

IN MEMORIAM

ESTUDOS DE HOMENAGEM A ANTÓNIO AUGUSTO TAVARES

JOÃO LUÍS CARDOSO, JOSÉ DAS CANDEIAS SALES [EDS.]

IN MEMORIAM

ESTUDOS DE HOMENAGEM A ANTÓNIO AUGUSTO TAVARES

JOÃO LUÍS CARDOSO, JOSÉ DAS CANDEIAS SALES [EDS.]

UNIVERSIDADE ABERTA | LISBOA 2018

TÍTULO

IN MEMORIAM. ESTUDOS DE HOMENAGEM A ANTÓNIO AUGUSTO TAVARES

CAPA

Alegoria da História (excerto). Gravura desenhada e gravada por Pedro de Rochefort, 1728. In Silva, M. Telles da (1727) – *Historia da Academia Real da Historia Portugueza*. Lisboa occidental, na Officina de Joseph Antonio da Sylva.

EDITORES

JOÃO LUÍS CARDOSO; JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

EDITOR

UNIVERSIDADE ABERTA

COLEÇÃO

CIÊNCIA E CULTURA, N.º 2

PRODUÇÃO

SERVIÇOS DE PRODUÇÃO DIGITAL | DIREÇÃO DE APOIO AO CAMPUS VIRTUAL

ISBN: 978-972-674-809-0

ANO: 2018

História, Memória e Futuro

Apresentação

In Memoriam – Testemunho

1. **João Luís Cardoso**, Primórdios dos estudos pré-históricos em Portugal: os concheiros mesolíticos de Muge (Salvaterra de Magos) e os seus exploradores
2. **José Augusto Ramos**, Semânticas de mediação divina em matriz pré-clássica
3. **António Ramos dos Santos**, O Direito na antiga Mesopotâmia
4. **Francisco Caramelo**, O ideário e o discurso expansionistas nas inscrições de Tukulti-Ninurta I
5. **Maria Helena Trindade Lopes**, “As primeiras greves da História” – os trabalhadores de Deir el-Medina e o reinado de Ramsés III
6. **Luís Manuel de Araújo**, A XXI dinastia egípcia: as Duas Terras separadas
7. **José das Candeias Sales**, A Isis alexandrina: tradição *versus* adaptação nas antigas Dinâmicas culturais mediterrânicas
8. **Nuno Simões Rodrigues**, Tragédia de Mariame, *Regina Ivdaeorvm* (J. AJ 15.15-258)
9. **Virgílio Hipólito Correia**, A expressão artística do mito das “cabeças cortadas” no Ocidente da Península Ibérica durante a Idade do Ferro
10. **Mário Varela Gomes**, Epigrafia da I Idade do Ferro do Sudoeste Peninsular – Quebrar o Silêncio
11. **Rosa Varela Gomes**, A pesca no Sudoeste do *Gharb al-Andalus*
12. **Geraldo Morujão**, O Evangeliário medieval da Sé de Viseu. Cotejo com a Vulgata Clementina e a tradição manuscrita dos Evangelhos
13. **Maria Filomena Andrade**, Uma espiritualidade renovada: a reforma coletina em Portugal nos finais da Idade Média
14. **Saul António Gomes**, Cristãos-novos de Coimbra nos primórdios de Quinhentos
15. **Pedro Flor**, Decoração de interiores: a estratégia artística de D. Manuel I e a Sala dos Brasões do Paço de Sintra
16. **Ana Paula Menino Avelar**, Reconstruindo a *possível* livraria quinhentista de Fernão Lopes de Castanheda (1512?-1559)
17. **Paulo Oliveira Ramos**, A origem francesa da expressão ‘arqueologia industrial’: autores e publicações
18. **Maria Alexandra Trindade Gago da Câmara**, Com José-Augusto França. Singularidades do azulejo na história da arte portuguesa
19. **Maria Isabel João**, Os museus nos Açores. Memórias, identidade e desenvolvimento
20. **Carla Alexandra Gonçalves**, Da percepção à representação

7

A ISIS ALEXANDRINA: TRADIÇÃO *VERSUS* ADAPTAÇÃO NAS ANTIGAS DINÂMICAS CULTURAIS MEDITERRÂNICAS

THE ALEXANDRIAN ISIS: TRADITION *VERSUS* ADAPTATION IN ANCIENT MEDITERRANEAN CULT DYNAMICS

José das Candeias SALES
Jose.Sales@uab.pt
[Universidade Aberta
CH – ULisboa]

RESUMO

O culto da deusa egípcia Ísis atravessou todas as épocas da história faraónica e chegou até ao Período Ptolomaico, quando se tornou numa das principais divindades de Alexandria. Nos monumentos helenísticos da capital dos Lágidas, o antigo casal Osiris-Ísis da multimilenar tradição faraónica deu lugar à inseparável dupla Serápis-Ísis. Embora sem um santuário próprio no *temenos* do *Serapeum*, Ísis possuía vários templos na ilha de Pharos e na ilhota de Lochias.

Em Alexandria, Ísis assumiu as funções de protectora da navegação e dos marinheiros (*Ísis Pelagia* e *Ísis Euploia*), ao mesmo tempo que mantinha os seus tradicionais atributos de deusa amamentadora (*Ísis Lactans*), sendo representada de forma tradicional ou de forma adaptada aos novos tempos, com roupagens gregas (*chiton* ou *peplos* e *himation*).

A diáspora mediterrânica do culto isíaco corresponde a um novo patamar do seu culto, ao deixar de ser uma deusa egípcia, local, para se transformar numa deusa de carácter universal. Ao transcender as fronteiras nilóticas e se espalhar pelo Mediterrâneo, o culto da deusa Ísis prestou-se a assimilações e apropriações várias.

Neste processo de diálogo intercivilizacional, o importante é perceber como a sua coexistência no tempo (vários séculos) e no espaço (várias regiões) moldou a imagem material e mental que as várias comunidades assumiram da antiga deusa egípcia.

Toda a diáspora isíaca foi acompanhada pela produção de inúmeras areotologias ou textos laudatórios que nos permitem apurar a imagem que os fiéis tinham fora do Egipto da deusa, dos seus atributos, das suas funções e da sua história mitológica.

Palavras-Chave: Deusa Isis; Culto egípcio; Culto mediterrânico; Tradição; Adaptação.

ABSTRACT

The cult of the Egyptian goddess Isis crosses over all Pharaonic history up to Ptolemaic period, when it became one of the main deities of Alexandria. In the capital of the Ptolemies, the old Osiris-Isis couple of the multimillenary pharaonic tradition gave way to the inseparable duo Sarapis-Isis. Although without a shrine in the *temenos* of the *Serapeum*,

Isis had several temples in the island of Pharos and in the islet of Lochias.

While maintaining its traditional attributes of nursing mother goddess (*Isis Lactans*), Isis is the protective deity of navigation and of sailors (*Isis Pelagia* and *Isis Euploia*). She was also depicted either in a traditional way or with new imagery with Greek garments (*chiton* or *peplos* and *himation*).

Transcending Nilotic borders and spreading throughout the Mediterranean, the cult of Isis was the subject of multiple processes of assimilation and appropriation. The Mediterranean Isiac diaspora cult points out to a new level of worship: the transformation of an Egyptian goddess, with a local referent, into a universal goddess.

A most important issue in this dialogue between civilization, which the cult of Isis allows, is to better understand how its coexistence in time (several centuries) and space (different regions) has shaped the iconographic and symbolic images as well as ritual codes and mythological imaginaries that highly diversified communities had about the ancient Egyptian goddess. Furthermore, numerous aretologies or laudatory texts on the Isiac diaspora have allowed us to identify the image that the faithful outside Egypt had of the goddess, its attributes, its functions and its mythological story.

Key words: goddess Isis; Egyptian cult; Mediterranean cult; Tradition; Adaptation.

7

«Eu sou tudo o que foi, tudo o que é e tudo o que será e o meu véu nunca foi erguido por nenhum mortal»

Inscrição do templo de Sais dedicada a Ísis (séc. V a.C.)

«Eu sou Ísis, a senhora de todos os países. (...). Sou esposa e irmã do rei Osíris. (...). Sou a mãe do rei Hórus. (...). Salvé, Egípto, que me criaste.»

Aretologia isíaca de Kymé (séc. I d.C.)

Quando consideramos o legado da antiga civilização egípcia à cultura universal, é no campo das crenças, dos cultos e da religiosidade que a sua influência e repercussão se fazem sentir de forma mais indelével e durável. Levados por navegantes e comerciantes, os cultos dos deuses naturais do Egípto («cultos isíacos»¹) conheceram uma grande expansão, nomeadamente através da *koiné* helenística que os propagou rapidamente pelo Mediterrâneo e, depois, pelo território do Império Romano, levando-as a zonas mais ou menos recônditas do império, vindo, por fim, alguns, a ser cristianizados, com maior ou menor proliferação de aspectos, sob nomenclatura do santoral cristão. Entre esses «cultos isíacos» está o da antiga deusa Ísis, inquestionavelmente um dos que maior sucesso alcançou praticamente até aos começos da Idade Média europeia.

Historicamente, a adoração a Ísis remonta ao início da civilização egípcia, sendo já mencionada nos *Textos das Pirâmides* (632 e 1153/54), cerca de 2600 a.C., seja pelas suas ligações com a inundaçãõ do Nilo, seja pela sua identificação com a estrela *Sirius*. Enquanto Osíris, seu irmão e esposo, representava as férteis inundações do rio, Ísis simbolizava a terra fecundada do Egípto, cuidadosamente preservada da nefasta influência do irmão Set, o deserto. Era nesta perspectiva de deusa cósmica que era identificada com a estrela Sirius/ Sopdit, cujo aparecimento anunciava as cheias do Nilo e o início do Verão, logo a possibilidade de aprovisionamento dos templos, o mesmo é dizer da prosperidade para o Egípto e para os Egípcios (Cf. Dewachter, 1998: 65-67; Sales, 1999: 140)².

O seu mais antigo lugar de culto situava-se no centro do Delta, em Behbeit el-Haggar, perto de Sebenitos (antiga Tjebnutjer, moderna Samanhur), cerca de 15 Km a Norte de Busíris, local hoje completamente destruído³. O templo aí construído era relativamente tardio (XXX Dinastia⁴), mas a sacralidade do lugar em torno da adoração da deusa está atestada para todos os períodos anteriores, remontando mesmo, eventualmente, a épocas pré-históricas (Cf. Favard-Meeks, 2002: 32).

Inicialmente com características um pouco indefinidas e imprecisas, Ísis afirmará o seu papel e poderes no Império Médio, quando se reforça a sua associação a Osíris. A partir daí, a deusa não mais deixará de ampliar a panóplia das suas qualidades, funções e formas, o que, ao longo dos tempos, foi favorecendo as assimilações e o sincretismo com muitas outras deusas do panteão egípcio, como Hathor, Bastet, Nut, Sekhmet, Neit, Serket, Meretseger, Sopdit, etc. Em consequência, Ísis tornou-se na mais popular, famosa e venerada deusa do antigo Egípto (Cf. Dewachter, 1998: 17).

Em Heliópolis, no âmbito da enéade local, Ísis integrava a chamada «quarta geração de deuses primordiais», com Osíris, Néftis e Set. Era a irmã-esposa de Osíris e mãe de Horpakhred, o Hórus

¹ A designação «cultos isíacos» é modernamente usada justamente para expressar o culto dedicado fora do Egípto, entre o fim do século IV a.C e o fim do século IV d.C., a um conjunto de divindades, mais ou menos helenizadas, pertencentes a um mesmo círculo mítico, cultural e litúrgico, originário do Vale do Nilo (Cf. Malaise, 2007: 21). Além de Isis, pertenciam a este ciclo os seus esposos Osíris e Serápis, o filho Harpócrates, o seu companheiro Anúbis/ Hermanubis, Bubastis (a antiga deusa Bastet), o touro Ápis, Néftis, a irmã de Isis, e, de certa forma, Neilos, o rio divinizado (Cf. Malaise, 2007: 21-27).

² A constelação da Ursa Maior era identificada com Set, Osíris com a constelação Orion e Isis com a estrela Sirius. Isis era Sirius (Cf. Sales, 1999: 144, 145).

³ A designação árabe (Behbeit) deriva do antigo topónimo egípcio *Per-hebit(et)*, «Casa da deusa festiva», enquanto el-Hagar, «as pedras», alude às ruínas existentes (Cf. Favard-Meeks, 2002: 32).

⁴ O templo foi dedicado à família de Osíris pelo último faraó egípcio, Nectanebo II (360-342 a.C.). Depois, os reis ptolomaicos Ptolomeu II (285-246 a.C.) e Ptolomeu III (246-222 a.C.) completaram a decoração do templo. Este cobre, portanto, o período de 360 a 221 a.C. (Cf. Favard-Meeks, 2002: 32; 1991; 1997: 102-111).

criança, segundo a mitologia herdeiro do trono de seu pai. Ísis era a encarnação do princípio feminino por excelência (filha, irmã, esposa, amante, sacerdotisa, rainha, iniciadora e mágica), sendo relacionada com as mais profundas crenças funerárias (no âmbito da síntese osiriana).

Devido à proximidade familiar com o deus da agricultura e dos mortos, à incessante busca do corpo despedaçado do irmão-marido que empreendeu juntamente com a irmã Néftis e à sua presença obrigatória no Tribunal de Osíris, os ideólogos do seu culto apresentavam-na, frequentemente, como carpideira divina, como arquétipo da maternidade, de vivos e mortos, e enfatizavam o seu contributo para o esforço civilizacional da Humanidade, uma vez que, segundo eles, fora ela que fundara a família, ensinara os homens a transformar o trigo em pão, tal como os ensinara a tecer e a bordar. Se Osíris era o deus pacífico e civilizador, Ísis captou qualidades similares.

Paralelamente, a deusa egípcia ganhou importantes qualidades terapêuticas, muito apreciadas ao longo de toda a história egípcia. Sobre elas, Diodoro da Sicília escreveu: «*Quanto a Isis, os Egípcios dizem que ela inventou muitas mezinhas úteis à saúde e que era muito versada na ciência da cura; ao se tornar imortal, ela encontrou o seu maior prazer na cura das doenças dos homens e ajuda durante o seu sono aqueles que chamam por ela, manifestando-se claramente tanto com a sua própria presença como com os favores que dispensa àqueles que a invocam. (...) Ela aparece sobretudo aos doentes durante o sono, dando-lhes ajuda nas suas doenças e alcançando curas notáveis naqueles que se submetem a ela; e muitos que foram perdendo a esperança de cura junto dos seus médicos devido à natureza difícil da doença são curados por ela; muitos cegos ou estropiados curam-se quando recorrem a esta deusa.*» (Diodoro da Sicília 1.25.1.5)⁵. Considerava-se ainda que Ísis era capaz de eliminar os perigos resultantes da mordedura de uma serpente ou da picada de um escorpião, dois dos componentes que formavam a base mitológica dos poderosos poderes curadores de Ísis: «*Sai, ó veneno de Tefenet, e cai no chão. Sou Ísis, senhora dos encantamentos mágicos. Todas as cobras me obedecem, por isso que (...) o veneno morra*» (Cf. Araújo, 2005: 144).

A própria concepção de Hórus, filho póstumo de Osíris, estava envolta em processos mágicos e iniciáticos e não foi fruto de uma maternidade biológica normal, mas sim de uma «maternidade sem pai». Mitologicamente, a concepção de Ísis do marido morto é explicada à luz da enorme potência mágica da deusa, tanto mais que o pénis de Osíris fora o único membro do seu corpo despedaçado que Ísis e os seus ajudantes (Néftis, Anúbis e Tot) não conseguiram recuperar, pois, como mencionou Plutarco, fora engolido pelo peixe oxirrinco (Cf. Plutarco, 1995: 7 e 18; Padró, 2009: 278-280). Com a sua reconhecida habilidade mágica, Ísis fabricou uma réplica do membro viril de Osíris a partir do limo nilótico, sobre o qual se colocaria para dele engendrar um filho. Num sentido estritamente fisiológico, apesar de Osíris ter um pénis, ele permaneceria incapaz de engravidar sua esposa. Ísis só conseguiu conceber do marido morto pela sua potente capacidade e força mágica. Neste sentido, ela detinha um completo controlo sobre o destino, sobretudo sobre o do seu filho.

As cenas dos templos egípcios (por exemplo de Abidos e Dendera – Figs. 1 e 2) mostram esta extraordinária concepção de forma codificada, com Ísis, na forma de um falcão, suspenso ou pousado sobre o falo erecto de Osíris⁶. Desta cópula especial e miraculosa só podia nascer um ser excepcional: Hórus, o herdeiro do trono e futuro protótipo de todos os faraós.

Os cuidados dispensados ao frágil filho durante toda a infância, amamentando-o, protegendo-o de doenças e dos ataques do maligno Set ou de animais venenosos forneceram o arquétipo mitológico para a sua actuação de protectora e curadora, especialmente das mulheres grávidas e das crianças (de quem, segundo as concepções egípcias, se encarregava como se encarregara de Hórus). Como

⁵ Os relatos de «curas» (*therapia*) miraculosas feitas por Serápis e Ísis e da prática da incubação serão muito frequentes no último século a.C e no primeiro d.C.

⁶ A união de Ísis e Osíris surge na sala de Nefertum e de Ptah-Sokar no Templo de Seti I, em Abidos (Império Novo) e num relevo do tecto da capela do templo de Hathor, em Dendera (Período Ptolomaico tardio). Ver imagens desta cópula in Sales, 1999: 126, 127. A forma animal de Ísis determinará, como se diz nos *Textos dos Sarcófagos*, que o jovem Hórus em gestação no seu seio seja um falcão.

deusa protectora da família, da maternidade e da infância, a sua acção estendia-se aos perigos físicos e metafísicos que podiam atingir mães e filhos. Por este motivo, os remédios usados eram sempre acompanhados por encantamentos em que se pedia a sua ajuda e se usava algum dos seus «componentes misteriosos»: a saliva, o leite, o sangue ou a urina (Cf. Gisbert Puyo, 2015: 276-278).



Fig. 1. Isis como falcão sobre o corpo de Osíris. Baixo-relevo do templo Seti I, em Abidos (Império Novo, XIX Dinastia).



Fig. 2. A união de Ísis (falcão) com Osíris. Relevo no tecto de uma capela do templo de Hathor, em Dendera (Período Ptolomaico tardio).

A iconografia ísaca, muito estereotipada, apresenta a deusa quase sempre com um comprido vestido, justo ao corpo (as vestes típicas das divindades), de pé ou sentada, com a coroa hathórica de chifres liriformes encerrando o disco solar, segurando os ceptros *uas* ou *uadj* e com o signo *ankh* numa das mãos. Muitas das suas representações esculpidas (em pedra, madeira ou metal), pintadas ou em baixo-relevo mostram-na amamentando o pequeno Hórus, que senta ao seu colo, sobre as coxas, oferecendo-lhe o seio esquerdo (*Isis lactans*) – Fig. 3⁷. Entre os símbolos sagrados de Ísis, que permanecerão ao longo dos séculos, estão o *tyet* ou «nó ísaco», o sistro *sechechet* e a sítula ou recipiente para libações de líquidos, designadamente de leite, directamente relacionados com os seus atributos – Fig. 4⁸.

⁷ Embora mais raras, há também representações, nomeadamente do Período Ptolomaico e do Período Romano, em que Harpócrates surge de pé, ao lado da mãe, com a sua típica trança lateral, com ou sem a coroa *pschent*.

⁸ Ao que parece, o nó ísaco está associado a uma forma particular de atar a cintura por parte das grávidas, no sentido de lhes facilitar o parto. É por isso que a deusa Ísis se tornou a «deusa de mulheres» (Cf. Dunand, 2000: 5). A ideia da amamentação do Hórus-faraó pela deusa Ísis é particularmente representada no túmulo de Tutmés III, no Vale dos Reis (KV 34), em que a deusa, na forma de um *ficus sycomorus*, a sua árvore-sagrada, amamenta o faraó. A legenda dessa representação é elucidativa: «Menkheperre amamentado pela sua mãe Ísis». No âmbito da ideologia faraónica, a «mãe divina» alarga a sua prole ao novo Hórus que é todo o novo faraó quando ocupa o poder, sancionando e legitimando assim o exercício desse mesmo poder. O leite com que alimenta Hórus, qual fonte de energia e «néctar da vida espiritual», apresenta um forte valor simbólico (Cf. Sales, 2015: 175-179; Dewachter, 1998: 42, 43).

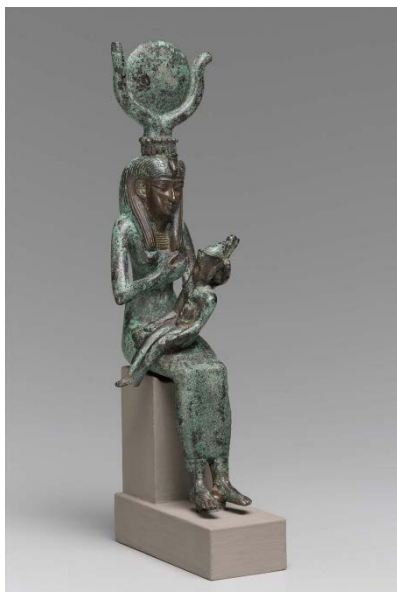


Fig. 3. Isis amamentando Hórus, estatueta de bronze, 1070-656 a.C. Museum of Fine Arts, Boston.



Fig. 4. Estátua de mármore de Ísis, segurando na mão direita um sistro e na esquerda uma sítula, encontrada em Tivoli (117-138). Rome, Palazzo Nuovo.

A partir de 700 a.C., através de estatuetas de bronze e amuletos de faiança, a imagem de *Isis lactans*, deusa amamentadora, espalha-se rapidamente. O *lactans* ou o gesto de oferecer o seio para amamentar ou o acto de aleitar tinha um simbolismo específico no antigo Egipto: simbolizava que o leite oriundo do divino é representativo de alimento de vida e de divindade (Cf. Tinh, Labrecque, 1973: 1; Tinh, 1973: 1231-1268). As representações tradicionais de Ísis com o menino vão progressivamente sendo afeiçoadas e de uma relação fria, indiferente, estereotipada e distante, entre mãe e filho vai chegar-se a situações de enorme comunicação e afecto entre ambos. Não é alheia a esta humanização das representações a introdução de uma nova técnica de origem grega: a da terracota modelada (Cf. Dunand, 2000: 38). Françoise Dunand enfatiza a diferença entre os tipos de representação egípcio e grego dizendo : «Une grande différence entre les représentations égyptiennes de ce thème, hiératiques et sans vie, et les images grecques qui seraient des “scènes de genre”, des représentations d’une “idylle divine sous une forme idéalisée”» (Dunand, 1973, 95).

O tema maternal de Ísis, sentada num trono ou de pé, amamentando Hórus torna-se preponderante na iconografia isíaca, consolida-se e populariza-se (Cf. Dunand, 2000: 22-23; Higgins, 2012: 72, 73). A função maternal permitiu e facilitou a identificação com as outras deusas-mães egípcias, bem como a fixação da imagem da vaca como elemento igualmente prefigurador do feminino, do maternal e do alimentador (Cf. Dewachter, 1998: 33).

A partir do século IV a.C., o principal centro de culto de Ísis transfere-se para o sul do território egípcio, para a ilha de Filae (hoje Aguilkia), onde cumpria particularmente a gama de funções e características que se centravam na sua acção de ajudadora e sustentadora da realeza potencial do seu filho Hórus, aspecto recordado e enfatizado pelo seu próprio nome (*iset*, «o trono») e pelo hieróglifo sobre a cabeça com que surge frequentemente representada⁹. O *mammisi* de Filae relembra bem estas suas funções, demonstrando como a participação desta deusa era essencial na transmissão da realeza no Egipto, ou seja, na protecção à monarquia como instituição. A monarquia lágida exerceria, aliás, importante influência no processo de transformação da religião isíaca numa religião helenizante.

⁹ Este aspecto da identificação ao trono real é um dos traços mais antigos associados a Ísis (Cf. Dunand, 2000: 34). O símbolo de um trono no centro do seu nome em hieróglifos demonstra uma significativa proximidade com a noção de função real.

No Período Ptolomaico, a deusa Ísis conhece, de facto, um importante incremento da sua adoração. O «"élargissement" de la personnalité d'Isis à l'époque ptolémaïque est indéniable» na expressão de F. Dunand (Dunand, 1973: 79, 80; Legras, 2014: 95-115). A sua helenização resulta, em parte, da sua associação como esposa do deus Serápis (o deus tutelar de Alexandria criado pelo primeiro dos Ptolomeus) que lhe valeu uma nova imagem, como deusa patrona de Alexandria, não só na capital dos Ptolomeus mas também fora do Egípto (Cf. Sales, 2007a: 309-322; Brady, 1978; Devauchelle, 2010: 49-62; 2012: 213-226)¹⁰. A *Interpretatio Graeca* faz de Ísis uma deusa assimilada às helénicas Afrodite, Deméter, Perséfone, Hera, Leto, Selene, Rea, Io e Tiché (Cf. Bianchi, 2007: 470-505). Esta época, já de si marcada pela coexistência de cultos, assinala a elaboração de uma nova imagem de Ísis que, apesar de se apelidar de «alexandrina», será a que a vai projectar mais eficazmente fora do território egípcio: «on considere l'hellénisation d'Isis comme l'un des événements les plus importants, avec la création de Sarapis, de l'histoire religieuse des Grecs en Égypte» (Dunand, 1973, 79).

No reinado de Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.), Horkhared ou Harpócrates, o «Hórus criança», foi integrado como filho do casal Serápis/ Ísis (copiando o multissecular modelo da tríade Osiris-Ísis-Hórus), possuindo um santuário próprio na área do *Serapeum* de Alexandria. O jovem Horkhared/Harpócrates alexandrino era representado de pé, nu ou com uma simples *clâmide* no braço esquerdo, um pouco desengonçado, com a *cornucópia* ou corno da abundância, insígnia da prosperidade do reino. Os elementos que recordam a sua origem indígena são a coroa *pschent* (a dupla coroa da antiga realeza egípcia) e o dedo indicador na boca (gesto típico dos antigos deuses-criança egípcios). Este gesto incitou os Gregos instalados no Egípto a identificarem-no como deus do silêncio¹¹. A nova tríade divina dominará a vida cultural alexandrina e conhecerá uma enorme difusão pelo Mediterrâneo (Cf. Ballet, 1999: 157-158; Dewachter, 1998: 58)¹².

Em Alexandria, a antiga deusa egípcia preserva a sua faceta de *Isis Lactans*, a «amamentadora» de Hórus, que conheceria enorme difusão um pouco por todo o lado e praticamente em toda a espécie de objectos (moedas, baixos-relevos, *ex-votos*, estelas decorativas, terracotas, etc.), chegando a ser representada coberta de múltiplos seios, como Ártemis de Éfeso. Simultaneamente, assume outras funções, como *Isis Euploia* ou *Isis Pelagia*, «Ísis da feliz navegação», ou seja, divindade protectora dos ventos, inventora da navegação e patrona dos marinheiros, mas também da fertilidade dos campos. Devido ao seu templo na ilha de Faros, em Alexandria, Ísis era também honrada como *Isis Pharia* – Fig. 5¹³.



Fig. 5. Moeda com *Isis Pharia*, com a sua vela e o farol de Alexandria.

¹⁰ Também em Canopo, Ísis estava ligada a Serápis, sendo venerada como «a condutora das Musas» (Cf. Bernand, 1995, 84; 1996., 132).

¹¹ Nas emissões monetárias romanas, Harpócrates surge coroado com a *pschent*, a antiga dupla coroa egípcia branca e vermelha, com a *uraeus*, a serpente fêmea protectora de divindades e faraós, ou, então, emergindo de uma flor de lótus, referência ancestral da tradição mitológica egípcia para o nascimento dos deuses-criança (Cf. Sales, 1999: 168-170; Ballet, 1999: 157; Bakhoun, 1997: 77-78).

¹² Esta «família» divina assume, por vezes, o aspecto de um casal de serpentes (uma fêmea, com cabeça de mulher, com a coroa hathórica na cabeça, e outra macho, com cabeça masculina, com barba e um *calathos* na cabeça) rodeando a criança divina.

¹³ Subsistem dúvidas se a designação *Pharia* se referirá a uma realidade topográfica ou a um uso metonímico, funcional, relacionado com a protecção que a deusa podia conceder aos marinheiros para evitarem os grandes perigos das costas alexandrinas (Cf. Malaise, 2007: 32). Embora pareça não ter tido um santuário próprio no *temenos* do *Serapeum* de Alexandria, Ísis possuía vários templos, como os da ilha de Faros e da ilhota de Lochias (actual El Selsela). Na numismática alexandrina há testemunhos das três facetas da deusa (*Isis Pharia*, *Isis Euploia* e *Isis Lactans*) – Cf. Ballet, 1999: 156; Dunand 1992: 176-177, Bakhoun, 1997: 75, 77, 79; Gasparro, 2007: 40-72.

Em resultado destas múltiplas formas que podia assumir, os Gregos designavam-na como deusa dos múltiplos nomes e os Romanos como *Isis Myrionyma*¹⁴. Como diz Françoise Dunand, «Il semble donc bien que la personnalité d'Isis, à l'origine assez limitée, ait connu au cours des siècles un développement considérable; si au Nouvel Empire elle apparaît déjà comme une divinité connue dans toute l'Égypte, à l'époque ptolémaïque il n'est guère de déesse dont elle n'ait absorbé les noms et les fonctions, tout en conservant sa personnalité propre et les attributions qui la caractérisent à une époque très ancienne» (Dunand, 1973: 22).

A Ísis de Alexandria é representada tanto com roupagens gregas (*chiton* ou *peplos*), como com vestes de origem egípcia, embora sob reinterpretação «à grega». Usa elementos da simbólica helénica (coroa de flores, espigas de trigo, *keras* e *dikeras*, ou seja, cornucópias simples ou duplas), mas continua também a usar as suas coroas (disco solar entre cornos de vaca) e os seus atributos (sistro e sítula), de acordo com a multissecular iconografia egípcia. A partir do século II a.C., o *basileion* (disco solar enquadrado por chifres liriformes de vaca com plumas), com conotações solares e celestiais, usado no antigo Egipto por deusas e rainhas (egípcias e ptolomaicas), torna-se um símbolo canónico de Ísis, primeiro nos relevos dos templos egípcios e depois na sua estatuária helenizada, sendo o equivalente visual do epíteto «Mãe do deus= Hórus», ou seja, de deusa-mãe (Cf. Veymiers, 2014: 196-236).

Esta conjugação de elementos duplos, oriundos das duas culturas (egípcia e helénica) permitiram que a antiga deusa egípcia conservasse a sua identidade original, não obstante todas as múltiplas metamorfoses, (re)interpretações, assimilações e locais de adoração que conheceu. Surgem novas figurações, exteriores, mas as qualidades antigas, interiores, permanecem. Não há uma nova entidade divina, nascida da fusão de traços tradicionais egípcios com novos traços gregos, mas sim novas imagens que exprimem aspectos conhecidos da deusa, agora mais conformes aos novos esquemas de representação.

É esta «Mãe divina» (*mut nejer*, em egípcio; *theótokos*, em grego; *Isis Mater*, em Latim), protectora de marinheiros e navegantes que irá ser legada ao Império Romano e por este ao cristianismo inicial (Cf. Aja Sánchez, 2006: 21-47). O culto proliferou, em primeiro lugar, nas cidades portuárias e em meios egípcios instalados provavelmente por razões comerciais, por iniciativa de particulares, independentemente das várias motivações subjacentes (Cf. Dunand, 2000: 68 e 71). Paulatinamente, porém, os dirigentes políticos das cidades gregas começaram a interessar-se pelo culto da deusa e tornam-no oficial. O interesse político pelo culto isíaco foi posterior, portanto, à sua difusão em meios comerciais (Cf. Dewachter, 1998: 69).

Em Delos, desde o fim do séc. IV início do séc. III a.C., o culto de Ísis conhece um importante desenvolvimento (Cf. Plácido, 1996: 8). A partir de 350 a.C., é-lhe consagrado um santuário no Pireu (Cf. Plácido, 1996: 4). Em meados do séc. III a. C., o seu culto está também atestado em Tera e no final do mesmo século está estabelecido em Atenas (Cf. Takács, 1995: 29; Plácido, 1996: 3, 8). Durante o segundo e primeiro século a.C., o culto de Ísis estava já presente na maioria das cidades gregas (Cf. Heyob, 1975: 7-9; Teixeira, 2013: 271). O estilo helenístico de Ísis na Grécia é completamente grego. A deusa foi transformada de uma maneira tão artística que perdeu quaisquer caracteres egípcios.

A introdução da veneração a Ísis em Itália, nas cidades da Campânia, durante o séc. II a.C., teve também nos comerciantes italianos, nomeadamente os que contactavam com Delos, os seus primeiros propagadores (Cf. Takács, 1995: 29-30). É a época da edificação do templo de Ísis em Pompeia, cuja comunidade isíaca conheceria um considerável florescimento durante o séc. I a.C. (Cf. Lozano, 1996: 137)¹⁵. A introdução do culto na própria cidade de Roma data igualmente do início do séc. I a.C., não obstante as sucessivas vagas de verdadeiras campanhas visando denegrir os méritos do culto às divindades egípcias (Serápis e Ísis) e enfatizando o seu carácter corruptor e a imoralidade dos seus sacerdotes (Cf. Moormann, 2007: 137-154).

¹⁴ A noção de uma Ísis «multiforme», «de numerosos nomes», espalhou-se em todo o Egipto no Período Ptolomaico (Cf. Dunand, 1973: 22).

¹⁵ A última procissão de Ísis em Roma ocorreu em 394 (Cf. Lozano, 1996: 137).

Já na Época Imperial, Calígula (37-41) constrói em Roma, no Campo de Marte, fora da «muralha sagrada», um templo dedicado a Ísis. Fora do recinto sagrado, significava que não se considerava o culto de Ísis como estando integrado na religião de Estado romana. Dois séculos depois, em 215 (ano em que visitou o Egípto), Caracala (198-217), imperador de origem oriental, integrou o culto na religião de Estado, permitindo os ritos no interior do *pomerium*. Será justamente no período imperial, sobretudo em ligação com a propaganda desenvolvida em torno das imperatrizes que se identificam com a deusa, que o motivo de Ísis amamentando Harpocrates se difunde, por exemplo em retratos monetários¹⁶.

Em circunstâncias diversas, o culto de Ísis vai progressivamente sendo estendido por todas as províncias do Império, a partir do séc. II a.C. A Ásia Menor, a Cirenaica, Cartago, a Numídia, a Mauritânia, a Espanha, a Bretanha, a Gália, a Germânia e as províncias danubianas assistem à implantação de comunidades, templos e altares isíacos (Cf. Rubio, 1996: 35-46; Cid, 1996: 47-63; Sierra, 1996: 123-134; Obeinga, 2008: 86-131; Clerc, 2001: 97-110; Naoum, 2008). A deusa exhibe aí, de acordo com os contextos, toda a panóplia de aspectos que a tradição lhe foi associando: protectora da família, das mulheres e das crianças, dispensadora da riqueza material, fecundidade e vida feliz, ajudadora dos homens do mar, suporte divino dos governantes. Todos estes lugares têm um denominador comum: o papel desempenhado pelos comerciantes e pelos representantes do poder político, funcionários e soldados na disseminação e na penetração do culto de Ísis a partir das costas mediterrânicas.

Testemunhos do século IV aludem aos *Isia* celebrados em Roma: festivais públicos, com grande participação activa das mulheres, em que se carpia a perda de Osíris. Ao chorarem a perda de Ísis, as mulheres, os iniciados nos mistérios e os espectadores em geral lamentavam simultaneamente a morte do antigo deus egípcio e o mágico poder regenerador desempenhado por Ísis, que o trouxe, de novo, à vida.

Toda a diáspora isíaca foi acompanhada pela produção de numerosas aretologias, que, como técnica de persuasão, se destinavam a sublinhar os poderes (*aretai*) e feitos da deusa. Estes textos laudatórios começavam geralmente pela expressão *Isis egô eimi*, «Eu sou Ísis», sendo o relato, portanto, colocado na boca da própria deusa, e revestem-se de uma dupla importância: por um lado, deixam perceber a imagem que os fiéis faziam da deusa Ísis fora do Egípto, e, por outro, permitem avaliar o conhecimento que tinham e transmitiam dos temas da antiga teologia egípcia relacionada com a deusa. Através da formulação grega podem, nalguns casos, apreender-se os antigos traços egípcios (Cf. Dunand, 2000: 78-79).

Os temas inerentes às aretologias isíacas sublinham os antigos qualificativos egípcios da deusa, acrescentam também alguns que resultam do «olhar grego» e dos cultos místicos: a sua função civilizadora (como criadora das leis, da agricultura, da escrita, dos templos e das estátuas divinas), a sua soberania universal – «Eu sou a Soberana da terra inteira», «a senhora de todos os países», «a rainha celeste», «a rainha dos deuses» (βασιλεια θεων) –, a sua acção benéfica a favor da fertilidade dos campos («a dispensadora de todos os bens»), o seu carácter soteriológico («a Salvadora»), a sua ligação ao mar («Senhora dos mares», como os típicos temas alexandrinos de protectora dos marinheiros em apuros e senhora da tempestade), o desempenho da função maternal, que lhe vale os títulos de «Mãe de todos os seres» e *Lochias*, «parturiente» ou «protectora dos nascimentos»¹⁷.

A *Interpretatio Romana*, por sua vez, faz dela *Isis Regina*, *Isis Domina* e *Isis Augusta*¹⁸, ou *Victrix*¹⁹,

¹⁶ Como escreve Cláudia Teixeira, as dificuldades em aceitar o culto de Ísis «in the Roman world, particularly during the first centuries of its implementation, can be seen as a typical case of action-reaction (action on the part of its coreligionists, initially restricted to the lower social classes; reaction by political institutions, which either allowed for the cult's existence, or created limitations and prohibitions in accordance with the political interests that marked different periods).» (Teixeira, 2013: 271). Vide também Witt, 1971; Bøgh, 2013: 228-241.

¹⁷ A atribuição da invenção da escrita a Ísis é uma clara ampliação dos seus atributos, pois, segundo a concepção egípcia, era ao deus Tot que tal se devia. Sobre o título *Lochias*, Cf. Malaise, 2007: 32.

¹⁸ O epíteto *Augusta* faz alusão ao aspecto de protectora do trono imperial (Cf. Alvar, 1996: 95-107).

¹⁹ O epíteto *Victrix* refere-se à vitória de Isis sobre Set, no fundo, sobre as forças do mal e da morte.

Invicta e Triumphalis, considerando-a protectora da família imperial e deusa da vitória e do triunfo, como convinha a um Estado, como era o da Época Imperial, que pretendia alcançar a dominação universal (Cf. Donalson, 2003; Dunand, 2000: 112; Santamaria Canales, 2015: 231-248). As aretologias de Ísis são, de certa forma, a enumeração dos méritos dos governantes, daqueles que regem a sociedade política.

Curiosamente, um dos traços essenciais da Ísis egípcia, ou seja, a sua função funerária, não é perceptível em meios gregos, como não será, depois, em meios romanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso da deusa Ísis constitui, portanto, um caso paradigmático de como uma divindade se transforma e reatualiza para sobreviver aos novos contextos políticos, sociais, económicos, culturais e rituais. A sua história entre os séculos IV e I a.C. é, no fundo, a história de como uma deusa de origem egípcia, com forte carácter local, se transforma numa deusa mediterrânica, adorada em territórios longínquos por fiéis que falavam grego e latim, em épocas em que o cristianismo estava já também em período de difusão. A crescente popularidade do culto a Ísis derivou, em geral, da natureza da divindade e do seu potencial comunicativo.

Trata-se de um «sucesso» ímpar, apenas de longe acompanhado pelos de Mitra, Cíbele e Átis. Ao transcender a sua fronteiras iniciais, o culto da deusa prestou-se a assimilações e apropriações perfeitamente banais e comuns no âmbito da história das religiões. As relações entre «Mães divinas», como Ísis e Maria, por exemplo, não pode ser perspectivada exclusivamente a partir da função maternal comum – função que, aliás, partilham com inúmeras outras figuras históricas e/ ou míticas da Grécia e da Anatólia (Cf. Dunand, 2000: 161). Embora as semelhanças iconográficas, os paralelos e as ligações entre a Ísis e a imagética de *Maria lactans* sejam inegáveis, elas precisam ser compreendidas dentro de seus respectivos contextos culturais (Cf. Higgins, 2012: 71, 76, 78; Cf. Dunand, 2000: 165; Maza, 2000: 195-214). O importante é perceber até que ponto a sua coexistência no tempo (vários séculos) e no espaço (uma série de regiões da bacia mediterrânica) levou a que a imagem material e mental da deusa egípcia pudesse influenciar o desenvolvimento das imagens de Maria, então ainda apenas em esboço nos textos iniciais do cristianismo (Cf. Dunand, 2000: 161).

Tal como a Virgem Maria, Ísis dera à luz uma criança solar, sem intervenção humana, cujo nascimento corresponde ao solstício de Inverno. Hórus era chamado «filho de Ísis» (não de Osíris) como Jesus era o «filho de Maria» (não de José). Ambas as crianças, segundo procedimentos e conceitos distintos (oriundos de dois universos culturais que, apesar de se terem contactado, têm especificidades estruturais), venceram a morte e são, por isso, símbolos da negação dessa mesma morte. Cada um teve de enfrentar um arqu-inimigo (Hórus o seu tio-rival, Set; Jesus o anjo mau, Satanás). Vários traços ligam, pois, Ísis à Virgem Maria, tornando-se possível que aquela funcionasse como uma prefiguração desta. Atributos daquela terão sido «transferidos» para esta.

Sabendo que as primeiras comunidades cristãs não tinham praticamente tradição iconográfica e sabendo que as suas primeiras produções artísticas surgem por volta do séc. V d. C., numa época em que o culto de Ísis ainda não desaparecera, também as «virgens com o menino» cristãs, pintadas ou esculpidas, podem, neste sentido, descender em linha directa da representação da *Ísis lactans*²⁰.

Devido ao carácter integrador que a deusa sempre demonstrou ao longo da história egípcia, a imagem da Ísis alexandrina incorporou uma série de funções que abrangem a fertilidade, a protecção à realeza, às mulheres, às crianças e aos defuntos. Tais características que cobrem praticamente as áreas mais importantes da vida em comunidade, proporcionavam-lhe uma invulgar capacidade de articulação que

²⁰ Apesar do tema da Virgem aleitando surgir relativamente tarde na arte ocidental (séc. XII), há motivos figurados desde o séc. VI-VII e em manuscritos coptas desde o séc. IX que apontam para a antiga deusa egípcia «dadora da vida» (Cf. Dunand, 2000, 5).

facilitará os sincretismos e a adaptação a novas circunstâncias históricas, sobretudo quando estas, como acontece no mundo helenístico mediterrânico, permitem reatualizar antigas dinâmicas culturais. A Ísis alexandrina foi, por isso, um caso paradigmático de como tradição e inovação conviveram nas antigas dinâmicas culturais mediterrânicas.

BIBLIOGRAFIA

- AJA SÁNCHEZ, JOSÉ RAMÓN (2006). Egipto y la asimilación de elementos paganos por el cristianismo primitivo: cultos, iconografías y devociones religiosas. *Collectanea Christiana Orientalia* 3, Córdoba, 21-47.
- ALVAR, J. (1996). Isis preromana, Isis romana. In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid, Ediciones Clásicas, p. 95-107.
- ARAÚJO, LUÍS MANUEL DE (2005). *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*. Lisboa: Livros e Livros.
- BAKHOUM, SOHEIR (1997). La vie religieuse d'après les monnaies. *Le Monde Copte. Revue trimestrielle de la culture copte*, n.ºs 27-28, Paris, S. I. P. E., 70-85.
- BALLET, PASCALE (1999). *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.* Paris: Hachette.
- BALTRUSAITIS, JURGIS (1967). *La quête d'Isis, Introduction à la égyptomanie*. Paris: O. Perrin.
- BERNAND, ANDRÉ (1994). *Leçon de civilisation*. Paris: Fayard.
- _____ (1995). *Alexandrie des Ptolémées*. Paris: CNRS.
- _____ (1996). *Alexandrie la grande*. Paris: Hachette.
- BIANCHI, R. S. (2007). Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of *the interpretation graeca*. In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John; MEYBOOM, Paul G. P. (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology. Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden: Brill, p. 470-505.
- BOESPFLUG, FRANÇOIS (2014). *D'Isis lactans à Maria lactans*. Quelques réflexions sur deux motifs similaires. In *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*. Montpellier: Université Paul Valéry (Montpellier III), 179-197.
- BØGH, B. (2013). The Greco-Roman cult of Isis. In CHRISTENSEN, Lisbeth Bredholt; HAMMER, Olav; WARBURTON, David, *The handbook of religions in Ancient Europe*, New York: Acumen Publishing, p. 228-241.
- BONNET, CORINNE (2014). Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique. In TALLET Gaëlle; ZIVIE-COCHE, Christiane (eds.), *Le myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis, CENIM 9*, Montpellier: Université Paul Valéry, p. 35-40.
- BRADY, THOMAS ALLAN (1978). *The reception of the Egyptian cults by the Greeks (330-30 BC). Sarapis and Isis*, Chicago: Ares.
- BUDISCHOVSKY, M.-CH. (1977). *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments*, Leiden: Brill.
- CID, ROSA (1996). El culto a "Isis" en Numidia: los testimonios del campamento militar de "Lambaesis". In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 47-63.
- CLERC, G. (2001). Personnalité et iconographie d'Isis en Gaule d'après les témoignages de la déesse retrouvés en France. In AUFRÈRE, SYDNEY H. (ed.), *La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communications et vecteurs culturels. Actes du colloque des 5 et 6 juin 1998*. Université Paul Valéry, Montpellier: Université Paul Valéry, p. 97-110.
- COTT, JOHNATHAN (1994). *Isis and Osiris: exploring the goddess myth*, New York: Doubleday.
- DIODORO DA SICÍLIA (1963). *The library of History. Book I* (trad. C. Bradford Welles), London: Loeb Classical Library.
- DEVAUCHELLE, DIDIER (2010). Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au Ier millénaire av. J.-C. In COULON, L. (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, Caire, p. 49-62.
- _____ (2012). Pas d'Apis pour Sarapis ! In GASSE, A.; SERVAJEAN, Fr.; THIERS, Chr. (éds.). *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, Montpellier: Université Paul Valéry, p. 213-226.

- DEWACHTER, MICHEL (1998). *Pour les yeux d'Isis*, Carcassonne/ Roanne/ Rouen: Réunion des Musées Nationaux.
- DONALSON, MALCOLM DREW (2003). *The Cult of Isis in the Roman Empire. Isis Invicta*, New York: E. Mellen Press.
- DUNAND, FRANÇOISE (1973). *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Leiden: E. J. Brill.
- _____ (1992). La fabrique des dieux. In JACOB, Christian; POLIGNAC, François de, *Alexandrie III^e siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris: Éditions Autrement, p.176-177.
- _____ (2000). *Isis. Mère des dieux*, Paris: Errance.
- FAVARD-MEEKS, CHRISTINE (1991). *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation*, Hamburg.
- _____ (1997). The Temple of Behbeit el-Hagara. In QUIRKE, Stephen, *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research*, London; The Trustees of the British Museum by British Museum Press, p, 102-111.
- _____ (2002). The present state of the site of Behbeit el-Hagar. *BMSAES 3*, London: British Museum, 31-41.
- EVANS, HEATHER (2009). Sex. Power and succession: the Contending of Horus and Seth. In ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES; José das Candeias (eds.), *Proceedings of of Second International Congress for Young Egyptologists – Erotica, Erotism and Sexuality in Ancient Egypt, Lisbon, 23-26 October, 2006* (Multimedia CD), Lisboa, p. 230-243.
- GASPARRO, GIULIA SFAMENI (2007). The Hellenistic face of Isis: cosmic and savior goddess. In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John; MEYBOOM, Paul G. P. (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology. Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden: Brill, p. 40-72.
- GENAILLE, NICOLLE (1983). Cultes isiaques et eau sacrée (notes critiques). *Revue de l'histoire des religions, Volume 200, Numero 3*, 293-309.
- GISBERT PUYO, O. (2015). El papel mágico de Isis: una aproximación a los embarazos, los alumbramientos y sus problemas derivados. In CASTELLANO, Núria; MASCORT, Maite; PIEDRAFITA, Concepció; VIVÓ, Jaume (eds.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, Col. Nova Studia Aegyptiaca IX, Barcelona: Universitat de Barcelona/ Generalitat de Catalunya/ Societat Catalana d'Egiptologia, p. 273-279.
- GRANDJEAN, YVES (1975). *Une nouvelle aréotologie d'Isis a Maronée*, Leiden: Brill.
- HEYOB, SHARON KELLY (1975). *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman World*, Leiden: Brill.
- HIGGINS, SABRINA (2012). Divine Mothers: the influence of Isis on the Virgin Mary in Egyptian *Lactans*-iconography. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies 3-4*, 71-90.
- LEGRAS, BERNARD (2014). Sarapis, Isis et le pouvoir lagide. In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John (eds.), *Power, Politics and the cult of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden/ Boston: Brill, p. 95-115.
- LOZANO, ARMINDA (1996). Antecedentes paganos del culto a María. In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 135-142.
- MAGNESS, JODI (2001). The Cult of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods. *Harvard Theological Review 94, no. 2*: 159-179 .
- MALAISE, M. (2007). La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique. In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John (eds.), *Power, Politics and the cult of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden/ Boston: Brill, p. 19-39.
- MARTÍNEZ MAZA, C. (2000). Los antecedentes isíacos del culto a María. *Aegyptus 80*, 195–214.
- MOORMANN, ERC M. (2007). The temple of Isis at Pompeii In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John; MEYBOOM, Paul G. P. (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis studies, Faculty of Archaeology. Leiden University, May 11-14 2005*, Leiden: Brill, p. 137.154.
- NAOUM, DANAI-CHRISTINA (2008). *The hellenisation of Isis and the spread of the cults*. Liverpool: The University of Liverpool.
- OBEINGA, THÉOPHILE (2008). La déesse Isis et son odyssee en Europe occidentale. *Ankh n° 17*, 86-131.
- PADRÓ, JOSEP (2009). Recherches sur érotisme et sexualité en Égypte ancienne: l'oxyrhynque n'a pas mangé le phallus d'Osiris. In ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES; José das Candeias (eds.), *Proceedings of of Second International Congress for*

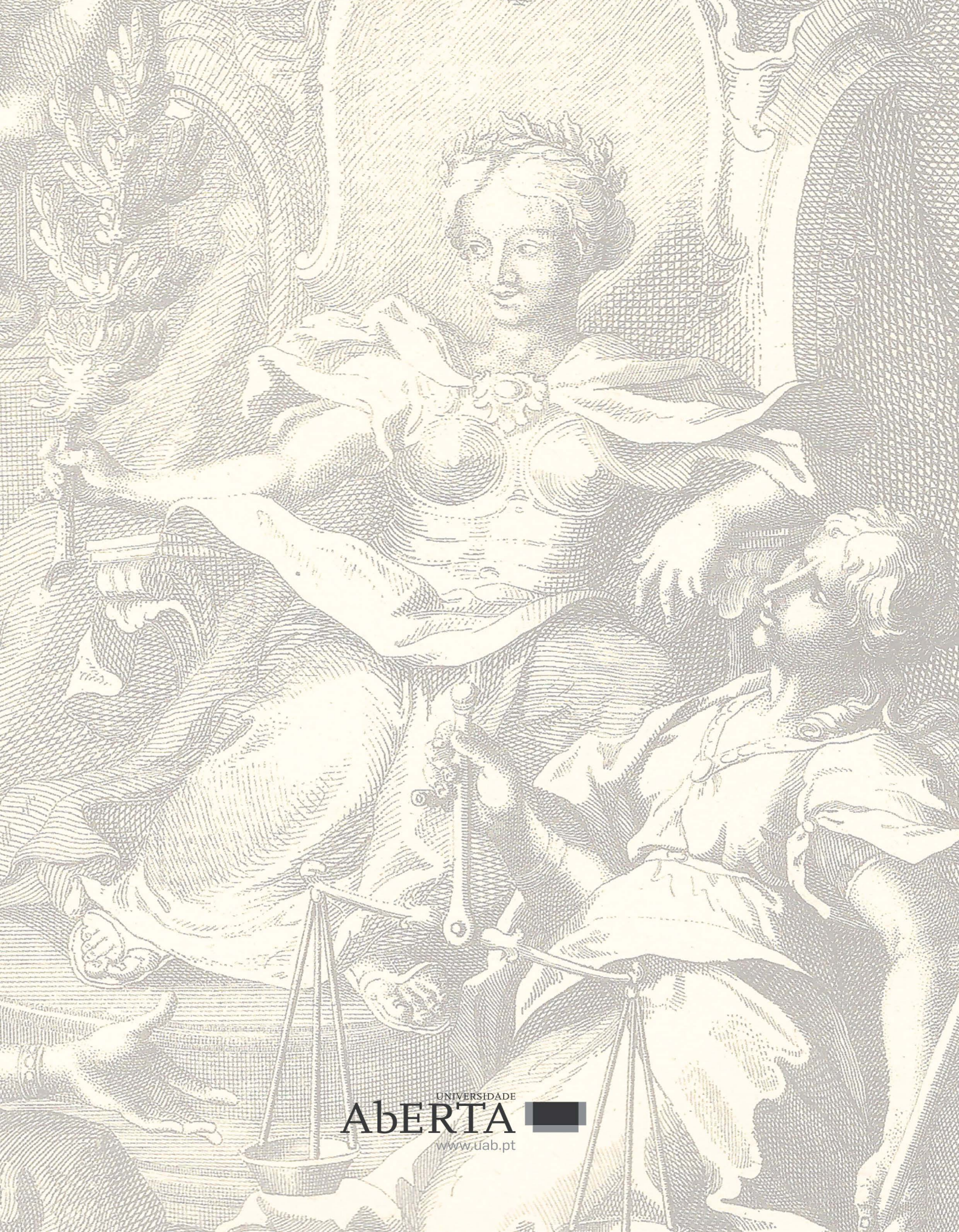
- Young Egyptologists – Erotica, Erotism and Sexuality in Ancient Egypt, Lisbon, 23-26 October, 2006* (Multimedia CD), Lisboa, p. 278-280.
- PAKKANEN, PETRA (1996). *Interpreting early Hellenistic Religion: a study based on the mystery cult of Demeter and the cult of Isis*, Helsinki: Suomen Ateenan-instituutin säätiö.
- PETIT, PAUL (1987). *A Civilização Helenística*, São Paulo: Martins Fontes.
- PETIT, PAUL; LARONDE, ANDRÉ (1996). *La civilisation hellénistique*, Paris: PUF.
- PINTO, PAULO MENDES (2009). In search of the lost phallus: on the need for Isis to mate. In ARAÚJO, Luís Manuel de; SALES, José das Candeias (eds.), *Proceedings of Second International Congress for Young Egyptologists – Erotica, Erotism and Sexuality in Ancient Egypt, Lisbon, 23-26 October, 2006* (Multimedia CD), Lisboa, p. 466-475.
- PLÁCIDO, DOMINGO (1996). El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano. In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 1-11.
- PLUTARQUE (1995). *Traité d'Isis et d'Osiris*, Paris: Sand.
- REGULA, DETRACI (1995). *The Mysteries of Isis: Her worship and magick*, St. Paul: Llewellyn.
- RUBIO, REBECA (1996). El culto de Isis y Serapis en Britania. In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 35-46.
- SALES, JOSÉ DAS CANDEIAS (1999). *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egípto antigo*, Lisboa: Editorial Estampa.
- _____ (2007a). O culto a Serápis e a coexistência helénico-egípcia na Alexandria ptolomaica. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VI – n.º 12, Lisboa: Universidade Lusófona, 309-322.
- _____ (2007b). O mito do poderoso nome secreto de Ré. Importância e significado do nome pessoal na antiga civilização egípcia. In *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*, Lisboa: Livros Horizonte, p. 119-134.
- _____ (2007c). Gregos versus Egípcios na Alexandria ptolomaica: o caso excepcional do culto a Serápis. In NOGUEIRA, Adriana Freire (Coord.), *Otium et Negocium. As antíteses na Antiguidade*, Faro: Nova Vega, p. 367-381.
- _____ (2015). *Política(s) e Cultura(s) no antigo Egípto*, Lisboa: Chiado Editora.
- SALES, JOSÉ DAS CANDEIAS; SOUSA, ROGÉRIO FERREIRA DE (2005). Reminiscências do culto de Ísis no território português. O exemplo de Braga (*Bracara Augusta*)». In CERVELLÒ AUTORI, Josep; CRIO JUAN, Montessart Díaz de; RULL RIBÒ, David (editores), *Actas del Segundo Congreso Ibérico de Egiptología. Bellaterra, 12-15 de Marzo de 2001*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona – Institut d'Estudios del Proxim Orient Antic, p. 289-298.
- SANTAMARIA CANALES, ISRAEL (2015). Isis a través de los textos: el culto isíaco en la literatura grecolatina de época altoimperial. *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* 20, 231-248.
- SIERRA, ROSA (1996). Isis en la Galia Narbonense: nuevas perspectivas. In RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrid: Ediciones Clásicas, p. 123-134.
- SOLMSEN, FRIEDRICH (1979). *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- STREETE, GAIL CORRINGTON (2000). An Isis Aretalogy from Kyme in Asia Minor, First Century B.C.E. In VALANTASIS, Richard, *Late Antiquity in Practice*, Princeton: Princeton University Press, p. 369
- TAKÁCS, SAROLTA A. (1995). *Isis and Sarapis in the Roman World*, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- TARN, WILLIAM WOODTHORPE (1930). *Hellenistic Civilization*, London: Arnold.
- TEIXEIRA, CLÁUDIA (2013). The Cult of Isis in Rome: Some aspects of its Reception and the Testimony of Apuleius' *Asinus Aureus*. In SOUSA, Rogério; FIALHO, Maria do Céu; HAGGAG, Mona; RODRIGUES, Nuno Simões (eds.), *Alexandria ad Aegyptum. The legacy of multiculturalism in Antiquity*, Porto/ Alexandria: Edições Afrontamento, p. 271-282.
- TINH, VINCENT TRAN TAM; LABRECQUE, Y. (1973). *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, Leiden: Brill.
- TINH, VINCENT TRAN TAM (1978). De nouveau *Isis lactans*. In *Hommages a Maarten J. Vermaseren: recueil d'études offert par les auteurs de la serie Etudes preliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain a Maarten J. Vermaseren a l'occasion de son soixantieme anniversaire le 7 avril 1978*, Leiden: Brill, p. 1231-1268.
- VANDERLIP, VERA F. (1972). *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto: A.M. Hakkert Ltd.

- VERMASEREN, M.J. (1979). *Studies in Hellenistic religions*, Leiden: Brill.
- VEYMIERS, RICHARD (2014). Le *basileion*, les reines et Actium. In BRICAULT, Laurent; VERSLUYS, Miguel John (eds.), *Power, Politics and the cult of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden/ Boston: Brill, p. 196-236.
- VATOPOULOU-RICHARDSON (1982). Isis lactans. *Oxford Journal of Archaeology* 1(3), Oxford: Ashmolean Museum, 325-330.
- WILLIMAS, ELLEN REEDER (1985). Isis Pelagia and a Roman Marble matrix from the Athenian Agora. *Hesperia* 54, 109-119.
- WITT, REGINALD ELDRED (1971). *Isis in the Graeco-Roman World*, New York: Cornell University Press.

Produção

UNIVERSIDADE ABERTA

edição eletrónica, 2018



UNIVERSIDADE
ABERTA 
www.uab.pt