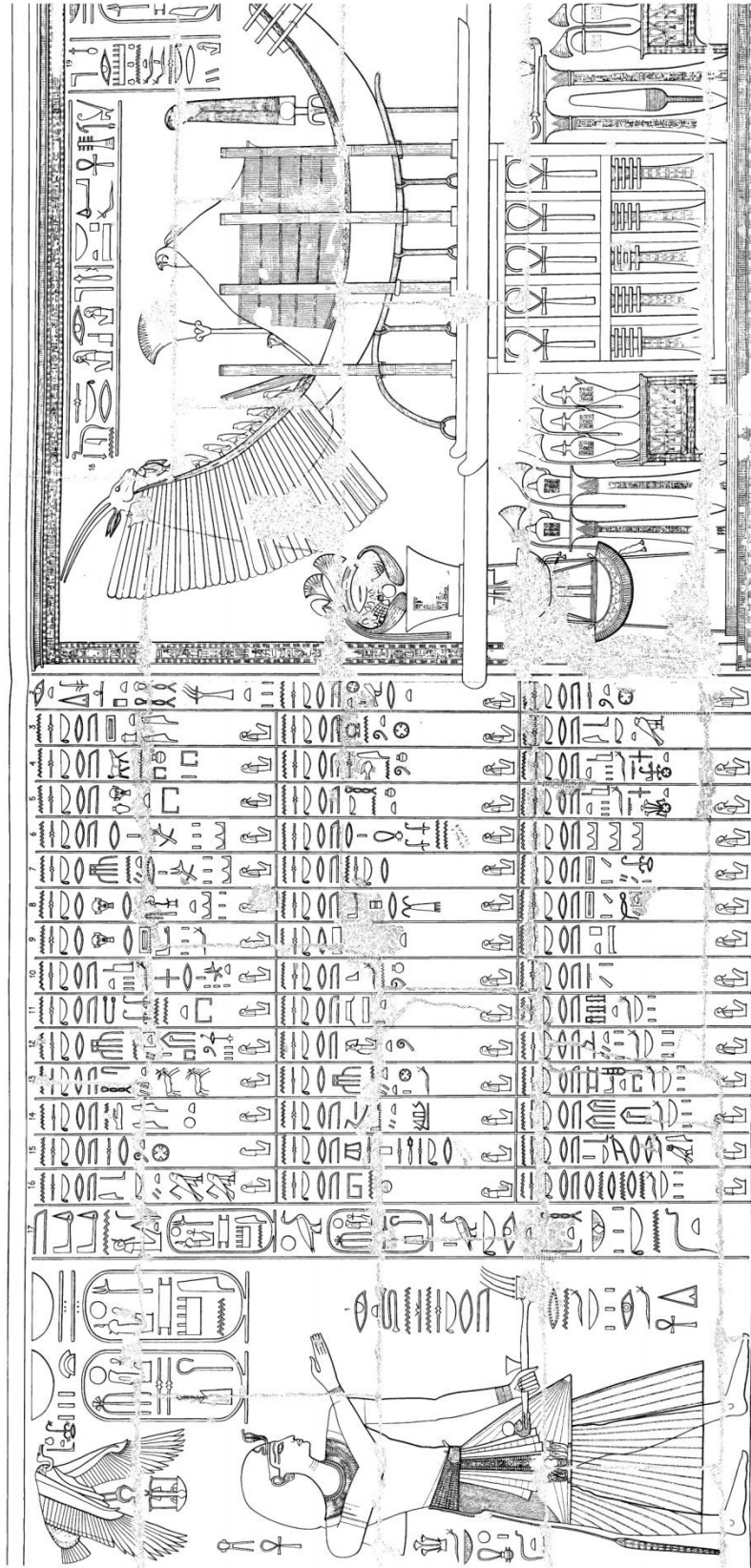
*Linha inferior:*

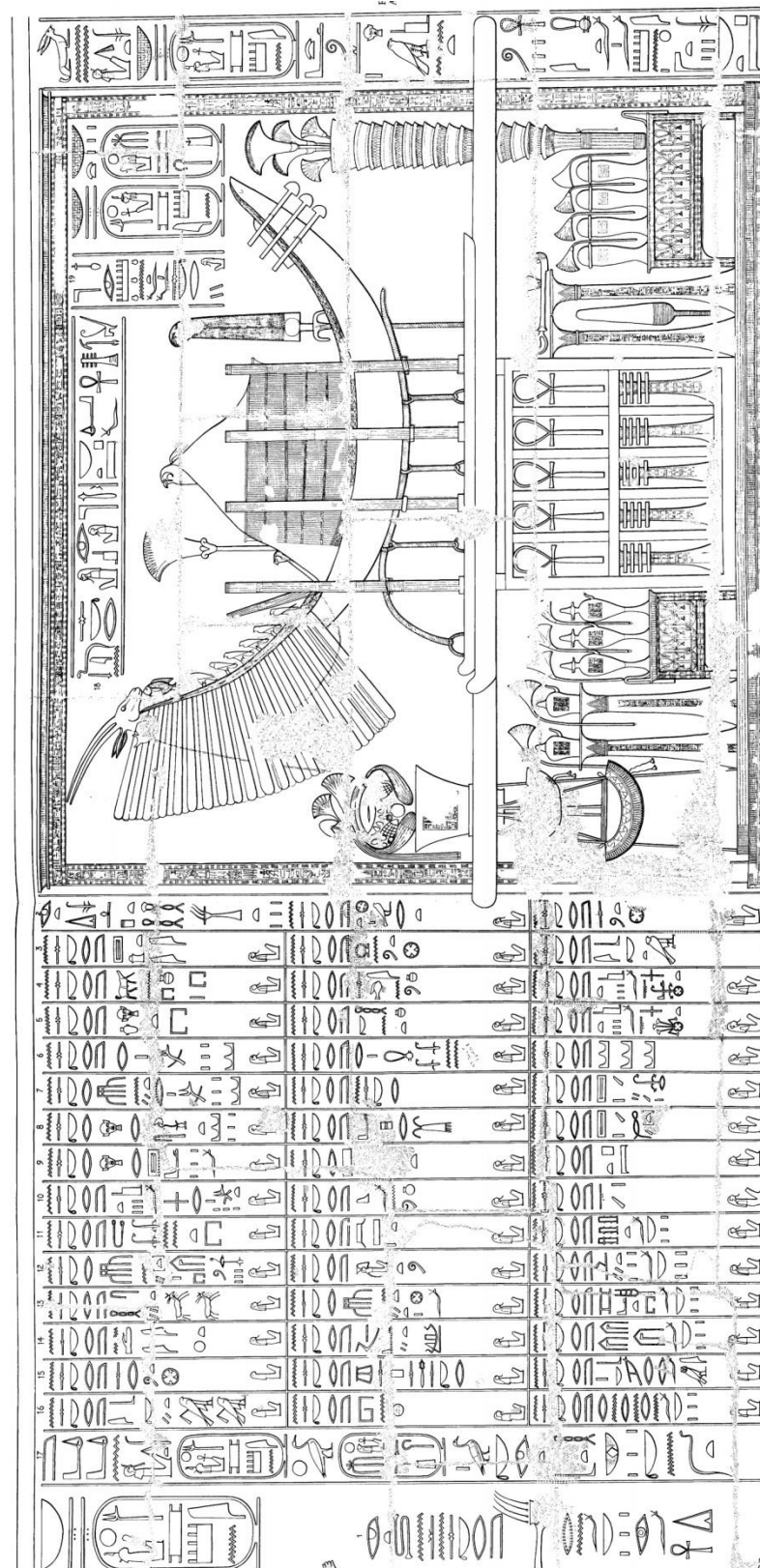
Deve existir o rei, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, como Governante das Duas Terras, os Nove Arcos estando unidos sob seus pés, como Rê para sempre (A).

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 164.

FICHA 74





**Título:** Ramessés III se dirige à Sokar em sua barca

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Sokar

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e a barca de Sokar

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e a barca de Sokar dividem o destaque da cena, sendo representados proporcionalmente.

**Localização:** Segundo pátio, parede sul, registro superior, à direita da prancha 223 descrita na ficha 73.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** considerando apenas Ramessés III evoca-se a simbologia do número um; se considerarmos a presença de Sokar, destaca-se o simbolismo do número dois, referente à dualidade e unidade.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III se dirige à Sokar em sua barca.

**Gestos:** Gestual de oferenda.

**Descrição:** Utilizando um toucado com *uraeus*, Ramessés III se dirige à Sokar em sua barca, que está em um santuário com oferendas. O rei segura um incensário e oferece à divindade, enquanto se dirige a ela. A barca de Sokar contém em sua proa representações de animais, como pássaros, peixes, touro e um oryx, em destaque.

**Observações:** Continua à direita na prancha 218, descrita na ficha 75.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 221.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III se dirige à Sokar em sua barca

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Ação do rei:*

Fazendo oferenda a Sokar por todos os seus nomes<sup>14</sup> para que ele possa alcançar o status de “vida dada”.

*Litania de nomes de Sokar:*

Fazendo uma “bênção que o rei concebe”, e estabelecendo altares.

- pelo presente do Rei, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, seu filho que celebra seus festivais eternamente (E).

*Sokar na barca-henu:*

Palavras faladas por Sokar-Osiris, grande deus, Senhor do Céu enquanto ele dá vida, estabilidade e domínio ao bom deus, que faz monumentos para seu pai, Sokar (F); o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III.

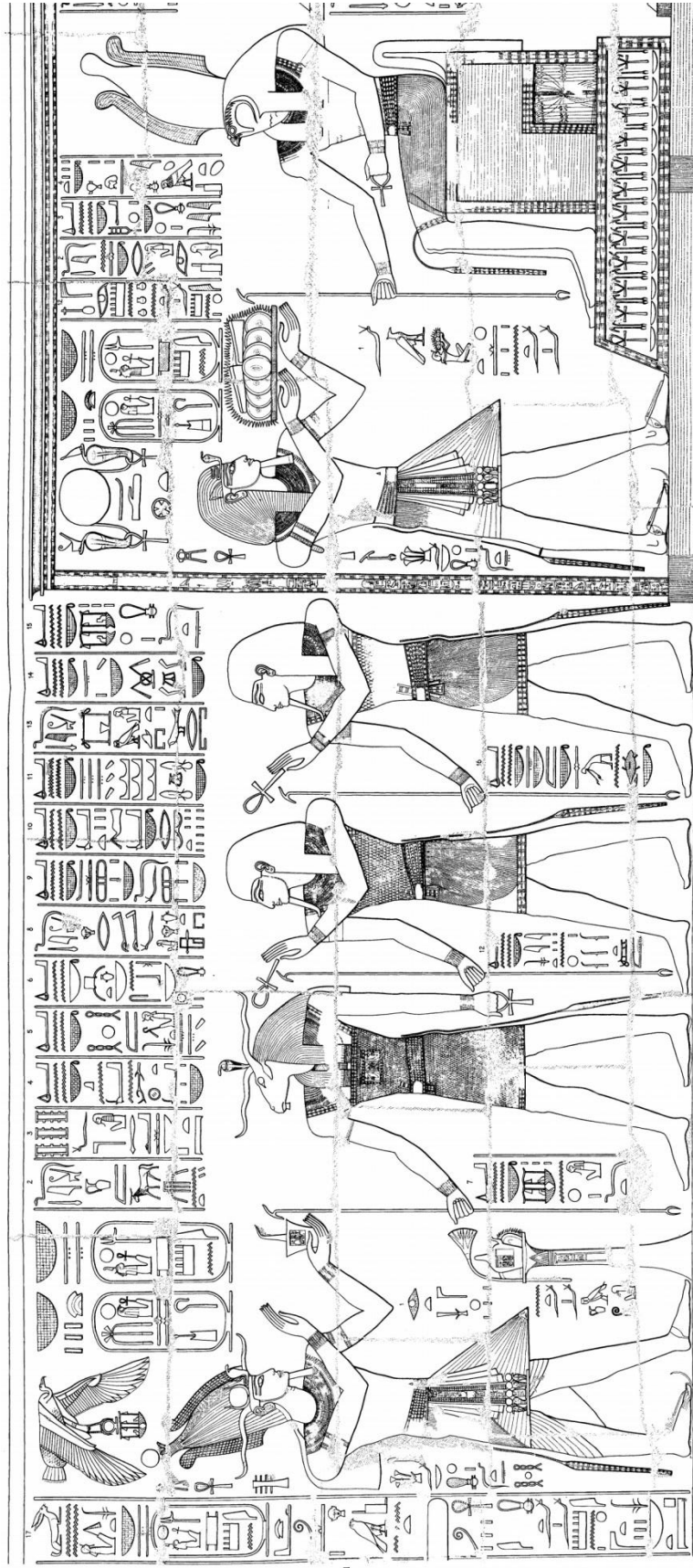
#### **Referências:**

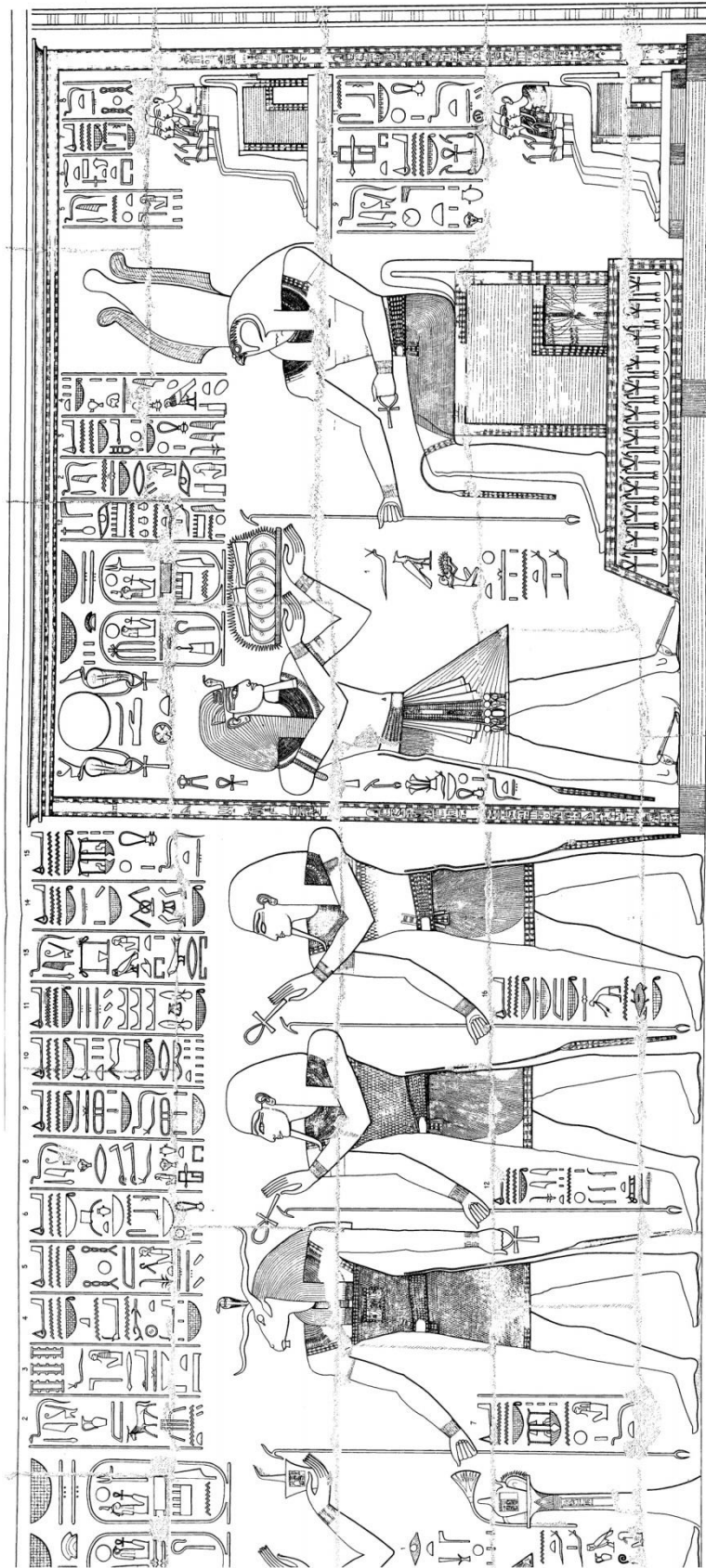
KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 162-164.

---

<sup>14</sup> Para os 44 nomes de Sokar, consultar o original inglês em KITCHEN, 2008, p. 163-164.

FICHA 75





**Título:** Ramessés III faz oferendas durante Festa de Sokar



**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Sokar

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e divindades

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e as divindades são representadas proporcionalmente.

**Localização:** Segundo pátio, parede sul, registro superior, à direita da prancha 221 descrita na ficha 74.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Considerando Ramessés III e Sokar, destaca-se a simbologia do número dois, indicando complementaridade e unidade; Ramessés III com Khnum e os deidades associadas evocam o simbolismo do número quatro, totalidade e completude.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III se dirige à Sokar e Khnum, fazendo oferendas.

**Gestos:** Gestual de oferenda.

**Descrição:** Na cena à esquerda, Ramessés III, utilizando a coroa *atef* com chifres de carneiro e touro e uma única *uraeus*, oferece incenso à Khnum e deidades associadas (Heryremenywyf e Shesmu), que seguram cetros *was* e *ankhs* em suas mãos (as deidades parecem oferecer seus *ankhs* ao rei, em contrapartida). Na cena à direita, o faraó, vestindo um toucado *menés*, faz oferendas alimentares à Sokar dentro do santuário deste, sentado em seu trono elevado. Atrás de Sokar, dois conchaves divinos sentados em tronos assistem a cena.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 218.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III faz oferendas durante Festa de Sokar

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Rei eleva oferendas à Sokar e Dois Conclaves de Deuses:*

*Ação do rei:* Elevando oferendas para seu pai.

*Texto e epíteto do rei:* O bom deus (F), que faz monumentos para seu pai Âmon-Rê; Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III, - proteção, vida, estabilidade e domínio o assistam como Rê, para sempre (E).

*Discurso de Sokar:* Palavras faladas por Sokar-Osiris: “Eu garanto a ti a expectativa de vida como a de Rê, e tua realeza sobre a terra como Hórus filho de Isis (E)”.

*Conclave dos deuses no santuário Shetayet – registro superior:* “Eu garanto a ti toda saúde para sempre e eternamente (E)”.

*Conclave dos deuses na Grande Mansão – registro inferior:* Palavras faladas pelo Conclave dos Deuses residindo na Grande Mansão: “Eu garanto a ti toda vida e domínio, toda saúde, como Rê para sempre e sempre (E)”.

*Rei oferece incenso à Khnum, Hery-remenwyfy e Shesmu:*

*Ação do rei:* Incenso a seu pai Khnum.

*Discurso dos deuses – Khnum:* Palavras ditadas por Khnum, presidindo sobre suas paredes, grande deus, Senhor do Céu: “Eu garanto a ti todo valor e toda vitória; eu garanto a ti eternidade como Rei das Duas Terras; eu garanto a ti toda alegria e saúde, como Rê; eu garanto a ti todos os jubileus de Rê, para sempre (E)”.

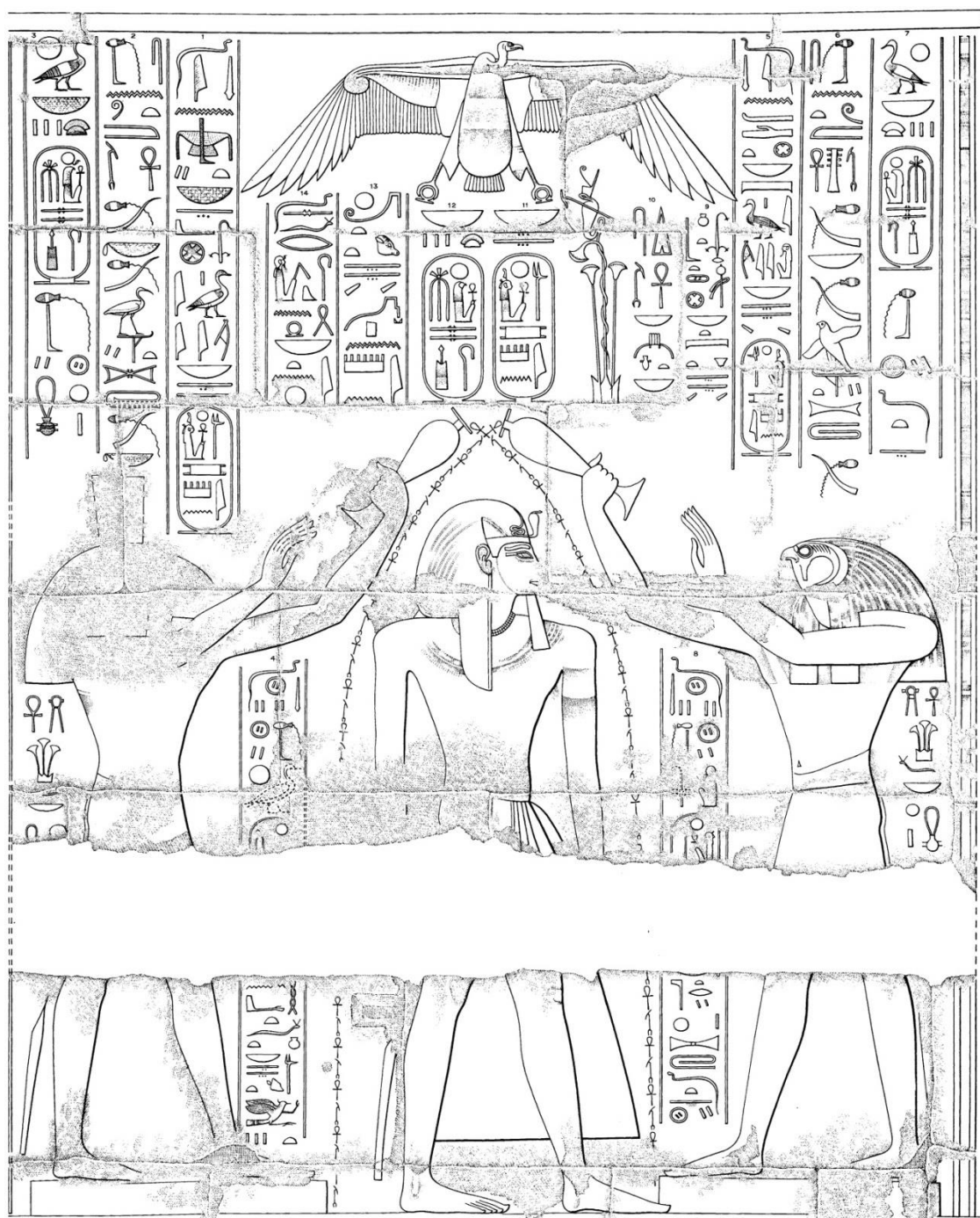
*Discurso dos deuses – Hery-remenwyfy:* Palavras faladas por Hery-remenwyfy, residindo na Grande Mansão: “Eu garanto a ti toda comida e provisão; eu garanto a ti vitórias para tua espada sobre os Nove Arcos; eu garanto a ti as planícies os países montanhosos sob tuas sandálias; eu garanto a ti a realeza de Rê, e os anos de Atum (A) (E)”.

*Discurso dos deuses – Shesmu:* Palavras ditas por Shesmu, presidindo sobre o santuário Per-Wer: “Eu garanto a ti todas as terras, unidas sob tuas sandálias; eu garanto a ti jubileus como Rê, para sempre; eu garanto a ti todas as terras em submissão através do medo de ti (A) (B) (E)”.

### **Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 161-162.

## FICHA 76



**Título:** Ramessés III é purificado por Hórus e Seth

**Grupo Temático:** Ramessés III participando dos rituais do templo

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, Hórus e Seth

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e as divindades são representadas proporcionalmente.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, ao lado do segundo pilone.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** A tríade composta por Ramessés III, Seth e Hórus evoca o número três, número da pluralidade.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III é purificado por Seth e Hórus.

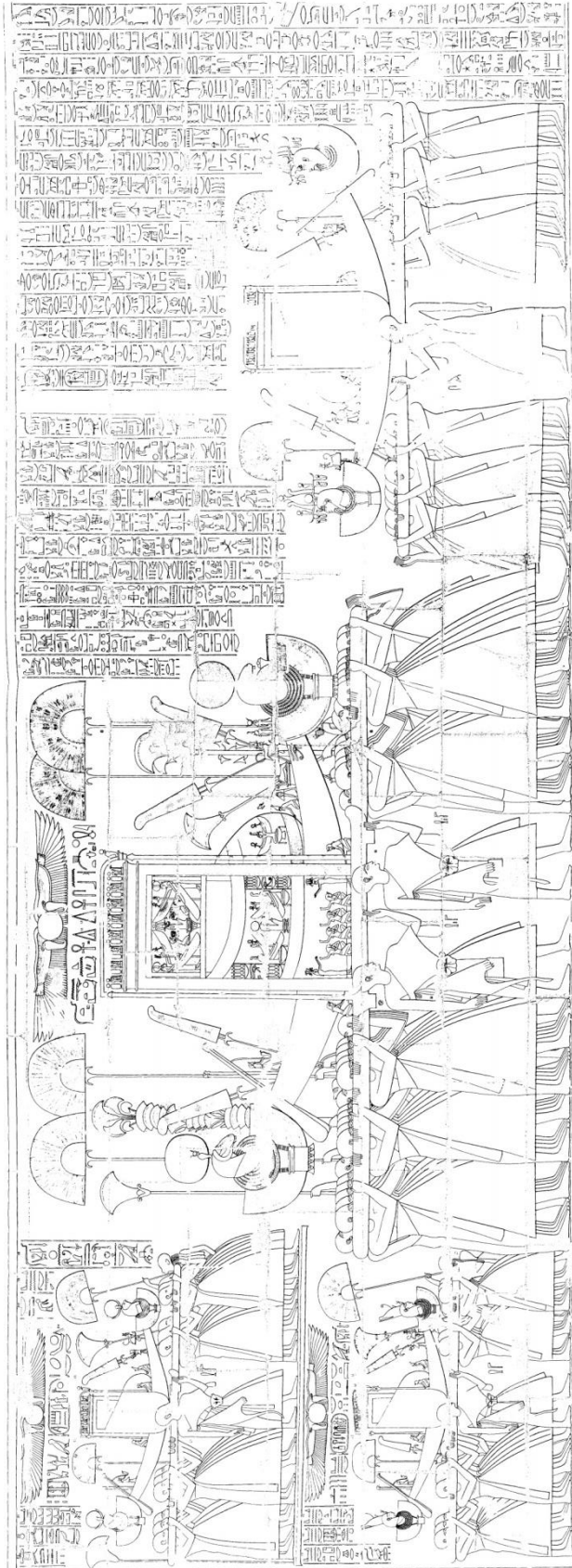
**Gestos:** Gestual de purificação.

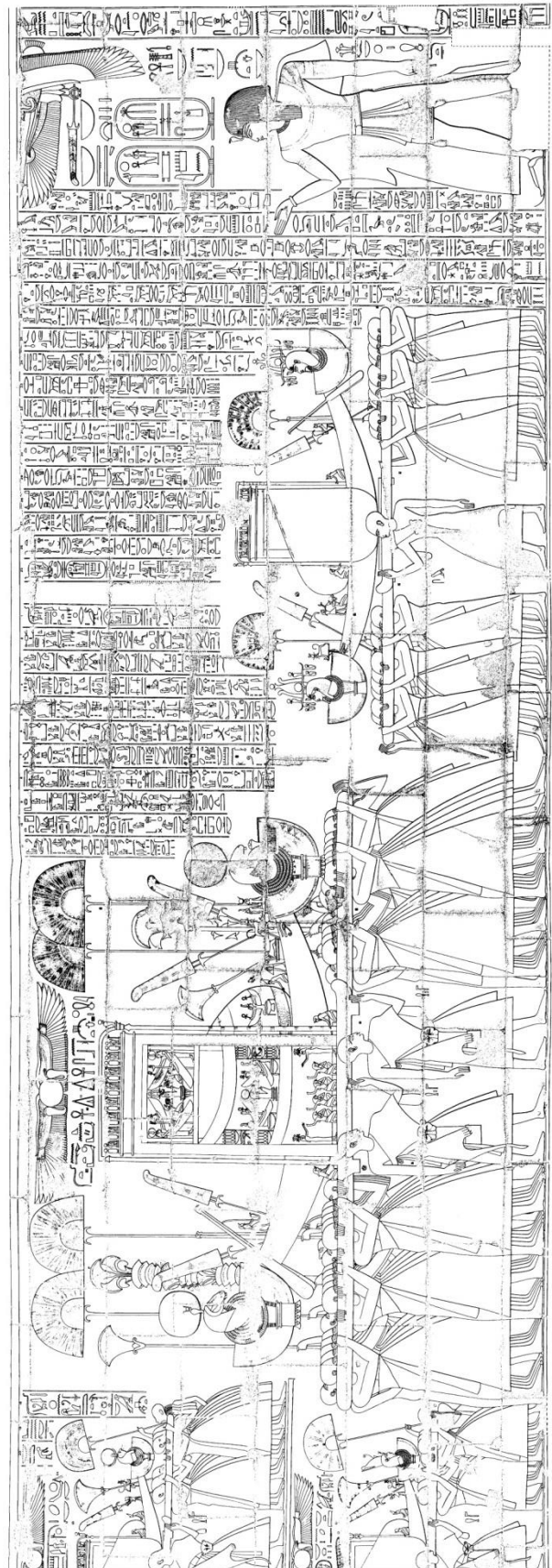
**Descrição:** Ramessés III, descalço e vestido com o toucado *menés*, é purificado por Hórus e Seth, que seguram vasos de água derramando *ankhs* sobre a cabeça do rei, simbolizando vida. Acima do rei, a deusa abutre Nekhbet segura dois símbolos *shen*, em suas garras, enquanto abaixo, Uadjet, a deusa serpente que representa o Baixo Egito, segura um cetro *was*, enrolada em um caule de papiro.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 234.

FICHA 77





**Título:** Ramessés III seguindo sua barca para encontrar a barca de Âmon

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Âmon

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e sua barca, barcas da tríade tebana (com ênfase na barca de Âmon)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III é a figura humana com as maiores dimensões; a barca de Âmon é a maior barca daquelas apresentadas na cena, sendo a de Ramessés III a segunda maior.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, lado esquerdo da prancha 234 descrita na ficha 76 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Considerando apenas as figuras humanas, evoca-se o simbolismo do número um, da individualidade e importância; considerando as barcas da tríade divina, há o simbolismo do número três, número da pluralidade.; considerando a barca de Âmon e a do rei, mais próximas, o simbolismo do número dois pode ser aplicada, indicando complementaridade.

**Hieróglifos:** Representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III segue sua barca, prestes a se encontrar com a barca de Âmon.

**Gestos:** Gestual de oferecimento.

**Descrição:** Vestindo uma peruca com *uraeus* e trajes cerimoniais, Ramessés III observa sua barca – cuja popa e a proa possuem bustos do faraó com uma coroa *atef* - prestes a encontrar a de Âmon, carregada por um grande número de sacerdotes e supervisionada por dois religiosos com vestes de leopardo. Atrás da barca de Âmon, sacerdotes carregam a barca de Mut (registro inferior) e Khonsu (registro superior).

**Observações:** O relicário no centro da barca de Âmon é o único das quatro barcas bem detalhado com figuras, com estatuetas de divindades sendo veneradas.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 231.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III seguindo sua barca para encontrar a barca de Âmon

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E).

*Discurso de Âmon:*

Palavras faladas por Âmon-Rê, Rei dos Deuses, a seu filho, Usimare-Meriamun: “Tu és meu filho; eu designei a ti para ser o único senhor; eu dobro a realeza para ti, pois eu te designei para ser rei enquanto jovem. Eu sobrepujo os chefes para ti (A). Eu uno para ti a força de Hórus e Seth, eu uni teus dois braços. Eu garanto para ti o sustento de Rê, comida e abundância em teu reino; uma expectativa de vida que Isis estendeu, e os jubileus de Tatenen (E). Eu faço com que todos os planos que fizeste acontecessem, e eu introduzo maravilhas para ti. Eu decreto para ti cheias do Nilo trazendo seu sustento e pastos portando cada boa coisa. Eu afasto todo mal para ti em teu tempo, e eu busco para ti felicidade. Eu coloco minha espada sob as cabeças dos asiáticos, e eu mato cada terra para ti (A), sendo estabelecido diante de mim eternamente sobre a montanha do ‘Senhor da Vida’. Eu apareço, eu brilho na barca dos milhões de anos no horizonte de Bakhu, meus raios penetram o limite da terra, atravessando seu nobre templo. Quando eu navego para a montanha de Manu minha luz se mistura dentro dela, pois eu estou contente e deleitado com teus planos, pois eu estou satisfeito com teu esforço”.

*Sobre a barca de Mut:*

Palavras faladas por Mut, Senhora dos Céus, a seu filho, o Senhor das Coroas, Ramessés III: “Eu garanti a ti anos pacíficos, eu garanto a ti valor e vitória; eu garanto a ti jubileus que Rê celebrou (E); eu garanto para teu templo provisões”.

*Barca de Khonsu:*



Palavras faladas por Khonsu em Tebas, o bom e gracioso, Hórus, Senhor da alegria: “Eu garanto a ti todas as terras em submissão; eu garanto a ti os países estrangeiros rebeldes, derrotados para tua espada, mortos em suas terras” (A).

Khonsu para Âmon: “Que possas dotar teu filho, Usimare-Meriamun, com milhões de jubileus” (E).

*Títulos e epítetos do rei:*

Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Senhor das Coroas, Ramessés III; toda proteção, vida, estabilidade e domínio, toda saúde e toda alegria, sejam dadas a ele como Rê, para sempre (E).

*Discurso do rei:*

Palavras faladas pelo Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, a seu pai, este augusto deus, Âmon-Rê, Rei dos Deuses: “Meu pai, eu sou rei por meio do teu decreto, meu Senhor, meu coração age pelos teus conselhos diariamente, desde que me escolheste, no meio de miríades, para ser o Rei das Duas Terras. Tu me encontraste como uma criança no seio, tu me estabeleceste, me colocando sobre teu trono. Eu me devotei inteiramente a empreendimentos para ti, eu estando engajado em teus assuntos, com a força dos teus dois braços. Com o coração esperançoso, eu atuei para ti, para suprir teu estado e teu templo. Eu construí para ti um notável templo em teu nome, com o melhor arenito, cuja forma é como o horizonte dos céus, sendo oposto a Karnak. Suas portas e molduras são de ouro de boa qualidade, a imagem sendo em todos os tipos de pedras preciosas nobres. Seu tesouro está cheio com tudo que foi feito pelas mãos de Tatenen. Eu fiz imagens sagradas dos deuses e deusas, para repousar dentro de teu templo. Eu fiz uma (ou minha) imagem diante de tua proa(?), adornada com todos os tipos de pedras gemas, para seguir a ti, sempre que tu apareceres em cada festival teu diariamente. Que tu possas fazer espaço para teu rosto justo; que tu possas dobrá-los, anos por milhão; que tu faças com que seja como alguém dentro do teu Conclave dos Deuses, estabelecido diante de ti para sempre. Eu trago para ti o tributo de cada terra, para preencher teu tesouro e teus armazéns. Eu aumento para ti as necessidades dos festivais, para suprir teu templo. Eu multipliquei grãos aos montes em teus armazéns, alcançando os céus; estábulos de touros de chifres longos, touros de chifres altos e bezerros;

o Grande Mar Verde suporta navios de carga e barcos; aviários são equipados para tuas oferendas sagadas, pássaros selvagens sendo reunidos dentro deles. Meu coração me solicitou, “aja de boa vontade organizando isso como ele deseja”, pois eu sei que tu és o Senhor da Eternidade, Senhor da humanidade e criador dos deuses; grandemente temido, que prende todos que o atacam, embora tranquilo e gracioso a quem o adore; do Leste ao Oeste ou dos céus ao mundo inferior, seus raios penetram lugares ocultos; grande muralha para quem quer que se abrigue em suas proximidades e forte de braço para quem quer que se comprometa a ele. Eu coloquei teu nome diante de mim, desde que eu me tornei – ainda jovem – soberano, quando tu me apontaste para ser rei, as terras estando sob meus pés. Tu me destes o circuito do disco solar; eu compreendi tua inteligência com todas as diligências, dizendo: “teus são os céus e a terra e as cheias que são vida para o povo”. Tu colocaste a coroa *atef* sobre minha cabeça, a Dupla Coroa duradoura em minha testa, a Terra Negra e a Terra Vermelha estando sob minhas sandálias, minhas mãos prendendo os Nove Arcos (A), pois eu entreguei a ti tudo que eu adquiri de acordo com o que eu concluí enquanto rei sobre seu trono”.

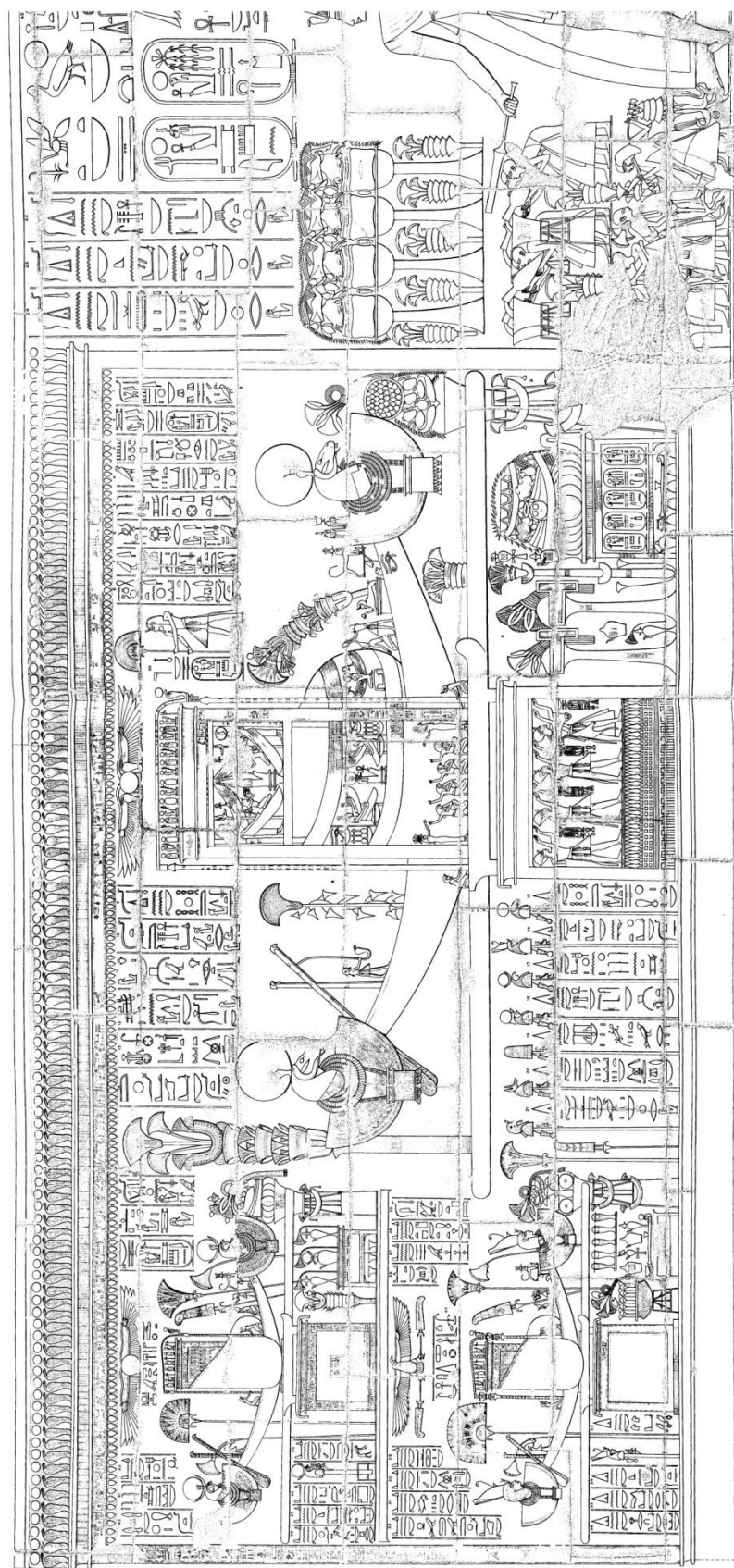
*Linha final:*

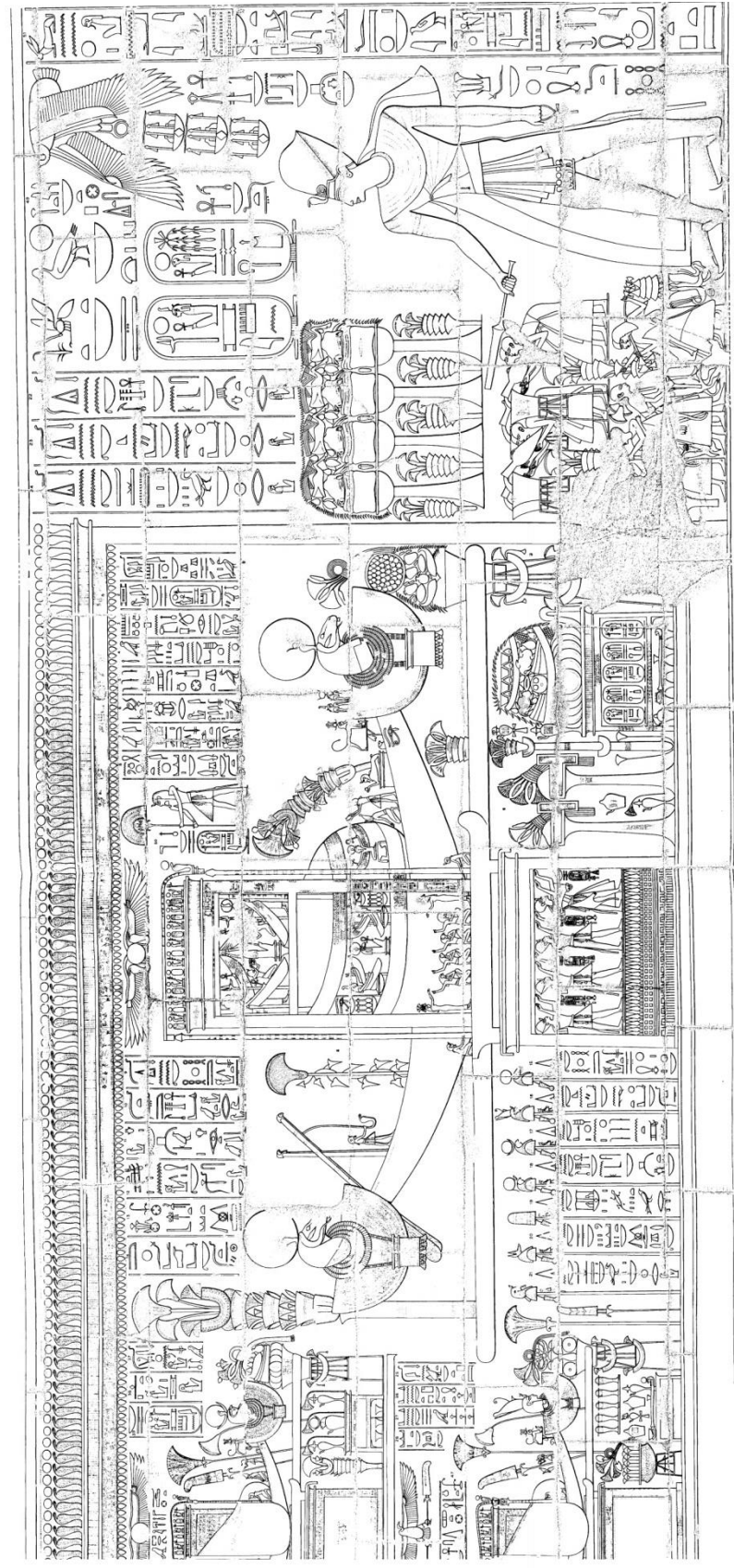
Enquanto o céu abranger o oceano exterior e o disco solar continuar a brilhar, e a barca solar navegar diariamente, e as águas profundas (Nun) atravessar as Duas Terras, o templo de Usimare-Meriamun, “Unido com a Eternidade”, no Estado de Âmon, deve ser o templo do Senhor dos Deuses (E).

#### **Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 182-185.

FICHA 78





**Título:** Ramessés III oferece oblações às barcas da tríade tebana

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Âmon

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e barcas da tríade tebana (com ênfase na barca de Âmon)

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III é a figura humana com as maiores dimensões; a barca de Âmon é a maior barca daquelas apresentadas na cena.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, lado esquerdo da prancha 231 descrita na ficha 77 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Considerando apenas as figuras humanas, evoca-se o simbolismo do número um, da individualidade e importância; considerando as barcas da tríade divina, há o simbolismo do número três, número da pluralidade;

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III oferece oblações às barcas da tríade tebana.

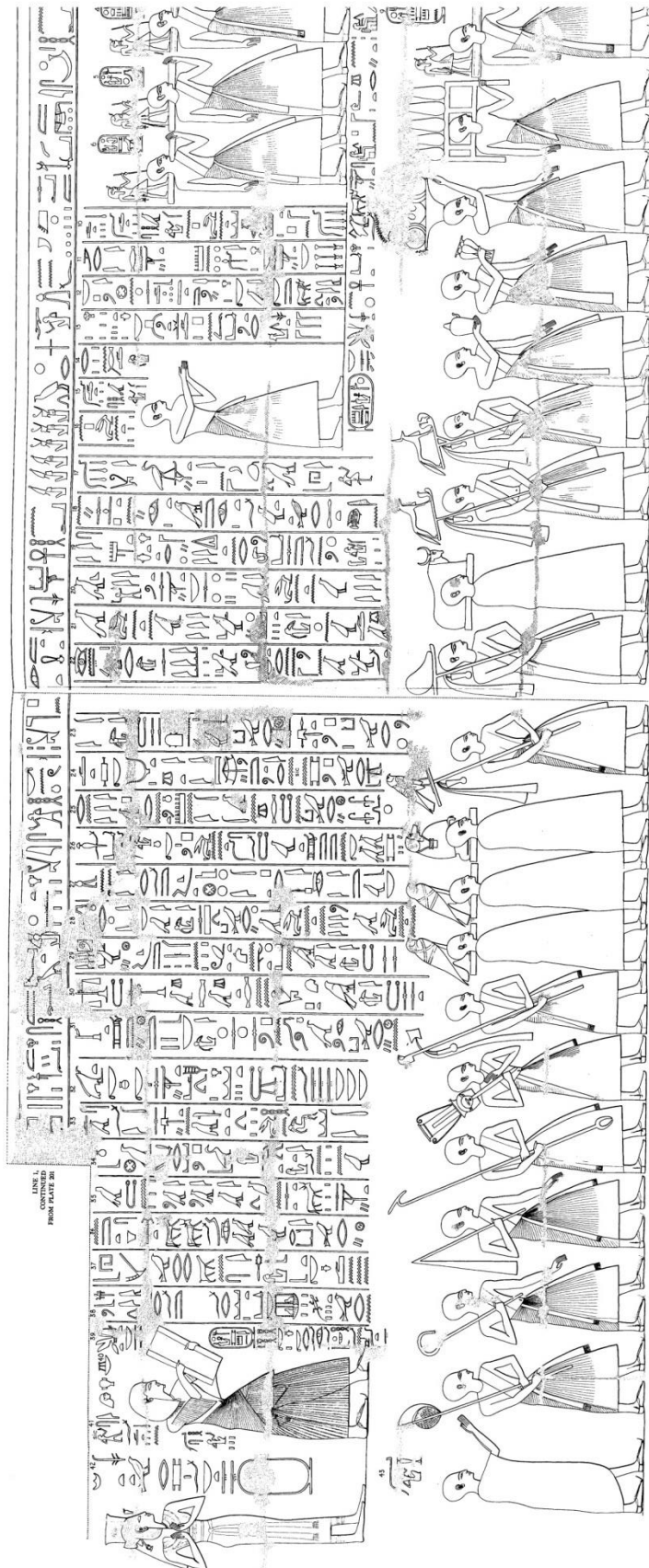
**Gestos:** Gestual de oferecimento.

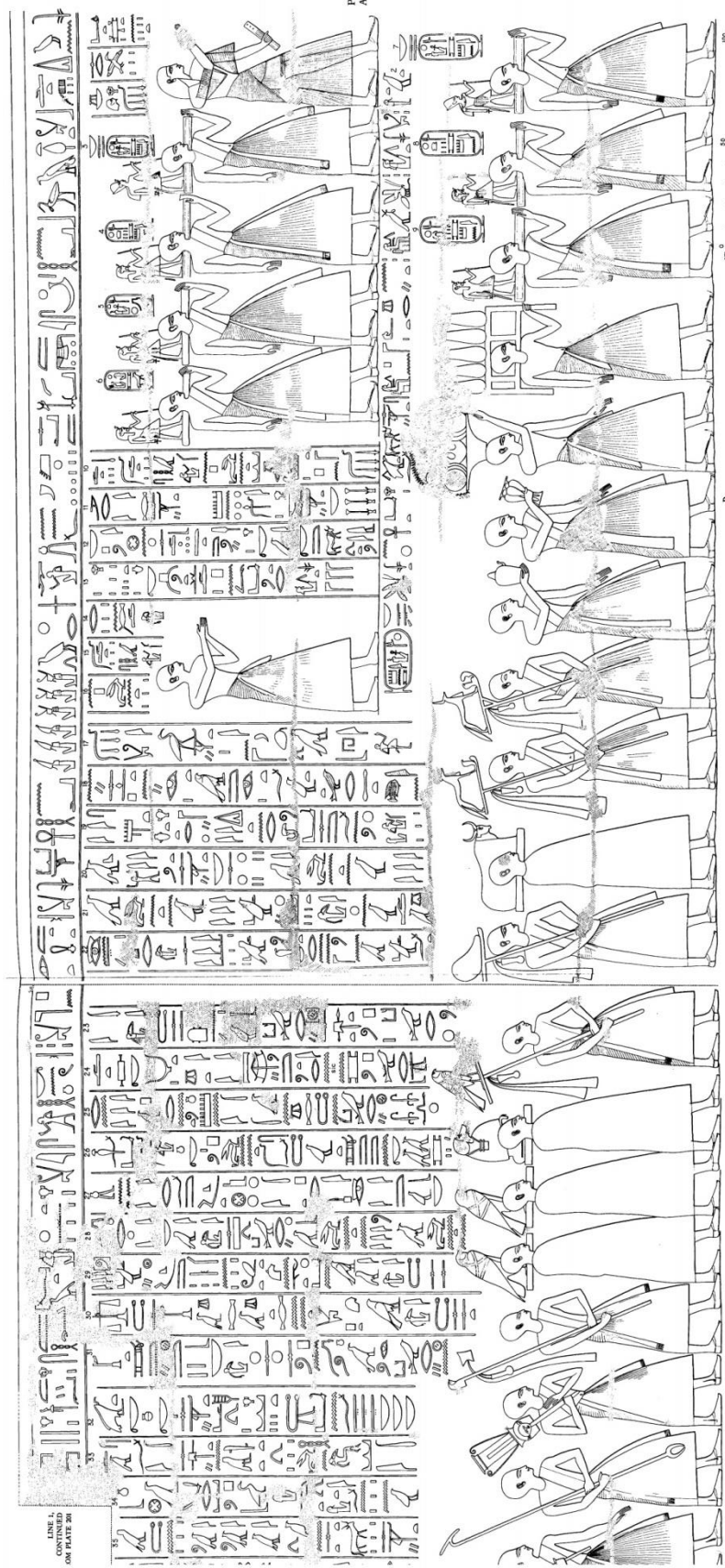
**Descrição:** Vestindo trajes cerimoniais e a coroa *kheprsh*, Ramessés III, que também segura um *ankh* e um cetro *sekhem* – símbolo de controle e poder associado com oferendas em rituais templários – supervisiona as oblações de alimentos e bebidas feitas por sacerdotes à sua frente. Em um santuário, os alvos destas oblações, as barcas da tríade tebana, estão dispostas em altares, com a barca de Âmon, quase duas vezes maior que as demais, à frente das outras.

**Observações:** O relicário no centro da barca de Âmon é o único das três barcas bem detalhado com figuras, com estatuetas de divindades sendo veneradas.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 229.

# FICHA 79





**Título:** Porta-estandartes em procissão à frente da estátua de Min

**Grupo Temático:** Festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Grande Esposa Real, sacerdotes e oficiantes

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** Simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Todas as figuras da cena foram representadas com as mesmas proporções.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, registro superior ao lado do segundo pilone.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:**

**Hieróglifos:**

**Ações:** Sacerdotes e porta-estandartes participam da procissão, antecedendo a estátua de Min.

**Gestos:** Participação de procissão.

**Descrição:** Sacerdotes e porta-estandartes participam de procissão durante a festa de Min, antecedendo a estátua da divindade. No canto superior esquerdo, a Grande Esposa Real de Ramessés III observa a procissão acompanhada de um oficiante, lendo as instruções do ritual envolvido.

**Observações:** A cena em questão antecede aquela apresentada na prancha 205, descrita na ficha 69 deste volume, por isto não há presença do rei na prancha 203.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 203.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Porta-estandartes em procissão à frente da estátua de Min

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*Imagens dos reis liderando a procissão:*

Imagens dos reis do Alto e Baixo Egito, que estão na frente deste augusto deus, Min-Kamephis, protegendo a vida do Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.



*Registro inferior:*

Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun (Ramessés III).

Usikhaure Meriamun (Sethnakht)

Usikheprure Meriamun (Sety II)

*Registro superior:*

Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun (Ramessés III).

Usimare Setepenre (Ramessés II)

Baienre Meriamun (Merneptah)

*Elocução dos núbios de Punt:*

Palavras que os núbios de Punt recitam na frente deste deus. Palavras faladas: “Avermelhado é Min, e escuro como um quartzo fumê! Saúdo a ti, ó Min, Senhor de Senut, Senhor de Akhmim, do verdadeiro lápis-lazúli! Quão poderosa é tua face, enquanto tu és o touro, tu vindo dos países estrangeiros, teu coração sendo feliz, quando tu és designado para ser Rei dos Deuses”. Feitiços para recitação, que os núbios de Punt falam.

*Elocução de Thoth:*

Palavras faladas por Thoth: “Eu digo ao [...] do deus: ‘Venha! Deixe-os dançar, deixe-os pacificar Hórus com aquele olho dele, bastante poderoso, vestido em vermelho residindo em Netery, que liberta seu terror entre os *Fenkhu*. Seja exaltado, ó Min, Senhor das Quatro Ocasões (ou: Min, o Senhor! – repete quatro vezes); - seja louvado, tu sendo cumprimentado; - tu seja louvado, tu sendo cumprimentado; ó lavador de ouro, lavador de ambos os desertos(?). Ó músico, olhe para a terra, silenciosa ela está. Os prados estão sob o cuidado da Velha Serpente; o deus nutre estes, sendo inibido. Ó ele na arca, a terra é o lugar do mais poderoso Touro/Espírito; - progenitor é ele, o poderoso Touro/Espírito. Tua dor é o chifre/testa, ó Aquele Nublado, é o vento vindo do rio. O poderoso que envia os bezerras, é ele; o resto das bezerras, errantes, por falta do mais poderoso Touro/Espírito. Quanto a isso, minha palavra não foi reprovada/rejeitada. Sou eu quem devo ser teu provedor, alguém que não conspira, mas alguém que traz coisas de Qemaset [...], alguém que é visto em todos os palácios, um tempo que você conhece. Ó abridor/viajante, mais poderoso Touro/Espírito, seja louvado, tu sendo cumprimentado, sendo louvado, sendo cumprimentado, lavador de

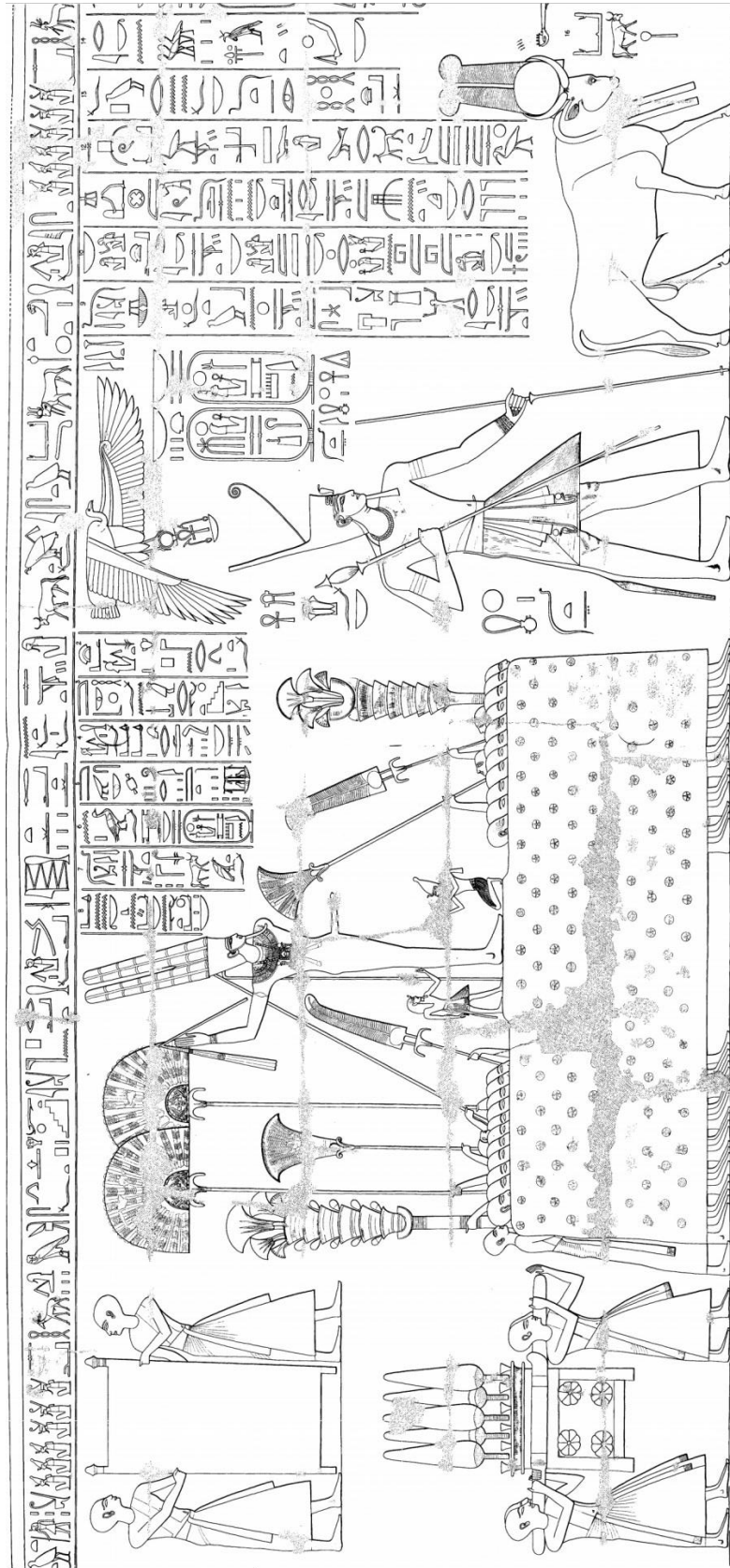
ouro, lavador, que nos criou, o poder e força do Hórus estando aí. Ó suporte, que não é [...] em qualquer lugar. Ó tua mirra, o mais poderoso Touro/Espírito olha para tua mãe”.

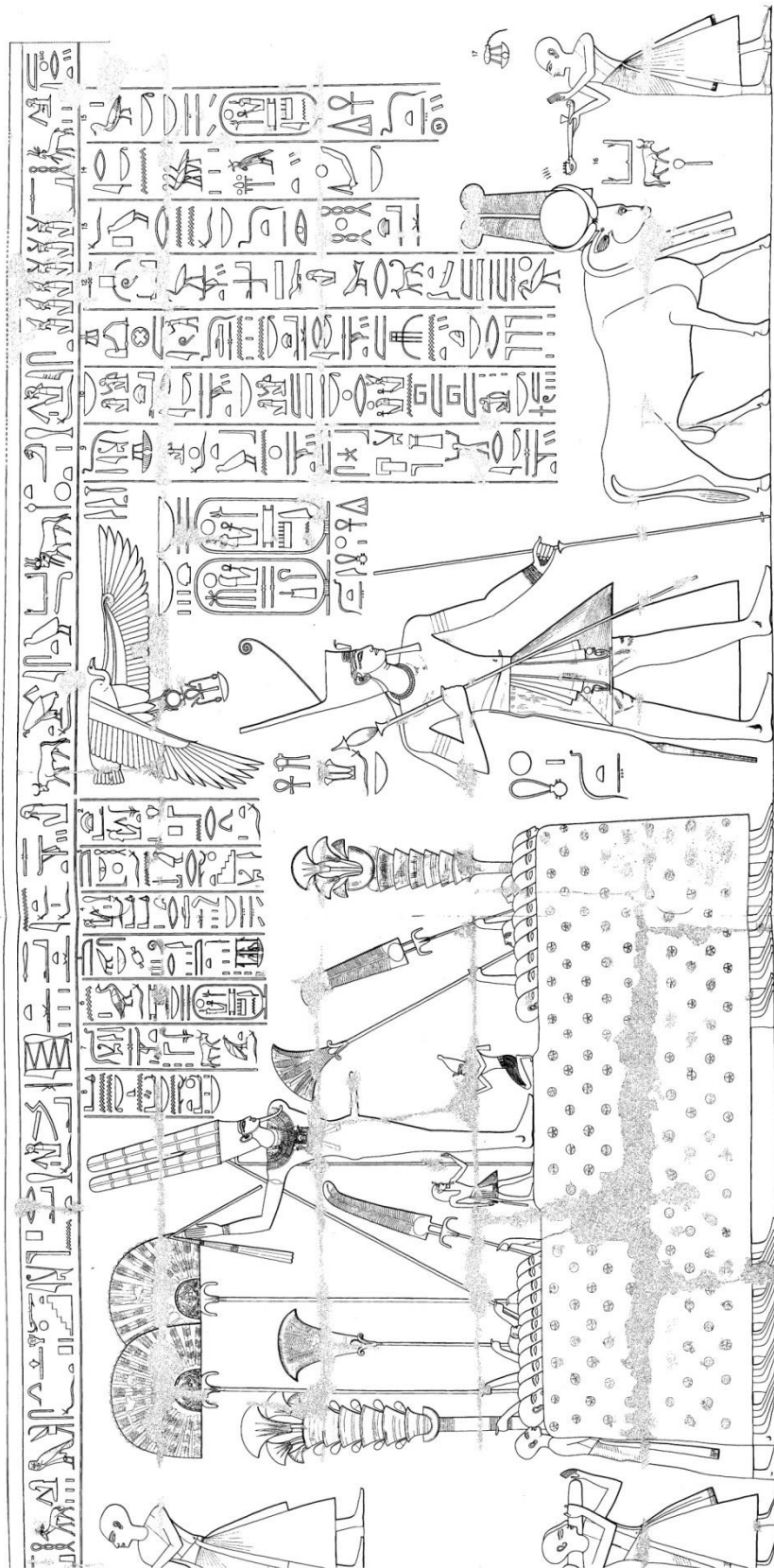
Eu sou Min, que se mantém sobre os países estrangeiros, quando ele conquistou todas as terras. O bem dotado, o atravessador de passos, o jovem estrangeiro de Koptos. Terra sacrossanta ela é, de Geb, como teu pai vai, que tu ofertes saudações. Louve, louve, quando as vacas de Min vêm caminhando, pertencendo ao *nmst* do harém de seu touro, que é visto. Quanto ao mais poderoso Touro/Espírito, poderoso Arado/Atravessador que se aproxima de Iskheb(?), *tbk*, que derrama água(?), o Desejado (?), quando ele retorna com seu [...] para/vindo do deserto; - que possas garantir excessivos jubileus abundantes ao Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun; que possas ser bondoso para ele, para que ele possa celebrar teu festival para sempre! (E)”.

#### **Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 172-175.

FICHA 80





**Título:** Ramessés III participa de procissão com a estátua de Min e o Touro Branco

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III, estátua de Min e o Touro Branco

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III é a figura com as maiores proporções, comparado com os sacerdotes e mesmo com a estátua da divindade e do touro à sua frente.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, registro superior, à esquerda da prancha 203, descrita na ficha 79 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus; se considerarmos o Touro Branco, evoca-se o simbolismo do três, número da pluralidade.

**Hieróglifos:**

**Ações:** Ramessés III caminha à frente da estátua de Min, em procissão.

**Gestos:** Participação de procissão.

**Descrição:** Utilizando a coroa vermelha do Baixo Egito e segurando bastões cerimoniais, Ramessés III segue o Touro Branco de Min, durante a procissão da divindade itifálica, a quem é oferecido incenso por um sacerdote. Min é carregado em um grande altar móvel carregado por vários sacerdotes. Atrás do altar divino, sacerdotes carregam, no registro superior e inferior, outros objetos relacionados ao culto à divindade.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 201.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III participa de procissão com a estátua de Min e o Touro Branco

**Unidades de Registro:** Discurso de eternização (E).

*O rei e Min em procissão:*

O rei aparece com esse deus enquanto este caminha para seu festival procedendo para o estrado. É o rei quem conduz os ritos – o Senhor das Duas Terras – como líder do festival. A recompensa para isto são anos de jubileus para seu amado filho (E), Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun. Palavras faladas por Min, Rei dos Deuses, Kamephis: “Eu garanto a ti todo valor e toda vitória”.

*Palavras ditas pelo sacerdote leitor:*

Palavras ditas pelo sacerdote leitor, quando Min brilha acima da porta do templo: “Seja exaltado, de fato, ó Min, meu Senhor! Apareça, de fato, ó Min, meu Senhor, mesmo quando tu és justificado como Rê-Atum! Aqueles que aclamam a ti, que estão em Kher’aha, estão em adoração. Eles dizem a ti: “Apareça, de fato, ó Min, como o Principal, Senhor mais do que quaisquer outros deuses, que alegra Thoth, enquanto poderoso crocodilo; ele da plumagem manchada no céu, o Mais Velho, - é seu poder que foi dado a ele pelo Senhor da Eternidade, o Criador da Eternidade. Apareça, de fato, ó Min, para as almas orientais; que possas proteger teu filho, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, vida dada para sempre e sempre (E)”.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 171-172.

## FICHA 81



**Título:** Ramessés III faz oblações perante Âmon-Rê-Kamutef/Min

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III e Âmon-Rê-Kamutef

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III e Âmon-Rê-Kamutef são apresentados com a mesma proporção, embora o deus esteja em palanque elevado.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, registro superior, à esquerda da prancha 201, descrita na ficha 80 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbolismo do número dois, voltado à dualidade e complementaridade, pelo conjunto rei-deus.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A26, utilizado enquanto símbolo para convocação e para o ato de servir.

**Ações:** Ramessés III oferece incenso e oblações à Âmon-Rê-Kamutef.

**Gestos:** Gestual de oferecimento.

**Descrição:** Ramessés III, trajando vestes cerimoniais e a coroa *khepresh*, oferece à Âmon-Rê-Kamutef – elevado em um palanque e dentro de um santuário – incenso e oblações. Além do incensário, Ramessés III segura jarros de água *heset*. Acima da cabeça do rei, a divindade abutre *Nekhbet* segura em suas garras o símbolo *shen* relativo à eternidade, cetros *was* e um *ankh*.

**Observações:**

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 200.

## INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III faz oblações perante Âmon-Rê-Kamutef

**Unidades de Registro:** Transfigurações reais (C); discurso de eternização (E);

*Título da cena:*

Apresentando oblações a seu pai, para que ele obtenha o estado de “vida dada”.

*Aparição do rei:*

O rei aparece como Atum (C), em seu Templo de Milhões de anos, para oferecer oblações a seu pai Min, Senhor de Senut, para que ele possa conceber a ele excessivos jubileus abundantes de Rê, para sempre (E).

*Discurso de Min:*

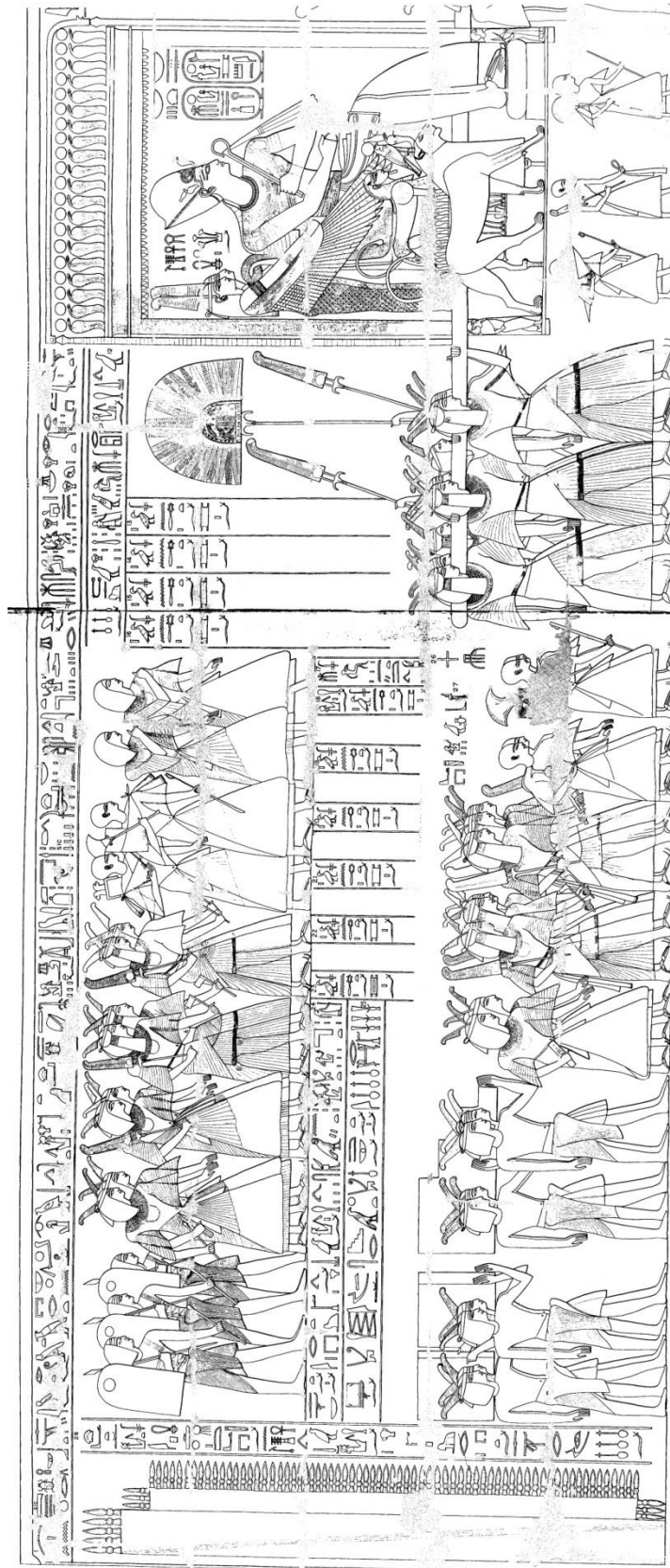


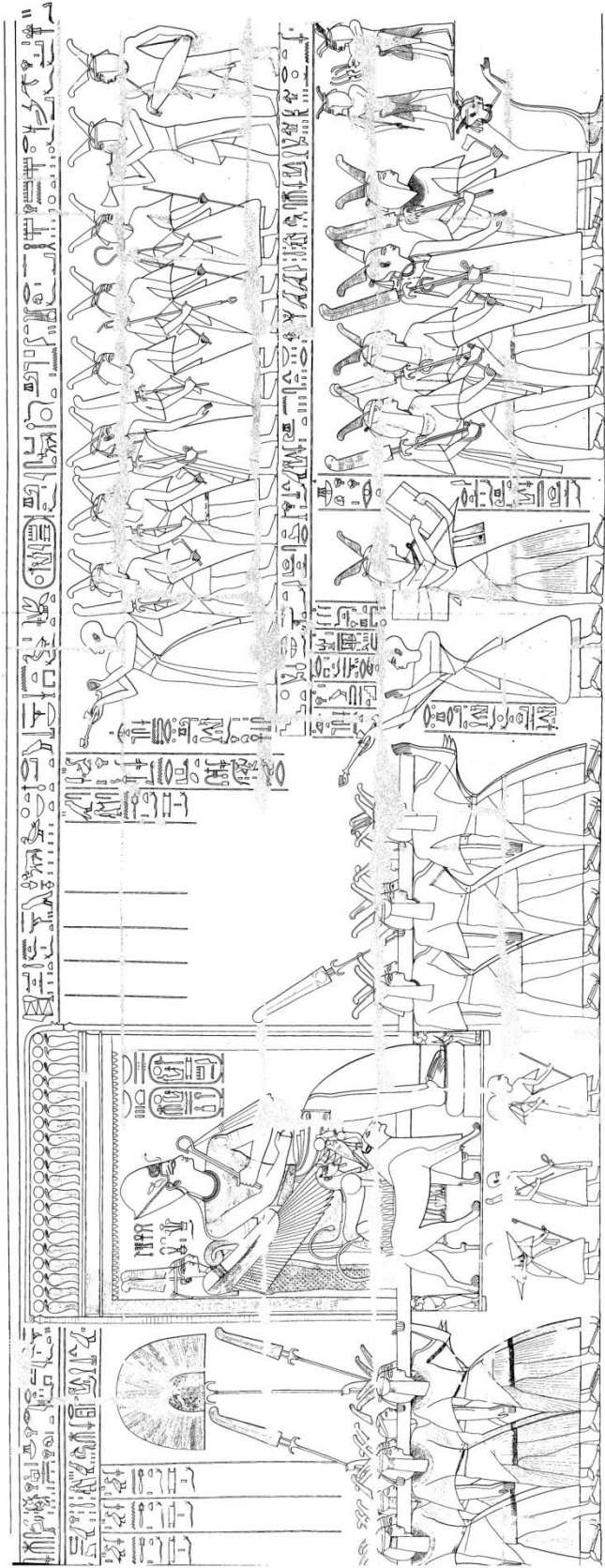
Palavras faladas por Âmon-Rê-Kamutef: “Eu garanto a ti todo valor e vitória; eu garanto a ti toda saúde e toda alegria; - que ele possa garantir toda vida, estabilidade e domínio; eu garanto a ti eternidade como Rei das Duas Terras (E)”.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 171.

FICHA 82





**Título:** Ramessés III deixa seu palácio para participar do Festival de Min

**Grupo Temático:** Ramessés III e as festividades de Min

**Técnica:** Baixo-relevo ou baixo-relevo fundo

**Figuras Principais:** Ramessés III

Tipologia de simbolismos de Wilkinson:

**Forma:** simbolismo em nível primário.

**Tamanho:** Ramessés III é a maior figura da cena, representado em proporções bem superiores às demais.

**Localização:** Segundo pátio, parede norte, registro superior, à esquerda da prancha 200, descrita na ficha 81 deste volume.

**Materiais:** arenito

**Cores:** impossível identificar

**Números:** Simbologia do número um, por apenas Ramessés III estar em destaque na cena, evocando individualidade e importância.

**Hieróglifos:** representa o hieróglifo A42 da lista de Gardiner, representando o rei sentado segurando o flagelo.

**Ações:** Ramessés III, sentado em sua liteira, sai de seu palácio para participar do Festival de Min.

**Gestos:**

**Descrição:** Ramessés III, trajando vestes cerimoniais e a coroa *khepresh*, sai de seu palácio em uma liteira, acompanhado por um leão, uma esfinge, Hórus e Uadjet, bem como duas figuras femininas com asas e plumas na cabeça, para participar do festival em honra a Min. Participam da procissão sacerdotes, altos oficiais, servos, soldados e príncipes. Os príncipes reais carregam a liteira do rei, antecedidos por sacerdotes, servos e príncipes que abrem os caminhos para o rei. Atrás da liteira, mais príncipes caminham juntamente com sacerdotes e oficiais. No registro superior à esquerda, soldados egípcios portando escudos e lanças são os últimos da fileira da procissão, em possível alusão a segurança do festival. Abaixo, no registro inferior à esquerda, servos carregam a escada real. Quase todos os participantes da cena portam duas plumas sobre as cabeças e alguns seguram pequenos machados.

**Observações:** Há espaços destinados ao registro dos nomes dos príncipes do Príncipe Herdeiro, mas estes não foram preenchidos, impedindo a identificação dos mesmos.

**Referências:** THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu – Volume IV: Festival Scenes of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940, Plate 197.

### INSCRIÇÕES

**Título:** Inscrições contextuais: Ramessés III deixa seu palácio para participar do Festival de Min

**Unidades de Registro:** Transfigurações reais (C); discurso de eternização (E);

*Texto sobre a fileira inferior de músicos, oficiais e príncipes, liderando a procissão:*

A companhia real, séquito de Sua Majestade, os príncipes, os altos oficiais e todos os oficiais enquanto eles seguem diante do rei, quando ele procede sobre sua liteira, para fazer seu pai Min aparecer em seu belo festival do estrado.

*Sacerdote incensando o Rei – registro inferior:*

Incensando diante de Sua Majestade; quando o rei aparece sobre sua liteira, indo para o templo de seu pai Min, para celebrar um milhão de jubileus e miríades de anos para sempre sobre o trono de Rê (E).

*Texto-etiqueta para o rei:*

Sua Majestade prossegue ao templo, com os filhos do rei e altos oficiais que carregam no alto sua pessoa.

*Oficiais carregando os degraus do rei:*

Os notáveis e magistrados do exército que estão no séquito de Sua Majestade, enquanto ele prossegue na liteira para o templo de seu pai, Min, Senhor de Senut, para carregar no alto a beleza de seu pai, em seu belo festival do estrado, e para oferecer oblação para seu espírito.

*Texto diante do palácio*

O rei surge como o brilho do Sol (C), vindo de seu palácio de vida e domínio, quando ele prossegue sobre a liteira para o templo de seu pai Min, para ver sua beleza.

**Referências:**

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 170-171.

# **CATÁLOGO DE TEXTOS**

## FICHA TEXTUAL 1

**Título:** A Bênção de Ptah

**Localização:** Face sul do primeiro pilône de Medinet Habu

**Descrição:** Um longo texto contendo um discurso de Ptah-Tatenen decretando ao rei um longo reinado, bem como as promessas do monarca aos deuses.

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina (B); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*A Bênção de Ptah:*

Ano 12 sob a majestade de Hórus: Touro Poderoso, Grande da Realeza; Favorito das Duas Deusas: Rico em Jubileus como Tatenen; Hórus de Ouro; Rico em Anos como Atum, o soberano protegendo o Egito e amarrando os países estrangeiros; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés III. Palavras faladas por Ptah-Tatenen, Pai dos Deuses, a seu filho, seu amado de seu corpo, um deus divino, rico em amor, rico em jubileus como Tatenen; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés III:

“Eu sou teu pai. Eu gerei a ti, para que teu corpo inteiro seja dos deuses (F), pois eu assumi minha forma como carneiro, o Senhor de Mendes, e eu coabitei com tua mãe augusta, para compor tua forma como [...], pois eu sei que tu és meu campeão, que realiza benefícios ao meu *ka*. Eu gerei a ti, aparecendo como Rê, e eu exaltei a ti perante os deuses; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III.”

“Os artifices e Ptahs estão em júbilo, e teu Meskhnet está exultando de alegria, quanto eles vêm a ti uma imagem carregando minha divindade (F), grande e poderoso corpo. As grandes senhoras augustas da Casa de Ptah e Hathor da Casa de Atum estão festivas, seus corações em júbilo, suas mãos segurando os tamborins, em júbilo quando elas veem tua bela aparência. O amor a ti é como aquele da majestade de Rê, e os deuses e deusas louvam tua beleza, enaltecendo e fazendo oferendas a meu *ka*. Eles dizem a mim: Tu és meu pai divino, e tu



geraste para nós um deus como tu (F), o rei Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III.”

“Quanto eu vejo a ti, meu coração se alegra, eu tomo a ti em meus braços dourados, eu envolvo a ti com vida e satisfação, e eu revisto a ti com saúde e felicidade. Eu impregno a ti satisfação com felicidade, alegria do coração, jubilação e exaltação. Eu fiz teu semblante divino como o meu (F), pois escolhi a ti, astuto e pronto. Teu coração é astuto, tua elocução é excelente, e não há nada que tu não saibas, pois tu és hábil nos conselhos da vida, da forma como tu fazes para viver as pessoas comuns pelos teus planos; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Eu causo a ti para ser rei pela eternidade, governante contínuo para sempre (E). Eu formei teu corpo de ouro e essa deusa aparece fixa sobre tua cabeça. Eu dei a ti meu ofício divino, para que tu reines as Duas Terras como Rei do Alto e Baixo Egito”.

“Eu dei a ti Nilos trazendo sustento, para que tu possas dotar a terra com riqueza, comida e sustento, para que tua terra seja inundada em tua presença, e esteja no lugar em que tu caminhas. Eu dei a ti grãos e a colheita, para prover o Egito, os grãos estes sendo como as areias da costa, seus celeiros chegando aos céus, sua pilha como montanhas. Há júbilo e satisfação vendo-os. Comida e festividades estão em cada cercanias tuas, e sua terra está satisfeita como teu sustento. Eu dei a ti céus e suas criações. Geb apresenta a ti o que está nele; o pássaro dos pântanos levam a ti os habitantes dos céus; Sekhathor carregam teu sustento, os catorze *ka* de Rê. Eu os coloquei em tuas proximidades. Tu abriste cada boca para enriquecer aqueles que desejava, como teu pai, o Khnum vivo, para que teu reino seja em valor e vitória como Rê, quando ele governou as Duas Terras; o Rei do Alto e do Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III.”

“Eu causo a ti que as montanhas tragam a ti grandes (imensos) e poderosos monumentos, e eu faço com que sejam trazidos a ti cada pedra nobre e suntuosa de cada minério fino. Eu faço cada coração proveitoso a ti com seus trabalhos em cada ofício eficiente, todas as coisas correndo em duas pernas ou quatro e todas as coisas voando e flutuando. Eu coloco no coração de cada terra que apresente seus trabalhos a ti; grande e pequeno, com harmonia, fazem benefícios a teu *ka*; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Está feita para ti uma grande e nobre morada, para fortalecer a fronteira do Egito: ‘A Casa de Ramessés III, Rica em Provisões para o Egito’. Está firme sobre a terra como os pilares do céu, e tua majestade está estabelecida em seu palácio. Eu construí uma cidade murada, em que meu lugar de morada está, para que possas celebrar os jubileus que eu celebrei dentro dela. Eu devo fixar em tuas coroas com minhas próprias mãos, quando tu apareces em teu grande baldaquino duplo, com deuses e homem regozijando-se com teu nome, pois tu apareces em jubileus como eu (E). Tuas imagens que fizeste, e teus santuários que construístes, como eu fiz nos idos primordiais. Eu dou a ti meus anos de jubileus, meu reinado, minha casa, meu trono, e eu revisto teu corpo com vida e bondade (E). Minha proteção mágica está sobre ti como um amuleto. Eu suporto a ti, para que cada terra esteja com medo de ti (B), enquanto o Egito está imbuído com tua beleza; o rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Eu dei a ti valor e vitória e tua força está nos corações dos Arcos. Eu aterrorizo para ti as terras, e os asiáticos estão sob teus pés para todo o sempre (A) (B). Tu apareces diariamente para ter os cativos das tuas mãos apresentados para ti. Os chefes dos países de cada terra oferecem suas crianças diante de ti, e eu os entrego a ti, reunidos em teu domínio, para que faças o que desejes com eles; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Eu liberto o temor de ti diante das Duas Terras (B), enquanto o amor de ti impregna em seus rostos. Eu liberto teu grito de guerra nos países rebeldes, enquanto o medo de ti envolve as montanhas e os chefes tremem a cada menção de ti, e lá prospera tua maçã sobre suas cabeças (A) (B). Eles vêm a ti como um único choro para suplicar paz diante da tua presença (D). Tu deixas viver quem desejas e mata aqueles que desejas. Contemple, o trono de cada terra está sob tua autoridade (A). Eu faço grandes maravilhas acontecerem para ti e cada boa circunstância que recaía sobre ti. As terras sob ti estão em aclamação e o Egito está em júbilo diante da tua aparência; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Eu movo; eu prometo a ti valor e vitória, chefes e nobres para teu exército. Céus e terra tremem com alegria, e aqueles que estão neles estão felizes com o que aconteceu contigo. Quanto às montanhas, as águas, as paredes e as coisas que estão sobre a terra, elas tremem diante do teu nome vitorioso (B). Quando elas veem o decreto que fiz: cada terra como servas de teu palácio (A). Eu coloquei em seus corações para que se apresentem pessoalmente em

humildade para teu *ka*, trazendo imposto, os espólios dos chefes e seus bens como tributo à fama de tua majestade. Seus filhos e filhas são escravos para teu palácio, para pacificar teu coração como o de Rê; o Rei do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun; Filho de Rê: Ramessés III”.

“Palavras faladas pelo Divino Rei (F), o Senhor das Duas Terras, possuidor da forma de Khepri, que veio da forma do corpo de um deus, a quem Ptah-Tatenen gerou (F), o Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun, na presença de seu pai, de quem ele veio, Tenen, o Pai dos Deuses: “Eu sou seu filho. Tua vontade me colocou sobre teu trono, enquanto tu me comandaste governar; tu me criaste como uma imagem de tua semelhança (F), enquanto tu me atribuíste aquilo que tu criaste. Tu fizeste com que eu fosse o único senhor, como tu foste, para estabelecer o Egito a seu estado normal. Eu fiz os deuses que vem a existir de teu corpo, em suas formas, seus corpos, e suas cores. Eu equipei para eles o Egito de acordo com seus desejos. Eu construí com [...] e templos.

“Eu fiz grande teu templo na montanha do Senhor da Luz. Eu o construí com cada trabalho excelente. Suas portas são [...] de bom ouro, os ornamentos de cada pedra nobre suntuosa; seus pátios como o horizonte de Rê, subindo ao amanhecer [...] as pessoas à tua aparência [...] júbilo como teu belo semblante. Eu fiz tuas imagens divinas, que descansam no centro do templo. Eu o equipei com sacerdotes e profetas, servos, campos e rebanhos, aumentando as oferendas divinas, inundando-os com provisões. Eu dobrei para ti as festas do que elas eram antes, para fazer com que teu santuário seja festivo novamente; [...] para teu *ka*. Em relação a tua gordura, ela alcançou os céus, para que aqueles que estão nos céus tenham recebido [...] que eu faço para ti. [...] com plantas verdes florescendo [...] a ti todos os dias. Meu coração apresenta [...] meu [...] em tua força, para saber: teus são os céus e a terra; [...] Tu dás-me um governo exaltado e grandes vitórias para meu braço, para que todas as terras sob minhas solas, e o Egito [...] (A); o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, grande governante do Egito e senhor de todas as terras estrangeiras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, de seu corpo, seu amado, Senhor das Coroas: Ramessés III, vida dada como Rê para sempre (E)”.

#### **Referências:**

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, p. 120-129, *plates* 105-106.

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. 119-129, *plates* 105-106.

## FICHA TEXTUAL 2

**Título:** Estela retórica sul do ano 12

**Localização:** Face sul do primeiro pilône de Medinet Habu, estela retórica do ano 12

**Descrição:** Inscrições contextuais Ramessés III fazendo oferenda à tríade tebana, acompanhado por Thoth e Inscrições da estela sul do ano 12

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); discurso de eternização (E).

### *Texto Principal*

Ano 12 sob a majestade de Hórus: Touro Poderoso, Grande da Realeza; Favorito das Duas Deusas: Rico em Jubileus como Tatenen; Hórus de Ouro; Rico em Anos como Atum, o soberano protegendo o Egito e amarrando os países estrangeiros; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés III. Ele diz: “Ouçam a mim, toda a terra, todos os cidadãos, tanto jovens quanto velhos da terra do Nilo! Eu sou o filho do valente, a semente do louvado, forte no braço e poderoso em força como Rei das Duas Terras. Eu sobrepujei as planícies e os países montanhosos que transgrediram minhas fronteiras (A), desde que eu fui estabelecido como rei sobre o trono de Atum. Nenhuma terra sobreviveu para se engrandecer contra mim enquanto estou estabelecido como um touro em frente a eles (A), chifres afiados. Eu causo a retirada dos asiáticos que pisaram no Egito, [...] fatigados de medo de mim (B). Eles lembram do meu nome apenas para se aterrorizarem em suas terras, tremendo e se contorcendo devido a meu grito de guerra (B). Eu sou uma parede forte, firme em suas proximidades, uma sombra poderosa para seus peitos (C). Eu sobrepujei os *tjekkru*, a terra dos *peleset*, os *danuna*, os *washosh* e os *shekelesh*. Eu aniquilei a respiração dos *meshwesh*, [...] os *sibati* [...] e devastei suas terras. Eu sou bom em planejar e efetivo [...], e eu faço com que eles fiquem humilhados (A).

“Eu levantei o semblante do Egito que havia sido abatido; em meu pai meu coração confiou [...] como senhor do [...]; pois eu sei que sua força é maior que todos os deuses, ele das altas Plumais Duplas, braço erguido, estendendo os dois braços, brilhando e iluminando o céu

diariamente, que viaja sem o limite de suas incursões serem conhecidas. Eu dependo de [...] implorando respiração ao Egito. [...] grande [...] os deuses. Em território sagrado eu fiz meu templo, [...] para o Senhor dos Deuses, e [...] o céu. Quando sobre ele, ele brilha [...] sobre ele. Seus raios ungem suas imagens e sua natureza é como o céu quando ele tem o disco solar, para que Âmon-Rê repouse alegremente nele. Suas portas são feitas de ouro, incrustadas com pedras preciosas, e suas portas-folhas duplas e suas imagens são de ouro fino, como as portas-folhas dos céus. Eu as preenchi e as completei através das minhas vitórias, que eu consegui em cada terra com meu valente braço. Seus tesouros possuem ouro e prata, com todos os tipos de linho; incenso, óleo vegetal e mel como as áreas da costa. Eu o equipei com todos os tipos de serviços para serem feitos diante do deus: os pais dos deuses e também sacerdotes performatizando suas obrigações; servos, campos, rebanhos sem limites; grãos em quantidade e abundância, em monte, alcançando os céus. Eu não deixei incompleto nenhum ato útil que estava em minha mente para meu pai Âmon que criou minha beleza, mas eu fiz essas coisas como atos de graça no Lugar da Súplica à Âmon, posto em outro lote de terra. Eu restaurei sua casa forjada em trabalho eterno, e eu dobrei [...] sobre a terra, quando eu escavei um lago, inundando pelas águas primitivas, verdejantes e plantadas com todos os tipos de árvores e todos os tipos de plantas, deslumbrando e encantando com sua aparência [...] antes dele, em [...]; a realeza com milhões de anos e jubileus, valor e vitória como ele desejar (E). Essas coisas que ele prometeu foram cumpridas e estão firmes no céu. [...] para sempre (E). Eu sou o filho que ele ama, que está sobre seu trono; [...] eu faço [...], Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, o amado de Âmon-Rê, Rei dos Deuses, e vidada dada como Rê.”

### Referências:

THE EPIGRAPHIC SURVEY. *Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932, p. 130-132, *plate* 107.

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. 129-132, *plate* 107.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 56-57.

### FICHA TEXTUAL 3

**Título:** Poema da segunda guerra líbia – ano 11

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face norte, *Poema da Guerra Líbia do ano 11*

**Descrição:** Inscrições contextuais de Ramessés III massacrando cativos estrangeiros ante a Âmon-Rê-Horakhty e Poema da Guerra Líbia do ano 11

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

#### *Texto Principal*

Ano 11, 2º peret, dia 8, sob a majestade de: Hórus: Touro Poderoso, Grande da Realeza; Favorito das Duas Deusas: Rico em Jubileus como Tatenen; Hórus de Ouro; Rico em Anos como Atum, o soberano protegendo o Egito e amarrando os países estrangeiros; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés III. Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Mut, a poderosa, Senhora de Asheru, e Khonsu em Tebas, o bom e gracioso; - que eles dêem milhões de jubileus e centenas de milhares de anos a seu filho (E), Senhor das Coroas: Ramessés III [...] a semente divina do valor (F), poderoso governante, vingando o Egito, sobrepujando seus oponentes, protegendo-o e afastando-o de tropas estrangeiras, braço forte, empunhando [...]; penetrando os corações dos asiáticos (A), [...] vitória; Senhor que alcança [...] o povo comum; que estabelece a terra uma vez por todas sem recaída. Um rei com quem se alegrar, Senhor da Realeza como seu pai Rê desde que começou a reinar; justo de rosto; o senhor, agradável em conselho, belo de cabeça quando ele aparece, vestindo a coroa *atef*; - Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, o governante que faz seu nome como a montanha de ferro aos limites da escuridão.



Não havia nenhum rebelde em terras distantes, primeiramente. Não tinham sido vistos desde que os reis foram, mas eles vieram juntos em súplica, trazendo seus tributos, fazendo e pagando homenagens a ele como a Seth (C). Seus corações e seus pés saíram de suas terras, seu lugar mudou, sem eles serem estabelecidos. Todos os seus membros correram do que estavam fazendo, como se houvesse uma vara atrás deles, para implorar por paz – o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

O soberano que deixa o Egito alegre, que sobrepuja o mal e a transgressão (A) no meio das Duas Terras; gracioso, para que o povo diga: “sustentador incansável, deixe a respiração florescer em sua boca todos os dias!”. Comandante bom de planos, inteligente mesmo quando criança, como os conselhos do deus-lua, e desde que a terra começou; o que ele fez vir acontecer é preenchido; e cada feito seu é efetivo, como as questões da boca do Senhor dos Deuses. Filho de Âmon, de seu corpo, que veio de seu corpo (F) e senta em seu trono, a quem ele ordenou derrubar os Arcos e esmagar cada terra (A); seu [...] é o valor e vitória, [...] bem sucedida sobre eles, eles estando espalhados. Seu renome está em todo o seu corpo, e o terror de sua presença contra todas as terras (B), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Governante Heroico, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

O governante valente, eles não podem escapar dele, estando firme como um touro diante deles (C), consciente de sua força. Ele olha para aqueles que se arrastam para o oculto, lançando-se contra eles [...] eles como uma parede, e moendo seus ossos, se espalham, prostrados sob seus cascos, [...] ele não se importa em ver multidões em massa, agressivas e ocultas, [...] seus membros [...] furioso em sua pessoa [...] cada terra estrangeira que transgrede suas fronteiras (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Os dissidentes [...] à frente para avançar contra a terra do Nilo, tropeçando, encurralados, presos e esmagados. A explosão de fogo de Sekhmet queimou como uma tocha contra seus corpos. Seus ossos foram cozinhados e queimaram dentro de seus membros, para que eles pisem o solo como alguém que anda mancando. Suas falas são tiradas deles para todo o sempre, derrubados de uma só vez (A). Presos estão seus notáveis que estavam liderando-os,

amarrados como pássaros diante do Falcão. Cada fugitivo foi escondido com os arbustos, apenas sentados com as cabeças nos joelhos, ou estendidos em saudação. Eles deliberaram para tramar uma rebelião uma vez mais, para terminar suas vidas nas fronteiras do Egito. Eles reuniram os países montanhosos e as planícies de seus distritos. Eles colocaram a morte sobre si; indo contra a terra do Nilo, vindo com seus próprios pés para o matadouro, que estava com calor e odores, com uma forte chama. O coração de Sua Majestade enraiveceu-se como Baal no céu (C) e todo o seu corpo foi cingido com valor e vitória. Um bom esquema o permitiu capturar multidões. Seu braço direito e sua extensão esquerda de si, ele vai à frente como uma flecha contra eles para matá-los, enquanto sua espada é grande e firme como seu pai Montu (A). Keper veio implorar por paz na maneira de quem está preso; ele colocou suas armas no chão, junto com seu exército, e ele soltou um grito para os céus, implorando pelo seu filho (D). Parados estavam seus pés e suas mãos, em pé onde estava. O deus é aquele que conhecia seus pensamentos mais íntimos; Sua Majestade desceu sobre eles como uma montanha de granito (C), eles foram moídos, pulverizados, achatados por tocar o chão. Seu sangue, de onde eles estavam, era como a água. Seus corpos estavam esmagados onde eles haviam caminhado (A). Keper foi preso e conduzido; morto foi seu exército cujos corações confiaram nele para salvá-los; ele foi morto com os braços presos, amarrado como um pássaro, prostrado no chão da carruagem, sob o piso de sua Majestade (A). Ele (o rei) foi como Montu (C), e fortes foram seus pés sobre a cabeça de Keper. Seus líderes foram mortos diante dele, presos em suas mãos. Alegres foram seus conselhos, em seu palácio seus planos foram preenchidos em sua presença. Seu coração estava satisfeito; ele era como um leão faminto, rugindo, rasgando a caça selvagem com seus dentes (C), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Quanto ao Egito, seus corações se alegram ao verem suas vitórias, eles torcem de acordo com cada lado dele. Eles dizem: “Tu sejas louvado, em paz! [...] teus inimigos são sobrepujados sob teus cavalos (A), e aqueles que vêm, eles são [...] para nós, atos de valor em nossas mentes, depois [...], estendendo [...] “Eu devo resgatar toda minha família [...]. Nenhum deles sobreviveu na cidade, [...] voando [...] findado são seus tempos de vida sob suas sandálias, ó Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III!

[...] em gotas. Suas estradas [...] sua ida [...] aniquilado em seu solo [...] os deuses, estando atrás deles, banindo seus [...] braço para [...] sua [...] com vitória, para prendê-los para Sua Majestade, como pássaros. Seus braços massacrados entre eles, [...] seus cavalos avançam, pisando neles, para que eles estejam esvaziados e acabados enquanto sacrifício (A), [...] sendo deixados de lado. Os deuses e deusas estão em festa, ao verem o abate deles. Todos que fogem de debaixo de seus braços estão prostrados e esticados, [...] com dificuldades em respirar por suas narinas, estando ocultos. Eles fazem uma aproximação humilde de seus covis [...] seus corpos, sem saber como se avaliar e se medir na miséria [...] suas famílias espalhadas pelas colinas, espalhadas como palha. Então, eles são trazidos em cativeiro, como mulheres capturadas. É a explosão de fogo da fama do rei vitorioso que os prostrou e os sobrepujou para a terra do Nilo (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, o touro poderoso, chifres afiados (C), que massacrrou a Líbia (Temehu) e Meshwesh com seu braço valente (A), Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

### **Referências:**

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. 88-94, *plates* 85-86.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 52-55.

## FICHA TEXTUAL 4

**Título:** Estela retórica norte do ano 12

**Localização:** Externa do primeiro pilone do templo, face norte, estela do ano 12

**Descrição:** Inscrições contextuais de Ramessés III fazendo oferenda à tríade tebana, acompanhado por Atum e Inscrições da estela norte do ano 12

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

### *Texto Principal:*

Ano 12 sob a majestade de Hórus: Touro Poderoso, Grande da Realeza; Favorito das Duas Deusas: Rico em Jubileus como Tatenen; Hórus de Ouro; Rico em Anos como Atum, o soberano protegendo o Egito e amarrando os países estrangeiros; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras: Usimare-Meriamun; Filho de Rê, Senhor das Coroas: Ramessés III. Ele diz para os oficiais e para os líderes da infantaria e das tropas de carruagem, aqueles que vivem na terra<sup>15</sup> que estão nesta terra<sup>16</sup>: Eu fui rei durante a juventude, como aquele que o deus fez (F), enquanto eu sentava em paz sobre meu trono. Quanto a mim, ele me escolheu e me descobriu entre miríades, e ele me designou para ser Senhor das Duas Terras, com seus próprios dedos. Eu não oprimi ninguém, eu não tomei meu cargo superior através de roubo, mas a coroa foi colocada sobre minha cabeça livremente; realeza no Egito foi prometida para mim sobre o trono de Rê, os deuses e deusas estando em júbilo. Eu recebi os equipamentos de Hórus e Seth e das Duas Deusas. Minhas mãos seguraram o flagelo, o gancho<sup>17</sup> e o cetro-*ames*. Todos que transgridem minhas fronteiras são mortos pelas minhas mãos, e todos os meus inimigos são prisioneiros do meu palácio (A). Meu augusto e divino pai, o Senhor dos Deuses, Âmon, o Touro de sua Mãe (Kamutef), é um escudo para mim. Eu fortaleci o Egito, eu o protegi com minha [...]; Rei do Alto e Baixo Egito sobre o trono [...], implorando a respiração da [...] realeza. Eu sou um Senhor misericordioso de coração, [...]. Deixe a respiração florescer em minha boca diariamente. Não apenas eu permiti misericórdia a

---

<sup>15</sup> Do inglês *earth*.

<sup>16</sup> Do inglês *land*.

<sup>17</sup> Do original em inglês *crook*, fazendo referência ao centro-*heqa*, uma das insígnias reais egípcias, derivada do bastão pastoral em formato de gancho.

qualquer um que tenha cometido crimes. Em vez disso, eu ficava instantaneamente colérico, e então todos [...], quando eu ficava forte novamente para a terra do Nilo; eu sei que o povo reza com suas vozes, como se [...] diante de mim. Eu não desencorajei os mais velhos que fazem o que é correto em minha presença diariamente, como um só homem, pois eu sei que as fronteiras do deus estão em suas vistas. Eu apresentei toda minha [...] que foram realizações efetivas para o Conclave dos Deuses. As terras do sul e suas [...] todos os inimigos em cidades e províncias, caídos diante da explosão de fogo de Sekhmet, que haviam sido guiados contra suas pessoas. Então, prestem louvor diante de mim, como para Rê, [...]; prestem homenagem, todos vocês, pois eu sou eficiente. Eu estou firmemente estável e estabelecido como Rei das Duas Terras e o circuito do disco solar renova minha majestade. Redobrem aclamações diárias as *uraei* gêmeas, serpente e deusa, a coroa branca e vermelha que estão sobre minha cabeça. Requeiram realeza para mim com suas bocas, unidas, pois essas orações têm sido ouvidas desde os tempos dos deuses. [...] que está diante de mim, [...] governante da Terra Silenciosa. Ele me designou para ser o Senhor das Duas Terras, em registro a minha eficiência e bondade. Ele me [...], e me criou como guia para as pessoas comuns, aparecendo com a coroa azul; e a coroa branca e a coroa vermelha sobre minha cabeça; e a coroa *atef* e plumas duplas e chifres, carregando ‘Grande-de-Magia’, [...] para fortalecer o Egito, derrubando os Nove Arcos para ele, ele se curvando perante mim e pagando homenagens voluntariamente, [...] – mesmo o Rei do Alto e Baixo Egito, Governante dos Nove Arcos, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, seu amado, e Senhor das Coroas, Ramessés III, amado das divindades, vida dada como Rê para sempre (E).

### Referências:

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. 133-136, *plate* 108.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 58-60.

## FICHA TEXTUAL 5

**Título:** Registro da guerra líbia do ano 11

**Localização:** Primeiro pátio, verso do primeiro pilone

**Descrição:** Traduções da narrativa da guerra contra os líbios do ano 11: introdução e texto principal.

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F); discurso de Memória (G).

*Prólogo textual da Segunda Guerra Líbia – registro superior à direita:*

Hórus: o Touro Forte, força terrível, braço poderoso, senhor do terror nas planícies e países montanhosos (B), desolando o *Temeh* e o *Meshwesh*, que são transformados em pilhas, esmagados, e destruídos diante de seus cavalos (A); Rei Do Alto e Baixo Egito: Usimare-Meriamun, vida dada. Vida longa ao bom deus (F), filho de Âmon, um herói valente como Montu (C), residindo em Tebas, o grande governante cujo nome se vangloria, belo na carruagem, valente na linha de batalha, confiante dentre a multidão, agressivo quando adentra entre eles, como alguém totalmente confiante; Poderoso, que subjuga seus inimigos, investindo e prendendo quem quer que o tenha molestado, feroz contra quem quer que tenha violado suas fronteiras (A); grande em poder na terra dos *meshwesh*, grande em terror (B), Senhor do renome, desolando o nome das terras dos asiáticos, lançando suas explosões de chamas contra seus corpos como Sekhmet quando fica furiosa (A) (C), para estender as fronteiras da terra do Nilo pelas vitórias poderosas de seu braço forte; desdenhando um milhão e desprezando dois milhões; coração firme, investindo contra miríades; jovem touro, forte na batalha como Seth quando se enfurece (C); Valente guerreiro que alcança com seus braços, inteligente como Shu (C), filho de Rê; poderoso em vitória nas planícies e países montanhosos, colocando medo nos corações dos *Meshwesh* (B), seu povo e herdeiros não mais sobre a terra; suas narinas estão aniquiladas eternamente. Quanto aos países estrangeiros do oeste, suas almas voaram para longe; eles pronunciam seu nome apenas como fonte de terror (B), ó Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.

Rei Vitorioso que conhece sua força, governante que estica seus braços, subjugando os Nove Arcos que capturam os *meshwesh*, tornando-os pilhas, seu chefe amarrado em frente de seus cavalos, com seu filho, sua esposa e sua família mortos, suas crianças e suas propriedades sobre as costas (A). Que retorna quando triunfou, trazendo as insígnias de valor como um touro de chifres afiados, quando seu ataque violento foi bem sucedido; como o que seu pai Âmon lhe deu, a terra sendo destruída sob suas sandálias (A), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

O governante que dá a respiração ao Egito, enquanto eles habitam nas sombras de seus dois braços fortes; belo quando aparecendo sobre o trono de Atum, visto como Rê, no começo da manhã. Poderoso em força, uma muralha para sua terra (C); o povo está em júbilo e radiante através de suas vitórias. Agora, quanto a esse bom deus, augusto e divino jovem que veio de Rê (F), belo quando criança como o Filho de Ísis, leão valente, braço forte como seu pai Montu (C), com a Coroa Branca, a Coroa Vermelha e a coroa *atef* sobre sua cabeça, essa deusa tomando seu lugar entre suas sobranceiras; e firme de braço no saque do arco, ele olha para multidões diante dele como gotículas, aquele que investe contra multidões, subjugando quem quer que tenha o molestado, deixando-os prostrados com sua mão direita e esquerda. Aquele que sobrepuja os líbios (*Temehu*) e devasta os *meshwesh*, fazendo-os parar de pisar nas fronteiras do Egito (A), Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Único Senhor, que define suas fronteiras como ele deseja; que coloca medo e receio nos corações dos asiáticos (B); Leão que prende e despoja todos que o atacam (C), que captura as terras dos Nove Arcos, fazendo-os prostrados (A); Vento de tempestade rugindo em sua violência (C), em perseguição aqueles que o atacaram; quando eles são vistos, seu grito de guerra é como o de Baal no céu (C). É seu pai augusto Âmon-Rê que designa as terras dos Nove Arcos a ele como presentes. Rei do Alto e Baixo Egito, grande com a espada, senhor do renome, devastando o nome dos *meshwesh* eternamente e para sempre (A) (E), Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada como Rê para sempre (E).

*Segunda Guerra Líbia: Grande Inscrição do Ano 11 (com textos complementares do Templo de Ramessés III em Karnak) – registro superior à esquerda:*

Ano 11, 4º Shomu, Dia 10 do Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III. O começo da vitória da terra do Nilo que o Rei Vitorioso registrou, ele que recebera o trono de júbilo, que exerce a realeza de Rê, que faz o Egito grande, que subjuga os Nove Arcos (A). Terror está definido em cada terra pelo Único Senhor que criou céus e terras (B), Rei desde que a terra veio a ser, - Âmon-Rê, Rei dos Deuses, Touro Forte, o chifre afiado. Agora, a mente desse deus criou a terra novamente, para afirmar as fronteiras da terra do Nilo através de poderosas vitórias. Ele escolheu um Senhor, aquele que ele criara, semente que veio de seu corpo, uma juventude divina (F), um nobre jovem, poderoso em força e forte de braço, conselheiro enérgico, coração firme, de planos agudos, ciente sobre a vida como Thoth, inteligente como Shu, Filho de Rê, Usimare-Meriamun, o ovo que veio de Rê, Ramessés III.

O jovem Senhor, herói a quem vitória foi prometida desde o útero, [...] força, grande e exaltado como Montu (C) – nele, foi posto para pisotear nas terras, para derrubá-las e subjugá-las para terra do Nilo (A). Montu e Seth estão com ele em cada batalha; Anath e Astarte são escudos para ele e Âmon determina seu enunciado. Ele não se vira de costas, portando a espada do Egito sobre os asiáticos; nenhuma terra sobrevive para se engrandecer contra o Egito; para aniquilá-los, o deus fez com que eles fossem arrastados (F). Um forte e valente leão é quem ele é (C), Único Senhor, pois sua garra é mantida pronta como uma armadilha. Eles se movem e eles vêm, tremendo seus corpos para serem derrubados sob seus braços como ratos, o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Quanto ao chefe dos *meshwesh*, previamente, antes dele ter sido visto, estava vindo, movendo-se como um, sua terra com ele, tendo caído sobre os líbios (*Tehenu*), eles estando reduzidos a cinzas. Arruinados e acabados estavam seus assentamentos e não existentes eram suas sementes. É a boa decisão desse deus, matar todos que violam o Egito sempre (A) (F).



“Ai!”, diz ele pois ele está amarrado indo direto para o fogo! “Nós vamos nos estabelecer no Egito” (D), eles teriam dito em uníssono, e eles continuaram penetrando as fronteiras da terra do Nilo. Morte cercou seus caminhos. Atingidas foram suas malignas intenções dentro deles, e suas ameaças foram empurradas de volta pelo [...] bom deus (F). Eles olharam para o céu, para o disco solar, gesticulando com suas mãos perante ele. Atrás deles (no passado) eles conseguiram muitas coisas, mas apenas um momento está diante deles. Então eles se aproximaram do momento maligno – eles encontraram Sua Majestade como o falcão divino (C), furioso quando ele vê pardais e pequenos pássaros quando não há descanso diante dele. Âmon-Rê é sua proteção, e suas mãos estão com ele para afastar suas faces, para destruí-los, o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Sua Majestade parte em valor, seu braço poderoso e seu coração confiante como seu pai, o Senhor dos Deuses. Ele era como um touro vitorioso (C) [...] amarrando rebanhos de caça selvagem. Seus soldados e suas carruagens têm vitória e os bravos que ele treinou para lutar o fizeram com valentia, enquanto ele era uma muralha forte (C), firme em seu tempo (ou: na proximidade de seu exército) [...] sacando o arco, - Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun.

Sua Majestade estava escondida e oculta, pronta para tomar cativos. Sua voz rugiu e gritou como um grifo, [...] contra o inimigo. Ele não pode ser contido. Sua flecha acerta o alvo [...] seu nariz. Suas garras [...] sua própria [...] é diante dele contra seu inimigo, violento e poderoso como um chacal (C), correndo e a passos largos, indo adiante como [...] cavalos, lanças, flechas [...] mortos em seus lugares (A). Sua força de vontade está acabada e suas almas aniquiladas sobre a terra. Suas bocas deixaram de se vangloriar, na própria memória da terra do Nilo, eles sendo prostrados [...], suas almas sendo [...] (A) (G). Seus braços estavam contra ele como uma rede, e sua mão estava sobre suas cabeças. Ele esmaga e abainha em suas narinas e seus corpos (A). Meshesher, filho de Keper, seu chefe, se juntou [...] espalhado no chão. A mão [...] de Sua Majestade estava contra eles, derrubado abaixo dos pés de Sua Majestade; seus filhos, sua família e seu exército, todos eles vieram em luto. Seus olhos deixaram até mesmo de contemplar a superfície do disco solar. Seus guerreiros corredores foram levados [...], suas esposas e suas crianças [...] por seus braços e suas cabeças, como

prisioneiros, com sua propriedade e suas crianças sobre suas costas, seu rebanho e seus cavalos trazidos ao Egito, e tomados [...] como o tempo do deus. Eles trouxeram seus [...]. Eles foram ensinados uma lição para um milhão de gerações. Eles foram derrotados em suas faces, suas terras/corações foram tomados; seu vangloriar-se foi cortado, eles não podem prosperar (A). Âmon-Rê posto diante do forte de braço [...], rei do Alto e Baixo Egito, touro poderoso (C), dependendo de seus chifres, capaz de gritar a quem quer que o ataque, com seus chifres, o Rei das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Aquele que expulsa por sua força e massacra com sua lâmina (A), que [...]. As pupilas oculares deles dilataram, incapacitando-os de ver. As estradas estavam bloqueadas e parava diante deles, e a terra era um vento de tempestade atrás deles, tomando seu povo. Suas armas caíram de suas mãos e seus corações não conheciam firmeza. [...] extraviados, eles tremiam e suavam. A serpente-*uraeus* [...] contra eles, ela que está na cabeça do Sol do Nilo. A grande explosão de fogo de Sekhmet tomou conta de seus corações, para que seus ossos queimem de dentro de seus corpos (A). A estrela cadente foi terrível em perseguí-los, enquanto a terra estava livre e se alegrando em ver seu valor, - o Senhor das Duas Terras Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Todos que escaparam de suas mãos foram para seus assentamentos, como se o homem do Delta estivesse atrás deles. Ele era uma forte tocha, lançando fogo do céu para procurar suas almas e para erradicar suas raízes, que ainda estavam na terra (A) (C). Os feitiços mágicos de Thoth desviaram suas faces; e de pernas para o ar eles foram derrubados em seus lugares. Suas mãos garras nos tóraxes de quem quer que transgrida sua fronteira. Suas gargantas e suas narinas estão bloqueadas e destruídas, e [...]. Ele não vai embora quando está com raiva, dos dentes às garras sobre a cabeça de Meshwesh (A) (C), o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Infortúnio aos meshwesh e à terra da Líbia (Temehu) – aquele que prende suas cabeças era Rei sobre o Egito e todas as terras (A)! Eles se curvaram a ele como se o fizesse perante Seth (C), suas faces viradas para baixo, para que eles fossem achatados. Os meshwesh e os líbios

(*Temehu*) estavam miseráveis e lânguidos. Eles se levantaram e fugiram para os confins da terra. Seus olhos estavam sobre as estradas, olhando para trás deles, eles tentando fugir, escapando em total confusão, recuando. A lâmina estava para eles, na visão [...]. Os deuses [...] dentro da terra do Nilo. Tomadas foram suas chamas e obliterados foram seus nomes sobre a terra (A); seus pés estavam leves sobre o chão, eles não podiam se manter firmes. O grande Senhor do Egito estava sobre eles, potente. Veja, [...] pisoteando neste exato momento (A) – o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Eles dizem – aqueles que o viram – aos membros de seu clã, “um Montu na forma de um homem, é ele que nos persegue, caindo sobre nós [...] seu [...] mesmo no cansaço, ele estando atrás de nós como Seth vendo a Serpente Maligna. Ele vê miríades como meros gafanhotos. Veja, foi ruim para nós, à altura dos céus, como uma caça no deserto, quando eles passam a toca do leão. [...] roendo e [...] neles, nós sendo como palha, espalhados como o vento atrás de nós. Nossas armas foram trazidas para nada, espalhadas de nossas mãos (C) (D)”. Suas almas foram despedaçadas, seus corações acabados (A); o [...] grande [...] entre os Arcos. “Nós fomos pegos, eles nos atraiu como se estivéssemos em uma rede. Os deuses garantiram-nos grande sucesso, apenas para nos oferecer, e para nos matar, para a terra do Nilo. Nós fizemos um pacto com [...] ele nos destrói (A). Vitorioso desde o tempo do deus é o Egito, eternamente (E). Seu poder é o que permeia seus corpos; seu Senhor é aquele no céu, e sua forma (do rei) é como a dele (Rê) (C) (D). Nós vemos [...], - o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Ele é visto como os raios do disco solar, seu esplendor e seu renome são como Montu (C). Tudo o mais, nós somos presos tremendo devido a ele (B). [...]. bem sucedido em batalha. Ele cria o momento de cansaço, balançando para esquerda e para direita, sem falha – nós somos apenas como matagais, grossos ao vento. Ele que ataca [...] ele estando atrás de nós, massacrando como um falcão divino (A) (C). Como se colhesse grãos, nós somos transformados em feixes; e como estrelas cadentes, ele manda flecha atrás de flecha [...] cercando-nos, para que nós ficássemos presos em sua presença. Nosso caminho para nossa não-existência, mas luz está sem seu lugar. O deus nos prendeu para si como presas (F) (D),

como uma caça do deserto pega em um matagal, ele sendo aterrorizante [...] (mesmo quando) gracioso, - enfurecendo-se frente a miríades em seu coração. Nós oferecemos homenagem diante dele, com nossas mãos em nossas cabeças, - mas ele não se desviou, ele desconsiderou nossa adoração por ele. Cansados e [...], ele prolonga. Qualquer um que permanece na escuridão é trazido para fora e nós somos derrotados diante de nós mesmos. Nossos corações estão aniquilados, como [...], e rodopiando como arbustos (A) (D). Nós havíamos escutado desde tempos atrás, de nossos antepassados: “Ela que quebra suas costas”, eles dizem sobre a terra do Nilo. Nós imploramos para nós mesmos a forte, pelo seu próprio desejo; - nossos pés nos conduzem para longe do fogo, por vontade própria. Os *libu* trouxeram nossa confusão, assim como sua própria pois nós acatamos seus conselhos; então nosso calor foi retirado e nós estamos sobre a estrada da transgressão, como eles. Fora-nos ensinada uma lição, eternamente e para sempre (E). Isso sucedeu mal com eles, no momento em que eles viram as fronteiras do Egito, - pois para tal pessoa vai simplesmente colocar-se no cemitério território sagrado. Para um Montu, valente de braços, é ele que está lá, poderoso de [...] em batalha – não o ataque! (C) (D) – o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

A terra dos *Meshwesh* foi devastada de uma única vez; os *libu* e os *soped* foram destruídos e suas sementes não mais existem. Suas mães e concubinas foram penduradas/enforcadas em suas mentes para que suas crianças não venham a ser antes (A) [...] através do terror, e medo, e luto, saudando com seus corações, através do poder de Sua Majestade (B). Seu calor consome seus corpos como o fogo de um forno, seus membros distorcidos [...] através do medo do renome do Touro Forte (A) (B) (C), investindo à frente e exibindo o *uraeus* – o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Ó rei vitorioso, - o medo de ti prende-os, eles ficando intimidados, miseráveis e desgarrados (B). Todos eles fazem um acordo, trazendo seus tributos em suas próprias costas [...] eles vem com louvor para exaltá-lo, o bom deus (F), Senhor das Duas Terras, que define suas fronteiras como ele deseja, nas planícies e nos países montanhosos, - o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Agora, quanto ao Hórus, Rico em Anos, - ele era o ovo que veio de Rê, de seu próprio corpo. Ele decretou que ele fosse o Único Senhor, estabelecido em seu trono, com a terra da Síria (Dhahy) e a terra da Núbia sob suas sandálias (A). Seu forte braço fortaleceu o Egito, ele o estabeleceu em suas proximidades, mas ele tomou a respiração dos países estrangeiros, para que eles não pudessem florescer. Sua Majestade é como Baal sobre o topo das montanhas, como um soberano poderoso na realeza como Atum (C). Feliz é o coração do Egito, tendo vitória, pois Âmon-Rê o vingou, seu filho aparecendo como rei sobre o trono de Atum, com tudo que o disco solar envolve encerrado em suas mãos, - o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III.

Ele (o Rei) diz aos príncipes, os oficiais chefes (grandes notáveis), os líderes da infantaria e das carruagens: “Prestem atenção a mim e a meus pronunciamentos. Os escutem, pois eu falo com vocês e faço vocês perceberem que eu sou o verdadeiro Filho de Rê e vim de seu corpo (F). Eu sento sobre seu trono em júbilo, desde que ele me estabeleceu como rei e como o Senhor desta terra. Meus conselhos são bons e meus planos se realizam. Eu fortaleço o Egito, eu o protejo, eu o faço com que ele habite feliz em meu tempo; eu derrubei para ele cada terra que infringiu suas fronteiras (A). Eu sou poderoso nas inundações do Nilo trazendo provisões, e meu reino é inundado com boas coisas. Eu sou um soberano efetivo e confiável, e gracioso, que dá a respiração às narinas de todos. Eu derrubei os *meshwesh* e a terra da Líbia (*Temehu*) pelas vitórias do meu braço forte, e eu os deixei prostrados – vejam, ali eles estão diante de vocês! Não estou me gabando nisso – é a força de Âmon que os expulsou! (A) – Que ele possa garantir milhões de jubileus a seu filho (E), Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, vida dada para sempre”.

#### **Referências:**

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. 71-87, *plates* 79-83.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 46-52.

## FICHA TEXTUAL 6

**Título:** A Grande Inscrição do Ano 8

**Localização:** Primeiro pátio, segundo pilone, à direita.

**Descrição:** Tradução da Grande Inscrição do Ano 8, relativa à campanha contra os Povos do Mar.

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina/atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto principal:*

Ano 8 sob a majestade de: Hórus-Falcão: Touro Forte, leão poderoso, forte de braço, senhor da espada, que pilha os asiáticos; Favorito das Duas Deusas: Rico em força como seu pai Montu, destruindo os Nove Arcos, expulsos de suas terras; Hórus de Ouro: divino na sua emergência de seu ventre (F), excelente e preciosa prole/ovo de Horakhty, soberano, efetivo herdeiro de seus deuses, que criam suas imagens sobre a terra, que dobra suas oblações; Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Rei, senhor heroico, com braços estendidos; que toma a respiração dos países estrangeiros por sua explosão de fogo vinda de seu corpo (A). Grande em esplendor, aquele que se enfurece quando ele vê a batalha, como Sekhmet colérica no momento de sua fúria (C). Jovem guerreiro, valente com a carruagem e capturando a pé, corredor veloz como estrelas cadentes no céu, - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Aquele que investe no meio da batalha, como alguém confiante, que olha para milhões deles como meras gotículas. Poderoso é o terror dele (B), como fogo contra os confins da terra, fazendo com que os asiáticos recuem, lutando no campo de batalha. Os rebeldes que nunca

conheceram o Egito, eles ouvem sobre sua força, vindo com louvor e tremendo em seus membros ao mero pensamento dele, saudando com seus corações através do pavor dele (B). Eles falam de seu surgimento; e eles falam para seu povo, “sua forma e seu corpo são exatamente iguais ao de Baal! (C)”. Poderoso entre a multidão e inigualável, ele derruba milhões, sozinho, ele mesmo. Todas as terras são desprezadas e insignificantes diante dele (A). “Ele aparece exatamente como o Sol! (C)”, eles dizem. Seus mensageiros e seus enviados que o contemplam no Egito; eles se curvaram e foram intimidados diante dele. Eles dizem diariamente: “Montu é sua real natureza (C), é ele quem está no Egito! Não levantem suas cabeças, pois seu braço é poderoso! Deixe-nos todos irem e deixem-nos oferecer, juntos, louvor! Deixe-nos implorar paz a ele e pedir por respiração para nós, pois está em suas mãos (D), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III”.

Belo quando aparecendo como rei, como o Filho de Ísis, Campeão e Filho Mais Velho de Atum (C), Único Senhor, bronzeado vestindo a Coroa Branca e vestindo a Dupla Coroa, de rosto justo, vestindo as Plumas Gêmeas como Tatenen. Sua beleza e atratividade são como a majestade de Rê, quando ele aparece ao amanhecer – belo quando sentado no alto trono como Atum, quando ele assumiu a regalia de Hórus e Seth. As Duas Senhoras – Ela do Sul e Ela do Norte – tomam seus lugares sobre sua cabeça, e suas mãos seguram o gancho e carregam o flagelo. Guerreiro que conhece a força, como Filho de Nut, cujo renome está nos corações dos Nove Arcos; poderoso são as riquezas e provisões em seu reino, como seu pai o Justo de Face, a poderosa inundação primordial. Bem-amado como Rei, como Shu filho de Rê; quando ele aparece pessoas regozijam-se com ele como ao disco solar; - bravo e valente no governo de todas as terras, e também o Egito. Sua mente é perspicaz como Thoth (C); aquele que fala e age para que coisas aconteçam, como Ptah (C); perito e experiente em leis, não há ninguém como ele; como Rê, quando ele começou a terra com realeza; - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Governante monumental, abundante em monumentos, poderoso em maravilhas, fazendo festivos os templos com sustento e provisões; - verdadeiramente o Filho de Rê, que veio de seu corpo; o pai dos deuses o gerou (F), quem ele decretou enquanto jovem para ser Rei das Duas Terras, e para ser governante de tudo que o disco solar circunda; grande escudo, que



protege o Egito em seu tempo, para que ele possa sentar na sombra de seus poderosos braços, fazendo com que as terras falem, então: “Seu poder é uma espada (C), [...] e vitorioso, sobre eles, ó Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III”.

O próprio rei diz: “Ouçam-me, ó toda a terra, unida como uma! Cortesãos, príncipes e copeiros do palácio; todos os cidadãos da terra do Nilo, o corpo-robusto e toda jovialidade que está nesta terra! Prestem atenção a meus pronunciamentos, para que vocês possam conhecer meus planos para sustentar vocês, e para que vocês possam perceber a força do meu augusto pai, Âmon, Kamephis, que criou minha beleza. Sua grande e poderosa espada é minha, como fonte de força, para deixar prostradas todas as terras sob minhas sandálias. Ele designou vitória a mim, sua mão estando comigo, para que todos que infringiram minhas fronteiras sejam mortos em minhas mãos (A). Ele me escolheu e me encontrou dentre miríades, para que eu fosse estabelecido em seu trono com paz. Egito era um fugitivo, possuindo nenhum pastor, e eles sofreram miséria devido aos Nove Arcos. Mas eu cerquei o Egito e o reestabeleci pelo meu braço valente. Eu apareci como Rê como rei no Egito, para que eu possa protegê-lo, subjugando os Nove Arcos para ele (A) (C). “Quanto aos países estrangeiros, eles fizeram uma conspiração em suas ilhas. Afastadas e espalhadas em batalha eram as terras de uma só vez. Nenhuma terra poderia levantar-se contra seus braços, a começar por Hatti; - Qode, Carquemis, Arzawa e Alashiya, abatidas todas de uma só vez em um lugar (A). Um acampamento foi levantado em um lugar, dentro de Amurru; eles devastaram suas pessoas e suas terras eram como o que nunca havia existido. Eles vieram, - (mas) o fogo já estava sobre eles, - em direção à terra do Nilo. Sua aliança era: os *peleset, tjekru, shekelesh, danuna, washosh*, terras unidas. Eles estenderam suas mãos para as terras do circuito exterior da terra, seus corações acreditando e confiantes: “nossos planos darão certo!”. Agora, a mente desse deus, o Senhor dos Deuses, estava preparada e pronta para prendê-los como pássaros. Ele proveu minha força e meus planos aconteceram, enquanto meu [...] saiu, fluindo como uma maravilha. Eu organizei minha fronteira em Djahy, preparado diante deles chefes, comandantes de guarnições e guerreiros-*maryannu*<sup>18</sup>. Eu fiz com que as bocas do Nilo estivessem preparadas, como uma forte muralha com navios de guerra, grandes navios e barcos, todos preparados; e eles foram tripulados completamente, de popa a popa,

<sup>18</sup> Um grupo social de prestígio, soldados de elite montados em carruagens.

com guerreiros valentes carregando suas armas. A soldadesca de todos os homens escolhidos da terra do Nilo, eles eram como leões rugindo sobre cristas de montanhas; as carruagens foram feitas de corredores, de homens treinados, de bons e capazes oficiais de carruagem. Seus cavalos eram incansáveis em todas as partes de seus corpos, prontos para pisotear os países estrangeiros sob seus cascos. Eu era Montu, valente e inabalável (C) na sua vanguarda para que eles possam contemplar os cativos de meus braços – o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Eu sou aquele que age livremente, conhecendo sua força, um herói que resgata seu exército no dia da batalha. Aqueles que alcançaram minhas fronteiras suas sementes não mais existem, e seus corações e almas estão acabados eternamente e para sempre (A) (E). Aqueles que vieram juntos pelo mar, a chama completa estava diante deles, nas bocas do Nilo, enquanto uma paliçada de lanças os cercaram na costa – eles foram arrastados, emborcados e prostrados na praia, mortos e transformados em ilhas, cabeças sobre calcanhares; seus navios e propriedades estavam caídos dentro da água. Eu fiz as terras desistirem de mencionar a terra do Nilo; eles pronunciam meu nome em suas terras, então eles são queimados (A). Desde que eu sentei sobre o trono de Horakhty e Grande-de-Magia tem sido firme em minha cabeça como Rê, eu não permiti os países estrangeiros olharem às fronteiras do Egito, para se gabarem para os Nove Arcos. Eu tomei suas terras, suas fronteiras sendo adicionadas às minhas (A). Seus chefes e seus clãs são meus em louvor, pois eu sou o guardião dos caminhos dos planos do Senhor de Tudo, meu augusto e divino pai, o Senhor dos Deuses. Animem-se, ó Egito, às alturas dos céus, pois eu sou Governante das Duas Terras sobre o assento de Atum. Os deuses me designaram como rei sobre o Egito, para fortalecê-lo e subjugar para ele as planícies e os países montanhosos (A). Eles (os deuses) decretaram para mim a realeza, enquanto eu era um jovem; meus tempos estão inundados com sustento e provisão. Devido a meus benefícios a deuses e deusas, com coração disposto, me foi dada a espada da vitória. Eu disperso seus infortúnios que estão em seus corações e eu te permito habitar com confiança, sem recidiva. Eu sobrepujei os asiáticos, [...] em suas terras; eles tombam doentes quando relembram do meu nome diariamente (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Eu protegi o Egito, eu o protegi com meu braço valente, desde que comecei a reinar como Rei do Alto e Baixo Egito, no lugar de Atum; [... eu voltei...] dos despojos de minhas mãos, do que o medo de mim obteve dos Nove Arcos (B). Nenhuma terra pode manter-se firme, ao escutar meu nome; eles abandonaram seus assentamentos, desertaram de seus lugares, espalharam-se [...] em frente deles. Eu sou um touro (C), que investe, dependendo de seus chifres. Minha mão coincide com minha mente de acordo com minha força, enquanto meu coração me diz: “Aja [...]” eu preencho meu ofício como Rê e como Seth em fúria na proa da Barca Noturna (C). Eu trago alegria a vocês, e lamentações em países estrangeiros, e tremedeira em todas as terras [...] que eu fiz. Meu coração confia em meu deus, o Senhor dos Deuses, Âmon-Rê, o valente, Senhor da Espada, pois eu sei que sua força é maior do que a de quaisquer outros deuses; a expectativa de vida de alguém, seu destino e anos são dele e estão em suas mãos [...] valente. Não houve momento com você que não trouxe pilhagem, através dos planos e conselhos que estão em minha mente, para desenvolver novamente a terra do Nilo que estava devastada. As terras estrangeiras [...] minha espada que trouxe ruína às cidades, devastadas de uma única vez (A), suas árvores e seu povo tendo se tornado cinzas. Eles se aconselham com eles mesmos, dizendo: “Onde podemos ir?”. Seus chefes vêm em humildemente, com seus tributos e suas crianças em suas costas para a terra do Nilo. Eu sou bravo e valente e meus planos acontecem sem falhas no que quer que eu faça. Meu caráter é admirável, eu sustento com firmeza esse deus, o Pai dos Deuses [...] meu pai. Eu não me esqueço de seu templo e meu coração está ansioso para dobrar as provisões das festas além do que existia previamente. Meu coração carrega *Maat* diariamente, minha abominação é a falsidade; [...] que os deuses fazem, que estão satisfeitos por isso. Suas mãos são um escudo para mim, para meu tórax, para afastar os males e as doenças do meu corpo – o Rei do Alto e Baixo Egito, Governante dos Nove Arcos, o Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, filho carnal de Rê, amado dele, Senhor das Coroas, Ramessés III, vida dada, estabilidade e domínio como Rê para sempre e sempre (E)”.

*Linha base:*

Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Senhor das Coroas, Ramessés III, o amado de Âmon-Rê, Senhor dos Tronos das Duas Terras. Rei que faz seu templo como o horizonte do céu e como a Grande Mansão de Atum que fica no céu.

**Referências:**

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. 49-59, *plate* 46.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 32-36.

## FICHA TEXTUAL 7

**Título:** A Grande Inscrição do Ano 5

**Localização:** Segundo pátio, parede sul

**Descrição:** Tradução da Grande Inscrição do Ano 5 de Ramessés III, cuja narrativa aborda principalmente a Primeira Guerra Líbia

**Unidades de Registro:** Subjugo/massacre dos inimigos estrangeiros (A); discurso do medo - atemorização divina/atemorização real (B); transfigurações reais (C); súplicas/exaltações dos cativos (D); discurso de eternização (E); divinização do rei (F).

*Texto Principal:*

Ano 5 sob Sua Majestade de: Hórus: Forte Touro, que expande o Egito, poderoso da espada e forte de braço, matando os líbios (*Tehenu*) (A); Favorito das Duas Deusas: Grande em Jubileus como seu pai Ptah, atropelando os líbios (*Tehenu*) em montes, em seus lugares (A); Hórus Dourado, o valente, mestre de dois fortes braços, definindo suas fronteiras como ele deseja, perseguindo seu inimigo, o medo dele e o pavor dele sendo um escudo sobre o Egito (B). Rei do Alto e Baixo Egito, jovem senhor, brilhante em aparições como a lua, quando ele renovou seu nascimento; - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Começo da vitória através do valor do Egito, que Rê originou, quando ele retornou trazendo paz, e o Conclave dos Deuses fizeram com que as terras estrangeiras [...]. Rei Vitorioso, senhor heroico, corredor, possuindo uma aparência como o Filho de Nut, para fazer toda a terra seja feliz, - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Governante poderoso em amor, senhor da paz, cuja aparência é como Rê ao amanhecer (C), cujo renome [...] para seu *uraeus*; estabelecido no trono de Rê, como Rei das Duas Terras. A terra de fim para fim é calma, tanto o grande quanto o humildes são [...], eles sendo

conduzidos juntos e unidos por meio de sua realeza, - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Um rei bravo e valente, cuja mão realiza, quando ele vê [...]; [...] quando ele se enfurece. Protetor confiável que surgiu no Egito, de longo alcance, veloz, derrubando todas as terras (A); conselheiro, efetivo em planos, mostrando habilidade em leis, fazendo com que o Egito alegre-se. Sua fama penetrou seus corações, mesmo na escuridão exterior. Seu esplendor e terror alcançaram os fins da terra; as terras transformadas em pântanos e devastadas de uma única vez (A) (B). Eles não conhecem seus senhores, vindo humildemente para implorar a respiração da vida que está no Egito, vindo do: Hórus Falcão, Touro Forte, Grande na Realeza, Senhor do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

A grande muralha para o Egito, que protege seus corpos, cuja força é como a de Montu, matando os Nove Arcos (A) (C). Criança divina (F) quando ele avança como Horakhty; quando ele aparece, ele é visto como Atum (C). Ele abre sua boca, carregando respiração para as pessoas (povo do sol), para sustentar as Duas Terras com sua recompensa diária. O filho precioso, campeão do Conclave dos Deuses; para quem, eles prostram as terras presunçosas. O chefe de Amurru não é nada além de cinzas, sua semente não existe mais, todo o seu povo foi tomado cativo, espalhado e humilhado (A). Cada sobrevivente de sua terra vem com louvor, para contemplar o grande Sol do Egito sobre eles, a beleza do disco solar está diante deles - os dois Rê emergem e brilham sobre a terra -, o Sol do Egito e aquele que está no céu. Eles dizem: “Exaltado seja Rê! Nossa terra pereceu, mas nós estamos em uma terra de vida, com a escuridão dissipada pelo – Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III (D)”.

As planícies e os países montanhosos foram cortados e carregados para o Egito, como escravos apresentados juntos ao seu Conclave dos Deuses. Satisfação, sustento e riqueza abundante nas Duas Terras, e jubilação é soberana nesta terra, não existindo tristeza, pois Âmon-Rê estabeleceu seu filho em seu lugar, tudo que o disco solar circunda estando unido em suas mãos. Os inimigos asiáticos e líbios (Tehenu) derrotados são presos, quem estava

arruinando a condição da terra do Nilo (A). A terra devastada, completamente destruída, desde que reis existiram, e eles perseguiram os deuses como todos os outros; não havia herói para enfrentá-los, pois eles (egípcios) tornavam-se fracos. Agora houve um jovem como um grifo, um comandante sagaz como Thoth (C), cujas palavras [...], eles fluem adiante como um ditado [...], e como uma elocução que veio da boca do Senhor de Tudo. Seus soldados (infantaria) são pesados em voz, eles são como touros, prontos para lutar contra miríades no campo de batalha. Seus cavalos são como falcões, quando eles veem pardais [...], e eles rugem como um leão agitado e furioso. Os guerreiros de carruagem são tão poderosos quanto relâmpagos, e eles olham para dez mil como meras gotículas. Sua força está diante deles como Montu, e a fama e terror dele queimam as planícies e os países montanhosos (B) (C) (A).

A terra dos líbios (*Temehu*) vieram, unidas em um lugar, mesmo os Libu, *Soped* e *Meshwesh*, cobrados(?) das terras dos Buriru(?). Seus guerreiros confiaram em seus planos, vindo com corações confiantes: “Nós vamos avançar!”. Seus conselhos dentro de seus corpos eram: “Nós vamos conseguir!”. Seus corações estavam repletos de ofensas, trazendo subversão; mas seus planos foram esmagados e virados ao contrário pela vontade do deus. Eles requisitaram um chefe com suas bocas, mas não foi com seus corações – foi o deus, o efetivo, que conhecia a questão. Agora, foi para a grandeza do Egito, como sempre, que o deus agiu, trazendo vitória, fazendo com que os países estrangeiros requeiram chefes com seus corações, da Majestade do Rei, Grande em Realeza. Sua Majestade foi perspicaz e sagaz como Thoth (C); - seus corações (intenções) e seus planos foram revisados e julgados diante dele. Sua Majestade trouxe um pouco das terras da Líbia (*Temehu*), notadamente uma criança, promovida por seus dois braços fortes, e designada para eles para ser chefe para prover para a terra. Ele não tinha sido ouvido anteriormente, uma vez que os reis começaram. Agora, o coração de Sua Majestade estava terrível e poderoso como um leão (C), escondido e pronto para a caça; ele estava preparado como um touro (C), valente de braços e afiado de chifres, para atacar as montanhas, perseguindo aqueles que o atacaram. Os deuses rejeitaram seus planos e eles fizeram seu poder acontecer contra eles que violaram suas fronteiras. Sua Majestade então foi adiante contra eles, como uma chama encontrada espalhada no denso matagal e tomada enquanto pássaros dentro de uma rede. Eles foram debulhados como feixes, reduzidos a cinzas, e jogados prostrados em seu próprio sangue. Seu sobrepujar foi pesado e sem limites; -

veja, o mal os atormentou à altura do céu. Suas hordas foram reunidas no lugar para seu massacre, eles arrumados em pirâmides em seu próprio solo, pelo poder do Rei, valente em sua pessoa, único senhor, poderoso como Montu (A) (C), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Cada sobrevivente foi conduzido enquanto cativo para o Egito - mãos e falos incontáveis – sendo cativos e amarrados diante da Janela Real de Aparições. Os chefes dos países estrangeiros foram reunidos, contemplando sua má sorte. Quanto ao Conselho dos Trinta, e o séquito do rei, seus braços foram lançados amplamente, e sua torcida alcançou os céus de todo o coração. Eles disseram: “Âmon-Rê é o deus que decretou isso! O Protetor para o Governante, contra todas as terras”. Os viajantes e mensageiros de todas as terras, seus corações foram removidos, retirados e não mais em seus corpos. Seus rostos contemplaram o rei, sobre Atum. As costas dos líbios (Temehu) estavam quebradas para uma era de eternidade (A) (E). Seus pés cessaram de pisar na fronteira egípcia; seus líderes foram assentados e organizados em comunidades, em fortes, e marcados com o poderoso nome de Sua Majestade. Aqueles que fugiram eram miseráveis e tremendo; suas bocas não conseguiam mesmo recordar a natureza da terra do Nilo. A terra dos líbios (Temehu) fugiu, eles escorreram, enquanto os *meshwesh* pairaram, escondidos na terra. Suas raízes foram cortadas, eles não mais estavam em unidade; cada parte de seus corpos é fraco através do medo. “Ela que quebra nossas costas”, eles dizem da terra do Nilo, “cujo senhor destruiu nossas almas eternamente e para sempre” (A) (B) (E) (D). Isso vai mal para eles, quando eles veem aquele que os matou, como os executores de Sekhmet que estavam os perseguindo, diante dos quais as pessoas estão em temor, com medo (A) (B). “Nós devemos primeiro encontrar uma forma de fugir, nós devemos vagar através de todas as terras, mesmo com seus guerreiros; e eles não irão lutar conosco em nenhuma batalha. Eles atacam nosso próprio fogo de nosso próprio desejo, e nós somos desolados! Nosso calor foi retirado, nossa força não mais existe. Seu senhor é como Seth o amado de Rê, e seu grito de guerra é ouvido como o de um grifo (C). Ele nos persegue, massacrando, ele é impiedoso. Ele nos faz nunca pensar novamente no Egito. Foi loucura, nosso arremesso à morte para que o fogo entrasse em nós! Nossa semente não mais existe (A), notadamente: - *Didi, Mashkanum Mariyaw, juntamente com Wermaro e Tjutmaro.* Cada governante inimigo que atacou o Egito vindo da Líbia (Libu) está em chamas, de ponta a ponta. Os deuses decidiram em vingança, para nos matar, desde que nós atacamos



suas províncias deliberadamente (A). Nós conhecemos a grande força do Egito, notadamente que Rê deu a ele um forte Protetor, que é visto aparecendo como [...], e como Rê quando brilha acima do povo. Deixe-nos correr e implorar paz a ele, deixe-nos prestar homenagem! Sua espada é grande e massiva em vitórias, - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III”.

Os países estrangeiros do norte estremeçeram em seus corpos, notadamente os *peleset* e os *tjekru*. Eles foram cortados de suas terras, vindo, suas almas acabadas. Eles eram guerreiros tuhir<sup>19</sup> em terra, e outro grupo no Grande Oceano Verde. Aqueles que vieram por terra foram sobrepujados e mortos; Âmon-Rê estava atrás deles, os destruindo. Aqueles que entraram nas bocas do Nilo eram como pássaros presos na rede, transformados em uma mistura (esmagados), seus braços e seus corações removidos, retirados, não mais em seus corpos. Seus líderes foram trazidos e mortos; eles foram prostrados e transformados em cativos amarrados (A). Eles choraram dizendo, “há um leão atacando, selvagem, poderoso, agarrando com suas garras (C) (D). Um único senhor surgiu no Egito, inigualável, um guerreiro preciso com a flecha que não pode errar. [...] aos fins do oceano exterior”. Eles tremem unânimes, dizendo: “onde poderemos ir?”. Eles pedem por paz, vindo humildemente com medo dele (B), sabendo que suas forças não mais existem, e que seus corpos estão debilitados, pois o renome de Sua Majestade está diante deles diariamente. Ele é como um touro de pé na arena (C), seus olhos em seus chifres, pronto e preparado para escornar seus atacantes com sua cabeça; - guerreiro valente, forte no grito de guerra, corredor possuidor do braço forte, saqueando todas as terras, para que eles venham em saudação através do medo dele (B); jovem, valente como Baal (C), um rei que realiza planos, mestre do conselho; o que ele fez não falha, mas acontece imediatamente, - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Ai deles, as terras aos circuitos da terra, aqueles que tramam em suas mentes contra a terra do Nilo! O Senhor grande em vitórias é o Rei das Duas Terras; o esplendor e terror dele derrotaram os Nove Arcos (B); pois ele é como um leão retumbante em rugido (C) no alto das montanhas, e o povo está assustado, mesmo à distância, através do medo dele (B). Grifo, passo largo, mestre das asas, aquele que vê milhões de milhas (iters<sup>20</sup>) como se fosse mera

<sup>19</sup> Palavra de significado incerto. Esta denominação também era utilizada para distinguir os guerreiros Hititas durante a Batalha de Kadesh.

<sup>20</sup> Unidade de medida de distância utilizada pelos antigos egípcios.

caminhada (C); Pantera que conhece sua presa, prendendo aquele que o ataca (C), cujas garras destroem os tórax de quem quer que infrinja sua fronteira (A); enfurecendo-se e esticando seu braço direito, mergulhando na batalha, e matando miríades em seus lugares sob seus cavalos. Ele olha na massa (enxame) como meros gafanhotos, esmagados, derrubados e pulverizados como farinha (A). Firme de chifres, dependendo de seu braço forte, para que milhões e miríades sejam desprezados diante dele, cuja forma é como Montu, quando ele vai adiante (C). Cada terra contorce-se devido a ele, ao pensar nele, um governante efetivo em planos como Tatenen, fornecendo toda esta terra em cada detalhe. Forte de braço, poderoso em força nas planícies e países montanhosos, tudo que ele fez aconteceu, assim como aos habitantes de Hermópolis, o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III.

Feliz é o coração do Egito por ter um campeão; a terra pode ser plana em sua parte traseira sem lamentação. Uma muralha que faz sombra para o povo (C); eles podem se sentar em seu tempo, seus corações confiantes, seu braço sendo a proteção deles. Eles conhecem seus dois braços, como o falcão divino prende e golpeia. Ele criou legiões por suas vitórias, preenchendo os armazéns dos templos com o saque de sua espada, fazendo com que os deuses estejam satisfeitos com seus benefícios, eles estavam à sua direita e sua esquerda, para matar os Nove Arcos, eles fazem com que sua força se erga contra qualquer um que o ataque, sendo o que seu augusto pai Âmon garantiu a ele, as terras unidas e reunidas sob suas sandálias (A), - o Rei do Alto e Baixo Egito, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés II.

Agora, quanto ao Hórus Falcão, “Rico em Anos”, - semente divina de Rê, que veio de seu corpo, a imagem augusta viva do Filho de Ísis, que emergiu de seu útero já adornado com a Coroa Azul, como Atum (F); poderoso em inundações do Nilo, trazendo sustento para terra do Nilo, como povo e cidadãos desfrutando boas coisas; o Soberano que faz justiça (*maat*) ao Senhor de Tudo, apresentando-a diariamente diante dele; - o Egito e todas as terras estão em paz em seu reinado. A terra funciona sem problemas, não há avareza, e a seu desejo, uma mulher pode ir, suas roupas sobre sua cabeça, seus passos sem obstáculos, para quaisquer lugares ela deseje. Os países estrangeiros vêm em submissão ao poder de Sua Majestade, seus tributos e suas crianças em suas costas. Os sulistas e os nortistas são igualmente dele com louvor, eles o contemplam como Rê ao amanhecer (C). Eles são sujeitos aos planos e

regulações do Rei Vitorioso, Governante mais gracioso de planos, como Ptah (Justo de Face) (C), a saber, o Rei do Alto e Baixo Egito, Senhor das Duas Terras, Senhor da Espada, Usimare-Meriamun, Filho de Rê, Ramessés III, vida dada como Rê.

**Referências:**

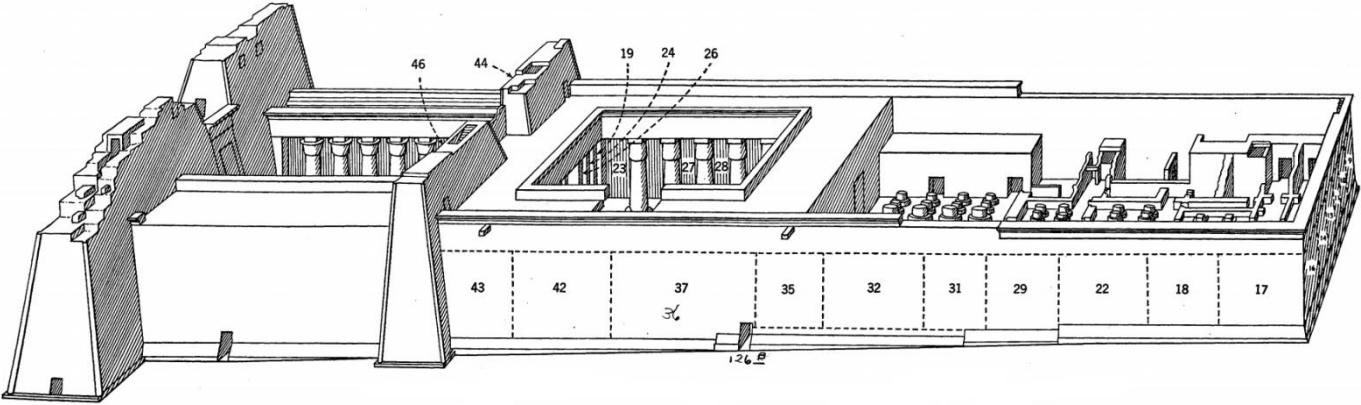
EDGERTON, William; WILSON, John. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Volumes I and II, Translated with Explanatory Notes*. SAOC 12. Chicago: University of Chicago Press, 1936, p. 19-34, *plates 27-28*.

KITCHEN, Kenneth A. *Ramesside Inscriptions Volume V: Translations*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p. 18-24.

**ANEXO 1:**

**LOCALIZAÇÃO DAS PRANCHAS REPRODUZIDAS PELO *THE EPIGRAPHIC SURVEY* A PARTIR DOS PAINÉIS DO COMPLEXO DE MEDINET HABU**

VOLUME I: EARLIER HISTORICAL RECORDS OF RAMSES III



FONTE: THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1930, p. 12.

VOLUME II: LATER HISTORICAL RECORDS OF RAMSES III

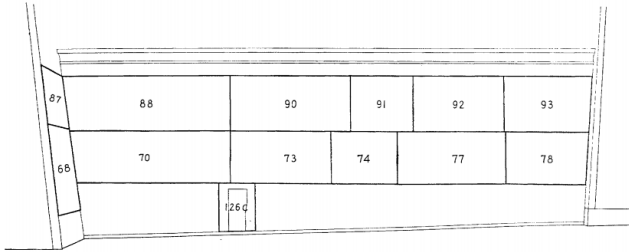


FIG. 1. EXTERIOR, NORTH WALL, BETWEEN PYLONS

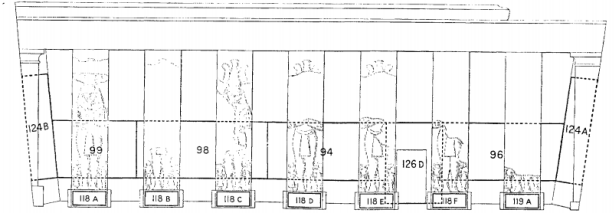


FIG. 2. FIRST COURT, NORTH SIDE

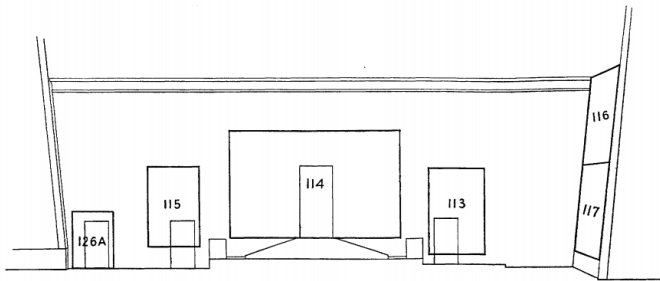


FIG. 3. EXTERIOR, SOUTH WALL, BETWEEN PYLONS

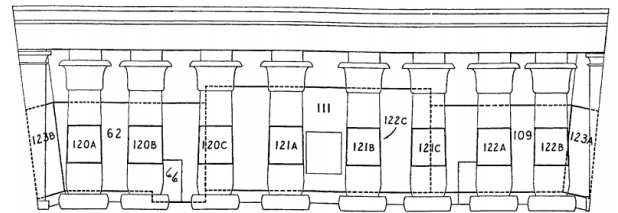


FIG. 4. FIRST COURT, SOUTH SIDE

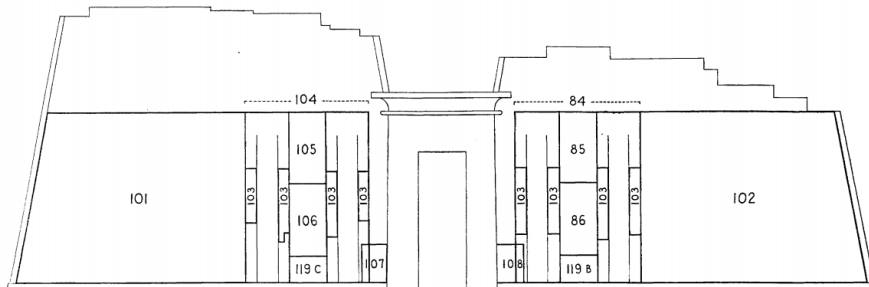


FIG. 5. EXTERIOR, FIRST PYLON

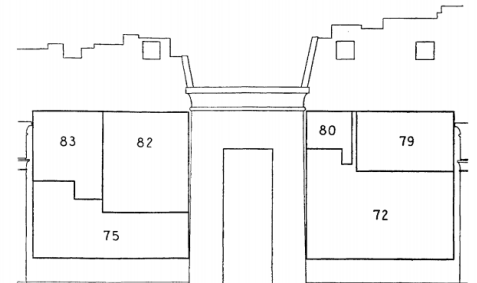


FIG. 6. FIRST COURT, EAST SIDE

FONTE: THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1932, p. 11.

**VOLUME III: THE CALENDAR, THE “SLAUGHTERHOUSE”, AND MINOR  
RECORDS OF RAMSES III**

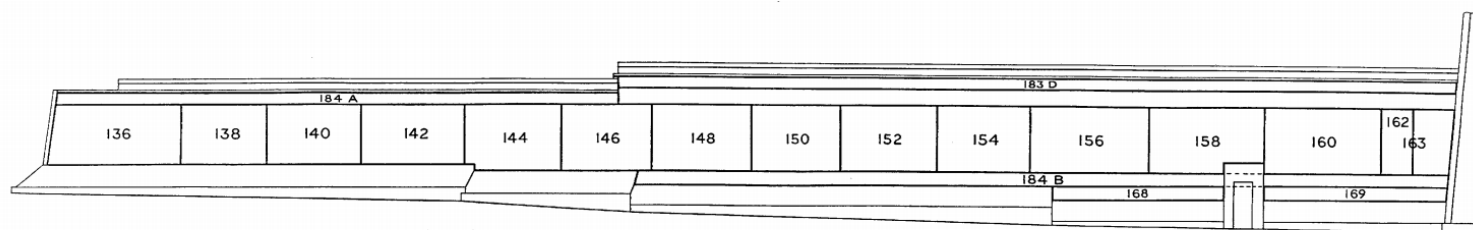
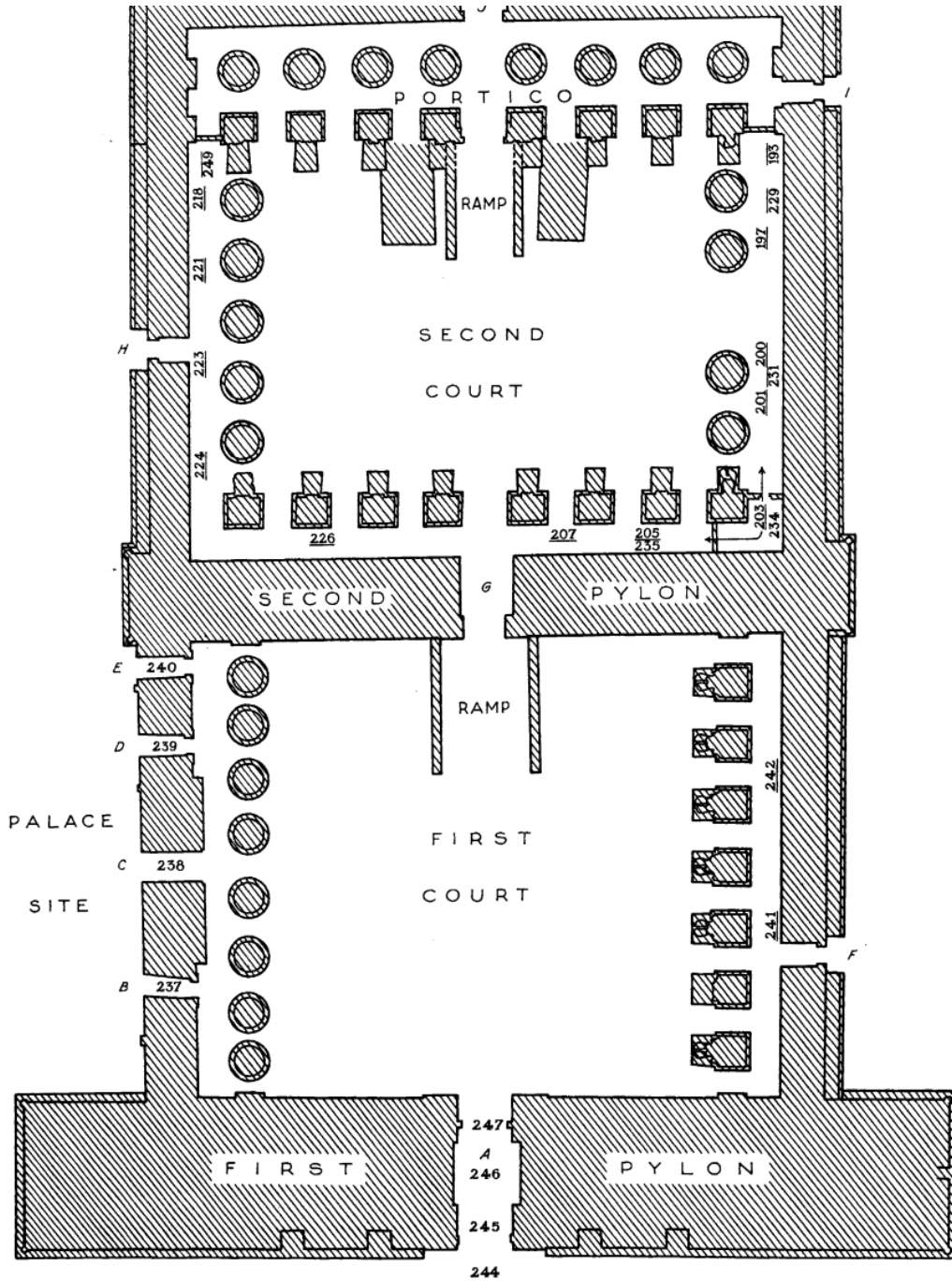


FIG. 2. EXTERIOR, SOUTH WALL, WEST OF SECOND PYLON

FONTE: THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1934, p. 18.

VOLUME IV: FESTIVAL SCENES OF RAMSES III



Underlined plate numbers represent scenes in upper register  
 Overlined plate numbers represent scenes in lower register

0 5 10 20 M.

PLAN OF THE MEDINET HABU TEMPLE OF RAMSES III  
 LOCATING SCENES REPRESENTED IN THIS VOLUME

FONTE: THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1940, p. 14.



VOLUME VIII: FESTIVAL SCENES OF RAMSES III

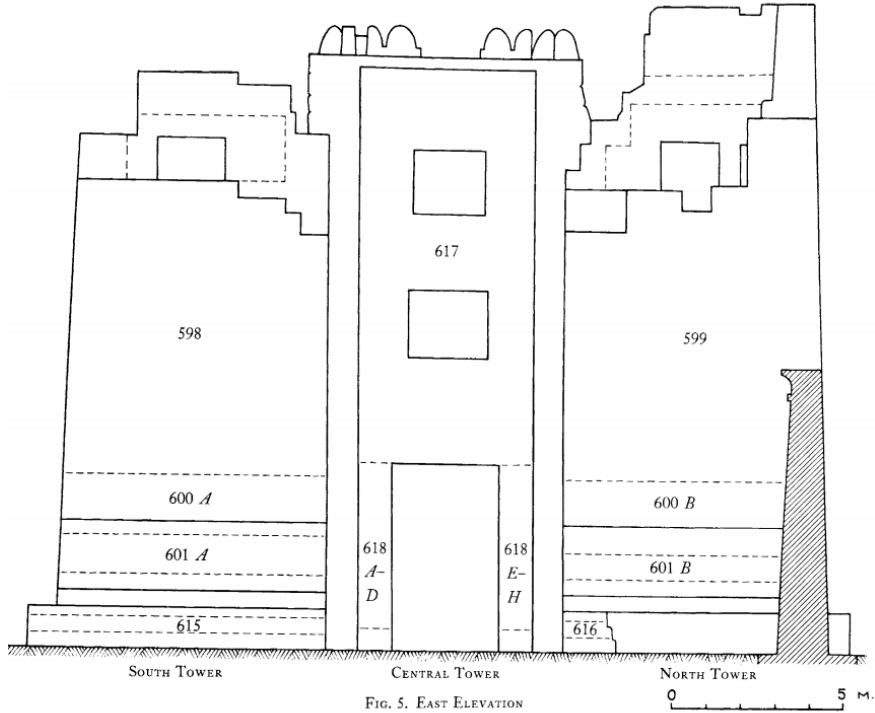


FIG. 5. EAST ELEVATION

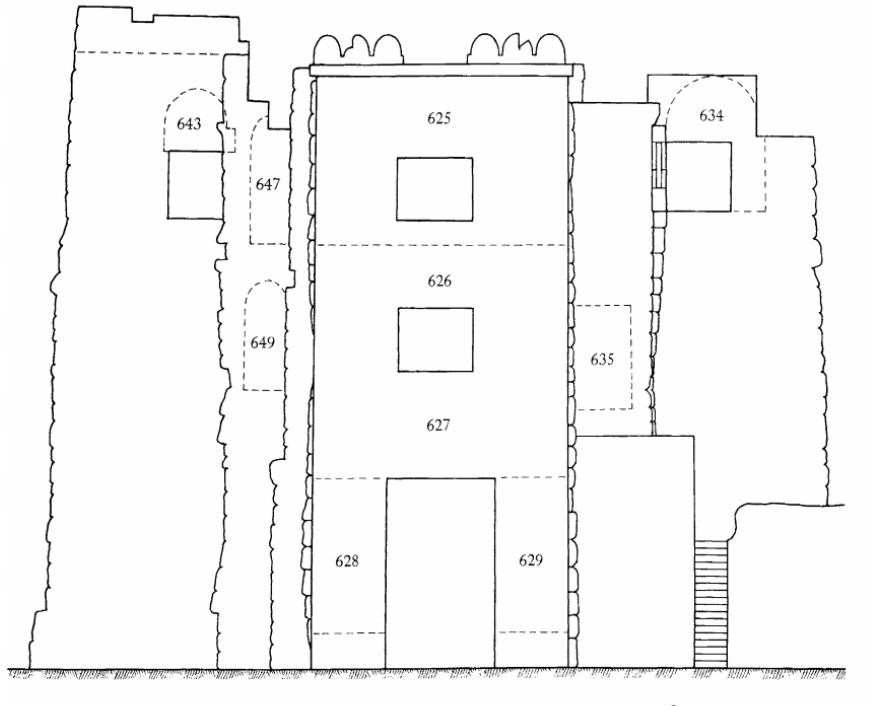









FIG. 6. WEST ELEVATION

FONTE: THE EPIGRAPHIC SURVEY, 1970, p. 19.

**ANEXO 2:****HIERÓGLIFOS DE GARDINER CITADOS NESTE VOLUME**

## TABELA DE HIERÓGLIFOS

Tabela dos hieróglifos recorrentes neste volume, com base na obra *Egyptian Grammar* de Gardiner (2012, p. 438-447), e em *Reading Egyptian Art*, de Wilkinson (2011).

SÍMBOLO	SIGNIFICADO	CATEGORIA DE GARDINER
	Homem com os braços presos atrás de suas costas <i>Determinativo: inimigo, rebelde</i>	A13
	Homem segurando bastão com uma mão e um lenço com a outra <i>Determinativo: oficial, nobre, cortesão</i>	A21
	Homem golpeando com bastão (arma) <i>Determinativo: atingir ou golpear; poder, força, instruir</i>	A24
	Homem golpeando com bastão (arma) e uma das mãos atrás das costas <i>Determinativo: sinônimo de A25; atingir ou golpear</i>	A25
	Homem com um braço estendido em invocação <i>Determinativo: ato de servir; chamar; servo</i>	A26
	Rei sentado segurando o flagelo <i>Determinativo: rei, majestade, o Senhor</i>	A42
	Homem erguendo bastão (arma) com uma mão <i>Determinativo: sinônimo de A25; atingir ou golpear</i>	A59