

**O REI, OS SACERDOTES E OS FESTIVAIS: O TEMPLO DE RAMESSÉS III,  
EM MEDINET HABU, ENQUANTO PROJETO DE MEMÓRIA**

Arthur Rodrigues Fabrício<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
arthurr.fabricio@gmail.com

Quando partimos dos fundamentos da teoria da *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, 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, das histórias fundacionais, das narrativas de tradição. 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

---

<sup>1</sup> Doutorando em História e Espaços pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRN. Graduado e Mestre em História pela mesma instituição.

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, por meio da performance de rituais, da oralidade e da leitura de textos, como sugerido por Jan Assmann (2008), 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 ao 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 concentram em si grande parte do discurso memorial do Egito, como Ramessés III o fez no templo de Medinet Habu, mas cabem 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>2</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

---

<sup>2</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.

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 expunham 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 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 por excelência 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 importantes 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<sup>3</sup> 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\_(KITCHEN, 2008, p. 90-91).

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

---

<sup>3</sup> Tradução nossa.

como era comum aos deuses concebê-la àqueles que julgavam merecedores, cumpridores da ética divina, pois era a eles – os deuses – a quem 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 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 (KITCHEN, 2008, p. 90).

Esta busca pela eternidade, parte da estratégia para o 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>4</sup> que parece enfatizar as características necessárias para compor um projeto de

---

<sup>4</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

memória. A razão desta proposição reside em dois pares de iconografias, nos extremos da parede norte<sup>5</sup> e nos extremos da parede sul (fig. 1, à direita), 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 epigráfica que acompanha a iconografia: “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” (EDGERTON; WILSON, 1936, p. 151).

---

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” (KITCHEN, 2008, p. 93).

<sup>5</sup> NELSON, 1932, *plate* 124.

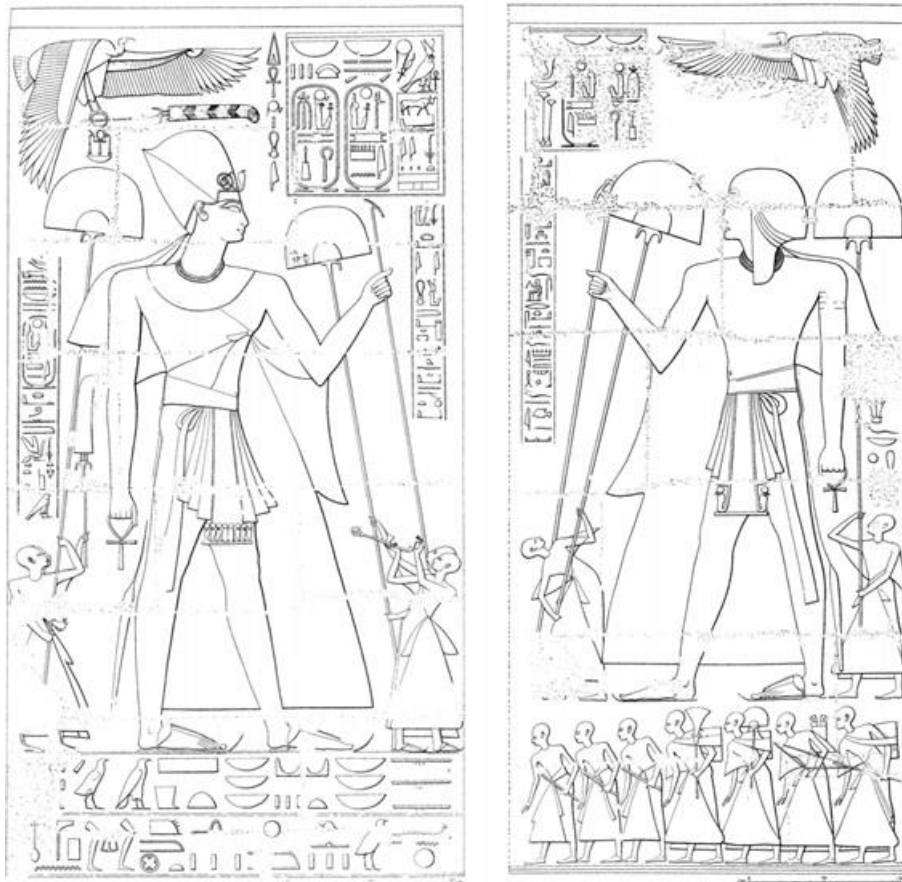


Fig. 1 - Ramessés III entrando em seu templo para participar da Bela Festa do Vale (NELSON, 1932, Plate 123).

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 garantidor 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 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 (2009 – 1959 a.C.), faraó que construiu na margem oeste de Tebas, em Deir el-Bahari, um templo em que associava 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>6</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>7</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 comemoração 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,

---

<sup>6</sup> Segundo período dos quatro dedicados à colheita. Corresponhia, de acordo com nosso calendário, ao intervalo entre os dias 26 de maio e 24 de junho, durante o verão.

<sup>7</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).

homenageada por meio das figuras dos mortos das famílias, justificando o argumento de Aleida Assmann de que o núcleo 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 religiosos 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>8</sup> e das memórias de longa duração, e a própria arquitetura enquanto mídia memorial. Neste contexto, a incorporação das festas

---

<sup>8</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).

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.

## **REFERÊNCIAS**

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.

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

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. 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.

BRANCAGLION JR., Antonio. **Manual de Arte e Arqueologia do Egito Antigo II**. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2004.

EATON, Katherine. **Ancient Egyptian Temple Ritual**: Performance, Pattern, and Practice. New York: Routledge, 2013.

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.

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.

GRANDET, Pierre. **Le Papyrus Harris I**. Volume 1. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ramsès III: Histoire d'un règne**. Paris: Éditions Pygmalion, 1993.

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

KEMP, Barry. **Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization**. New York: Routledge, 2006.

KITCHEN, Kenneth A. **Ramesse Inscriptions Volume V: Translations**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

NELSON, Harold H. **Medinet Habu - Volume II: Later Historical Records of Ramses III**. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1932.

O'CONNOR, David. 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.

QUIRKE, Stephen. **Exploring Religion in Ancient Egypt**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

SNAPE, Steven R. **Egyptian Temples**. Buckinghamshire: Shire Publications, 1996.

TEETER, Emily. **Religion and Ritual in Ancient Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Medinet Habu - Volume IV**: Festival Scenes of Ramses III. Chicago: The Oriental Institute of University of Chicago, 1940.

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