



ESTUDOS  
ORIENTAIS

IX

OS PRAZERES  
NO MÍDIO ORIENTE ANTIGO



INSTITUTO ORIENTAL

MARIA HELENA TRINDADE LOPES • HEITOR PENEDRO SILVEIRA DA SILVA • CLARA PINTO  
• JOSÉ DAS CANDEIAS SALES • CLÁUDIA ALEXANDRA GONÇALVES FIGUEIREDO • LUÍS  
ANTÓNIO PAIS BERNARDO

# **ESTUDOS ORIENTAIS**

**IX**

**OS PRAZERES  
NO MÉDIO ORIENTE ANTIGO**

**INSTITUTO ORIENTAL**

**LISBOA • 2006**

## ÍNDICE GERAL

Editorial .....	9
MARIA HELENA TRINDADE LOPES	
<b>ESTUDOS</b>	
<i>Os prazeres no Egípto antigo</i> .....	13
MARIA HELENA TRINDADE LOPES	
<i>A Cosmogonia de Heliópolis: o prazer da criação</i> .....	31
HEITOR PENEDRO SILVEIRA DA SILVA	
<i>O Amor no Egípto Antigo</i> .....	45
CLARA PINTO	
<i>Amamentar no Egípto Antigo: do prazer na relação materno-infantil à Ideologia</i>	63
JOSÉ DAS CANDEIAS SALES	
<b>EXPERIÊNCIA</b>	
<i>Relatório MKT Abril/2004: "Projecto Arqueológico 'Palácio de Apriés', Mênfis"</i>	117
MARIA HELENA TRINDADE LOPES	
<b>RECENSÕES</b> .....	273

# AMAMENTAR NO EGÍPTO ANTIGO: DO PRAZER NA RELAÇÃO MATERNO-INFANTIL À IDEOLOGIA

---

por José das Candeias Sales  
(Universidade Aberta)

## Introdução

Durante séculos, falou-se muito do chamado instinto ou amor maternal como algo inato, natural e universal. Hoje, todavia, já ninguém acredita verdadeiramente nesse instinto, embora se reconheça, por exemplo, o nascimento como um momento marcante (mas não fundamental) dos laços efectivos e afectivos que se desenvolvem entre a mãe e os seus filhos.

Ao nascer, o bebé imaginado torna-se, por fim, um bebé real. As duas dimensões encontram-se, justapõem-se e consubstanciam-se naquilo que se pode chamar, com propriedade, uma “relação afectiva”. Integrada no mundo dos afectos, a relação mãe-bebé assenta numa sedução recíproca e pressupõe a existência de momentos comuns de maior proximidade, intensidade e prazer.

Choros, sorrisos, caretas, olhares “intensos e profundos” estreitam laços, geram carícias, moldam comportamentos. Simples gestos essenciais para a sobrevivência do novo ser – como a alimentação, por exemplo – tornam-se momentos de ternura e de comunicação, ao mesmo tempo que asseguram um constante evoluir e consolidar dos sentimentos e da relação em si mesma. Como acto natural, o aleitamento reforça, claramente, os laços entre a mãe e o recém-nascido.

Actualmente, muitas mães escolhem amamentar os seus bebés. Esta opção funda-se, em parte, em razões e conselhos médicos (nada é melhor para o

recém-nascido do que o leite de sua mãe) e em motivos afectivos (o agradável contacto corporal, pele com pele, entre mãe e filho).

Apesar dos nutrientes, anticorpos, hormonas, factores imunitários e anti-oxidantes únicos que se encontram no leite materno e que actuam como defesas naturais contra as infecções e doenças (ex.: diarreias, pneumonia, sarampo, malária), a UNICEF indica que, em todo o mundo, apenas 39 % dos recém-nascidos são amamentados em exclusividade nos primeiros seis meses de vida.

O aleitamento ao seio, longe de ser uma obrigação, não é, também, prova irrefutável de se ser uma “boa mãe” e não é seguramente a única forma de estabelecer uma boa relação afectiva entre a mãe e a sua criança e vice-versa. Na decisão das mães modernas interferem muitas outras razões, desde as simples disponibilidades temporais – razão prática derivada do ritmo e das exigências da vida quotidiana e profissional dos nossos dias –, até outras de ordem mais fisiológico-psicológica (deformação dos seios, lactação deficiente ou excessiva, perda de feminilidade, alterações de estatuto socio-familiar-profissional, sentido do público, do privado e do privado, etc.) que podem, em certas situações, provocar enorme tensão, fadiga e até depressão *post-partum*.

A sucção natural da criança exerce uma pressão sobre o mamilo que provoca o esvaziamento dos alvéolos cheios de leite que, “magicamente”, se voltam a encher antes da próxima lactação. Tal processo natural acarreta, porém, em certas mães mais compenetradas no futuro, isto é, na sobrevivência das suas crianças, uma desmesurada inquietude e ansiedade, de que a subida do leite, a falta de leite ou a asfixia ao mamar são apenas alguns dos sintomas que mais frequentemente se colocam.

Não obstante as suas excelências e as ideais condições higiénicas de que está dotado (“a saúde está no leite da mãe”), o leite materno não está, como a Medicina tem demonstrado, isento de poluições. Como o sangue, o leite materno transporta todos os venenos do planeta, o que significa que se, por um lado, o organismo da mãe protege a criança das agressões exteriores, pode também transmitir-lhe toda a espécie de tóxicos, sendo tal vertente particularmente sensível durante o primeiro mês de lactação.

O conhecimento médico permitiu, portanto, perceber que o organismo materno armazena e transmite os elementos, benéficos ou nefastos, em si concentrados. O leite é um dos veículos primordiais dessa transmissão, indispensável para a existência e sobrevivência dos bebês.

\*

Servem as linhas anteriores de introdução à consideração e à análise do fenómeno da amamentação no Egípcio antigo que, na nossa óptica, entra no campo de uma arqueologia das emoções, com conexões estreitas com o erotismo, o amor e o prazer, categorias do repertório afectivo de todos os tempos. Procuraremos neste estudo não nos restringir aos vectores habituais associados ao prazer (o diálogo erótico dos corpos, as sensações do amor carnal, o desejo, a sensualidade), mas reflectir justamente sobre o prazer entendido de uma forma bem mais ampla. neste caso o prazer e a paixão inerentes à relação materno-infantil e expressos/ vividos através do acto de amamentar/ser amamentado.

Iniciamos o tratamento do tema com uma incursão relativamente alargada no universo mental egípcio, no que diz respeito à concepção de vida terrena e às suas principais etapas, onde a problemática da amamentação se insere. Ao captarmos a dimensão do quotidiano, subjacente à eficácia comunicativa das imagens mitológicas convocadas para as paredes dos edifícios religiosos, compreenderemos melhor, em nossa opinião, o alcance ideológico das mensagens envolvendo quer os deuses do panteão egípcio, quer os próprios faraós.

Por fim, o nosso esforço hermenêutico concentrar-se-á, sobretudo, especificamente, sobre as cenas de amamentação patentes nas paredes dos templos do antigo Egípcio (baixos-relevos e pinturas) com o objectivo de determinar as motivações e as finalidades subjacentes à sua produção e inclusão nos respectivos contextos artístico-arquitectónicos.

Embora saibamos que o que era escrito e figurado nas paredes dos templos e dos túmulos egípcios se conformava à cosmovisão e ideais defendidos pela tradição, o que significa que o seu sentido é, frequentemente, mais ideal do que literal, não podemos esquecer que os estereótipos ou protótipos eram transmitidos pelas práticas, atitudes e cenas do quotidiano, o que nos leva a empreender uma “viagem hermenêutica” da vida aos modelos, do quotidiano à ideologia.

## **1. O ciclo da vida humana terrena egípcia e as suas componentes**

No Egípcio antigo, o ciclo da vida humana terrena, que os Egípcios designavam como *ahau* e que nós podemos traduzir como “(período de) duração da vida humana”, começava obviamente com o nascimento do indivíduo. Todavia, antes do nascimento propriamente dito, havia diversas componentes

que o afectavam e condicionavam directa e indirectamente: falamos, nomeadamente, da concepção, da gravidez e do parto. Mesmo depois dele, a outorga do nome, o aleitamento e a protecção mágica do recém-nascido desempenhavam particular papel nesta primeira etapa do ciclo da vida que, depois, continuaria no Além (vida extra-terrena).

### 1.1. Da concepção ao parto

*“Se te apraz fundar uma casa, toma uma mulher como “senhora da casa” e um filho varão te nascerá” (Ensinamento de Hordjedef); “Se te apraz fundar a tua casa, ama a tua mulher como deve ser. Enche o seu ventre, cobre o seu dorso. (...). Fá-la feliz enquanto viveres. É um campo fértil para o seu senhor.” (Ensinamento de Ptahhotep); “Toma mulher enquanto és jovem, para que ela te dê um filho e que dê à luz enquanto tu és jovem” (Ensinamento de Ani); “Casa aos vinte anos, para que possas ter um filho enquanto és novo.” (Ensinamento de Ankhchechonk).<sup>1</sup>*

Os textos didácticos ou sapienciais acima transcritos, o primeiro possivelmente escrito no início do Império Antigo (c. 2600 a.C.), o segundo datado de entre o final do Império Antigo e o início da XII dinastia (entre c. 2400 e c. 1990 a.C.), o terceiro composto provavelmente no Império Novo (XVIII dinastia; c. 1300 a.C.) e o quarto na Época Baixa (século VI a.C.), demonstram como o casamento foi idealmente perspectivado pela mentalidade egípcia: era um ritual formador que modificava o estatuto dos intervenientes e que provocava a contínua e anelada reorganização social.

A idade púbere entre os Egípcios era 12-13 anos para a rapariga (embora haja algumas evidências, por exemplo do período romano, de meninas que casaram com 8-9 anos de idade) e 15-16 para os rapazes (mas a maioria casava entre os 17 e os 20 anos), o que significa que a idade de casar correspondia objectivamente ao início da puberdade, embora tenhamos de considerar o “rápido crescimento” dos povos da Antiguidade mediterrânea<sup>2</sup>. Um exemplo excepcional no âmbito da realeza foi Tutankhamon que provavelmente casou com a irmã, Ankhesenamon, quando tinha nove anos de idade. Das raparigas esperava-se que casassem depois de começarem a ser mens-

<sup>1</sup> Pascal Vernus, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001, pp. 49, 92, 93, 243.

<sup>2</sup> Cf. Lynn Meskel, *Vies privées des Égyptiens. Nouvel Empire (1539-1075)*, Paris, Éditions Autrement, 2002, p. 108.

truadas, para puderem ter muitos filhos, de preferência logo no primeiro ano do casamento.

Para a mentalidade egípcia, ter filhos era simultaneamente a concretização de um desejo e a satisfação de uma necessidade. Tal concepção generalizava-se a todas as camadas da sociedade egípcia, da elite aos grupos populares. Isto significa, desde logo, que não devemos considerar a procriação ou o desejo de ter filhos – finalidade primordial da família egípcia – apenas por razões do foro emocional-afectivo, mas entendê-los em relação com o próprio sistema socio-psicológico dos Egípcios.

Enquanto a vida pública egípcia era, de uma forma geral, quase exclusivamente monopolizada pelos homens (embora no Império Antigo a mulher tivesse alcançado alguma importância institucional e pública), a esfera privada ou doméstica era dominada inteiramente pelas mulheres<sup>3</sup>. Como *nebet per*, “senhora da casa”, a esposa (*hemet*) egípcia exercia e/ou superintendia (com assistência de servas, no caso das mulheres de mais alta estirpe social, como é evidente) às actividades domésticas e estava, nomeadamente, encarregue da educação das crianças, sobretudo nas idades mais tenras<sup>4</sup>.

Esta divisão sexual do trabalho era conscientemente assumida pelos antigos Egípcios que reconheciam e valorizavam bastante o papel essencial desempenhado pelas mães nas vidas das suas crianças.

O *Ensinamento de Ani*, ao abordar a relação mãe-filhos, é bastante esclarecedor: “Faz por ela o dobro do que ela fez por ti; cuida dela como ela cuidou de ti; tu foste para ela um grande fardo, mas ela nunca descarregou isso em ti.”<sup>5</sup>

O investimento da mãe na sua prole merecia, portanto, em resposta, que fosse honrada e respeitada, sobretudo, na sua velhice. Esta dimensão ideal do amor filial tornou-se uma das noções idiossincráticas da moral e da mentalidade egípcias. Todo o crescimento e educação das crianças decorria dentro desta fundamental concepção.

Se, por acaso, o marido morria, a viúva exigia ainda maior atenção por parte dos seus filhos, pois a falta de rendimento económico-financeiro podia

<sup>3</sup> Gay Robins afirma mesmo, peremptoriamente, “women were excluded from the official bureaucracy structure” ou da “literate bureaucracy” (Gay Robins, *Women in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1993, pp. 111 e 191).

<sup>4</sup> Cf. Hilary Wilson, *Povo dos faraós*, Mem-Martins, Lyon Edições, 2001, p. 69. É necessário, contudo, precisar que o título *nebet per*, frequentemente utilizado a partir da XII dinastia, se refere a mulheres, em princípio casadas, da elite egípcia (Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 92).

<sup>5</sup> P. Vernus, *Ob. Cit.*, pp. 250, 251.

acarretar-lhe graves prejuízos. A partir do Império Médio, a viúva surgirá mesmo como uma das personagens desprotegidas da sociedade egípcia, a quem os filhos, em sentido estrito, e a sociedade, em sentido lato, deviam auxílio e protecção.

Na realidade, os Egípcios concebiam os filhos, por um lado, como amparo e suporte dos pais no fim das suas vidas (sobretudo, no caso das viúvas e/ou viúvos) e, por outro, faziam deles o garante do cumprimento adequado dos ritos do culto funerário aos respectivos progenitores, o mesmo é dizer, o elemento imprescindível para a eternidade destes no Além.

É, por isso, fácil entender o amor que os Egípcios concediam naturalmente às suas crianças, bem patente, por exemplo, em inúmeros textos sapienciais, e o facto de estas lhes retribuírem, mais tarde, com um condigno enterro e um adequado cumprimento dos ritos funerários exigidos pela tradição (ex.: fumigações de incenso, oferenda de alimentos e bebidas, preservação da memória, etc.).

Prolongar a linhagem familiar, produzir descendência, era uma forma eficaz de combater a efemeridade da existência terrena e, por conseguinte, um consistente investimento na eternidade no Além. Ter filhos era, por isso, vital no modo de estar dos antigos Egípcios, o que significa que aqueles que não os podiam ter sentiam tal incapacidade como um anátema existencial de incomensuráveis repercussões. A esterilidade era uma situação dolorosa, mesmo objecto de ridicularização pública<sup>6</sup>; era como se, de certa forma, os estéreis não se comportassem como Egípcios, como verdadeiros Egípcios. Quem não tinha filhos não vivia como Egípcio e, muito mais importante, não morria como Egípcio<sup>7</sup>. A esterilidade era, compreensivelmente, razão para divórcio, ou seja, para a “expulsão” ou “partida” do responsável, sobretudo quando se tratava da esposa (*hemet*)<sup>8</sup>.

Segundo indicam alguns estudos prosopográficos, houve épocas em que era frequente as mulheres terem mais de seis filhos (ex.: Império Novo) e tal ocorria tanto entre as camadas sociais mais desfavorecidas como entre os altos funcionários e a própria família real. Como o período de fertilidade ia dos 15 aos 40 anos (à volta de 25 anos), cada mulher egípcia dava à luz, teoricamente e em média, de 3 em 3 anos, ou seja, tinha oito filhos, mas, devido à elevada mortalidade infantil, só dois ou três sobreviviam.

<sup>6</sup> Cf. Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991, p. 135.

<sup>7</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 86.

<sup>8</sup> Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, pp. 56, 63 e 75.

Facilmente se compreende que os que não tinham descendência procurassem de todas as formas intervenções mágicas, metafísicas, que lhe possibilitassem alcançar esse desiderato, por exemplo, oferendas de objectos votivos à deusa Hathor, tratamentos ou rituais mágicos (*sechau*), ou que se divorciassem dos seus cônjuges para, num outro casamento, produzir semente – casos perfeitos em que os fins justificam completamente os meios.

Aliás, a demanda de protecção mágica, através de amuletos apropriados (ex.: pequenas estatuetas, feitas de vários materiais, das divindades da fertilidade como Bes, Taueret, Hathor, Ísis, Meskhenet, Meretseger, Bastet, Khnum, Amon, Min e Tot), era também muito habitual, quer para as mulheres grávidas, quer para os seus fetos, quer para os seus recém-nascidos. Estes amuletos eram usados como ornamentos pessoais e de acordo com a sua cor, material e forma assim cumpriam os seus desígnios (vide Figs. 1-4). O mesmo se aplica aos símbolos apotropaicos (olho *udjat*, signos hieroglíficos *sa*, “protecção”, e *ankh*, “vida”) e à associação que estes estabelecem com as figuras sacralizadas utilizadas<sup>9</sup>.

A plena consciência das grandes ameaças que rodeavam a concepção, o parto e o desenvolvimento dos bebés nos primeiros anos de vida justificava todos estes cuidados dos pais e familiares. Lembremos que, como referem vários autores, 20 % das gravidezes terminava espontaneamente, 20 % dos recém-nascidos morria durante o primeiro ano de vida e 30 % não ultrapassavam a idade dos cinco anos. Daí que, para a maior parte dos períodos da antiga história egípcia, a esperança média de vida à nascença fosse inferior aos 20 anos<sup>10</sup>.

Estamos a falar de uma elevada taxa de mortalidade infantil, possivelmente à volta dos 60-70 %, ou seja, com a morte de dois de cada três nado-vivos. Perante estes números, não admira que a sobrevivência dos recém-nascidos fosse uma matéria de profunda preocupação entre os Egípcios.

No templo de Kom Ombo (Alto Egito), há um baixo-relevo inciso na parede norte do recinto exterior do templo onde se pode ver um curioso painel de instrumentos cirúrgicos. Embora pertencendo já a uma época avançada da história egípcia (período greco-romano), este documento tem um grande valor e apresenta-nos, entre muitos outros instrumentos, um craneoclasto, isto é, um instrumento, feito de cobre ou bronze, usado para esmagar o crânio do feto morto dentro do útero. É de admitir que este

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 87 e 88.

<sup>10</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 90.

instrumento fosse já utilizado noutras épocas anteriores, atestando de forma indirecta a mortalidade infantil à nascença (Vide Fig. 5).

À alta taxa de mortalidade infantil podemos associar igualmente as mortes das parturientes no momento do parto e as precárias condições de higiene em que davam à luz. Tudo isto contribuía para ampliar a consideração do nascimento como um momento liminar da existência e incentivava automaticamente a utilização dos mecanismos disponíveis de protecção: amuletos, encantamentos, preces, textos religiosos (*ru*), prescrições medicinais (*pekheret*), mezinhas, etc.

Sabemos hoje, por uma cena do túmulo real de Tell el-Amarna (antiga Akhetaton), que a segunda filha de Nefertiti e do faraó Akhenaton, Meketaton, morreu de parto, durante o 12º ano de reinado de seu pai (cerca de 1338 a.C.)<sup>11</sup>. Também Mutnedjemet, esposa do faraó Horemheb (XVIII dinastia), morreu de parto e foi enterrada com os restos de um recém-nascido ou de um feto mumificado<sup>12</sup>. Os dois fetos encontrados no túmulo de Tutankhamon, ambos do sexo feminino, podem ter sido bebés prematuros de Ankhesenamon<sup>13</sup>.

Embora as crianças do sexo feminino não fossem abandonadas ou rejeitadas entre os Egípcios, o desejo de ter filhos era frequentemente sexuado, isto é, a maioria dos Egípcios desejava e tinha esperança em ter um filho do sexo masculino. Da mesma forma, considerava-se que a fertilidade era de responsabilidade masculina, pelo que o homem desempenhava um papel mais importante do que a mulher na fertilidade e na concepção dos filhos<sup>14</sup>.

Os *Papiros Kahun* (c. 1820 a.C.), de *Berlim 3038* (c. 1800 a.C.), *Carlsberg VIII* (XIX ou XX dinastia, embora possa ser da XII) e *Ebers* (c. 1500 a.C.), como textos de obstetrícia e de ginecologia, demonstram a preocupação dos antigos Egípcios com o corpo humano (sobretudo, neste caso, da mulher) e com o desejo/ a necessidade de perpetuar a família<sup>15</sup>. Incluem uma série de extraordinários testes de fertilidade, gravidez e determinação do sexo da criança por nascer. Simultaneamente, tais textos fazem eco das fortes condicionantes que afectavam o início da infância. O *Papiro Ebers*, o maior dos papiros médicos chegados até nós, com centenas de

<sup>11</sup> Cf. Michael Rice, *Who's who in Ancient Egypt*, London & New York, Routledge, 1999, pp. 106, 107.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 87.

<sup>15</sup> O próprio interesse dos homens egípcios pela fertilidade das mulheres (que esteve na base da elaboração dos papiros referidos) resulta directamente do papel central conferido aos filhos na velhice e no culto funerário dos pais.

receitas antigas, comporta uma secção sobre a saúde da mulher, o seu útero, o seu leite e o processo de nascimento<sup>16</sup>.

Como tratamento para a infertilidade aconselhava-se, por exemplo, a mulher a acocorar-se sobre uma mistura quente de incenso, óleo, tâmaras e cerveja e absorver pela vagina os vapores libertados.

Os papiros em questão referem igualmente plantas usadas em poções medicinais com efeitos abortivos (folhas de acácia moída, colóquintida, mel, resina de terebinto, excrementos de animais, etc.). Alguns destes anti-conceptivos à base de plantas naturais tinham comprovados efeitos, pois sabemos hoje que, por exemplo, as folhas de acácia moídas misturadas com água libertam ácido lácteo que mata os espermatozóides.

Um desses contraceptivos consistia numa esponja feita de fibra vegetal, excrementos de crocodilo e leite azedo. Outros recomendavam o uso de acácia, alfarroba e tâmaras misturadas com mel, de uma mistura de plantas *kheper-uer* (desconhecida), mel, água de alfarroba e leite ou ainda de uma pasta de tâmara e acácia descascada. Todas estas misturas eram usadas em tampões intravaginais.

A análise destes papiros possibilita-nos, pois, ter hoje uma ideia do “conhecimento” e das “noções” dos antigos Egípcios sobre uma série de aspectos situados a montante do momento do nascimento. Por exemplo, o tempo de gestação era estimado entre 271 e 294 dias. A moderna contagem aponta para 282 dias a partir da ocorrência do último ciclo menstrual. O intervalo da contagem egípcia garantia uma confortável margem de preparação para o grande momento.

Além disso, os antigos Egípcios estabeleciam uma relação directa entre o acto de inseminação e a gravidez, embora achassem que as relações sexuais não genitais podiam provocar a concepção; sabiam que o esperma (*mu*) se produzia nos testículos (*kheruy*); chamavam ao embrião, humano ou animal, *unu* ou *suhet*, “ovo”; acreditavam que os tecidos duros do organismo humano eram concedidos à criança pelo pai, ao passo que os tecidos moles eram herdados da mãe.

O saber ginecológico relativamente sofisticado, resultado, certamente, da observação e do estudo mais ou menos empírico, mais ou menos sistemático, ao longo de inúmeras gerações, tornou evidente que era capital detectar a ocorrência de uma gravidez.

Havia vários “exames” específicos da tez ou dos seios da mulher para a determinar. Conhece-se, inclusive, um interessante “teste de gravidez”: a

<sup>16</sup> Cf. Rogério Ferreira de Sousa, “Papiros médicos” in Luís Manuel de Araújo (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 665.

mulher com suspeita de gravidez devia urinar sobre determinadas sementes de cereal. Se elas brotassem, isso indicava que estava grávida (*iur* ou *beka*); se não fosse esse o caso, elas murchariam. Se fosse a cevada urinada que germinasse primeiro, isso significava que a mulher estava grávida de um rapaz; se abrigasse no seu útero uma menina, seria o trigo que germinava em primeiro lugar<sup>17</sup>. Ao que parece, as hormonas presentes na urina da grávida facilitariam o crescimento dos cereais<sup>18</sup>.

Noutro teste de fertilidade feminina, a mulher só tinha que beber leite de uma mulher que tivesse recentemente dado à luz. Se vomitasse, isso era interpretado como indicando que estava já grávida ou indiciando que, em breve, o iria estar. O leite de uma mulher que tivesse tido um rapaz, tal como noutras prescrições médicas, apresentaria uma maior eficácia, isto é, uma menor probabilidade de erro de diagnóstico.

Com a proximidade do final da gravidez, havia que determinar quão perto estava o esperado momento. Para o determinar deviam examinar-se cuidadosamente os vasos sanguíneos dos seios da grávida. Depois, aplicava-se no peito, braços e ombros um óleo específico. De manhã cedo, se os seus vasos sanguíneos (*metu*) parecessem frescos e bons, isto é, dilatados, isso indicavam que em breve daria à luz. Se estivessem esverdeados ou enegrecidos, o parto ainda demoraria.

Mas mesmo com o “acompanhamento” e o “controlo” da gravidez assim conseguido, eram muitos os riscos e as ameaças à progressão do desenvolvimento do embrião e, caso tudo corresse, entretanto, de maneira positiva, ao próprio parto.

Certos encantamentos mágicos que chegaram até aos nossos dias deixam perceber que os antigos Egípcios responsabilizavam os defuntos e os demónios pelos abortos que sobrevinham às grávidas. Em consequência, há jóias amuléticas (braceletes, pulseiras, colares, cintos pélvicos, etc.) destinadas à protecção das mulheres em idade fértil, sobretudo das mais jovens<sup>19</sup>.

Há igualmente fórmulas mágicas, recitadas sobre tecidos atados que se colocavam na vagina com uma espécie de tampões, destinadas justamente

<sup>17</sup> Este prognóstico de identificação sexual do feto estava baseado no género gramatical das palavras egípcias *it* (cevada) e *bedet* (trigo): a primeira era masculina e a segunda feminina. É possível também que o facto de a cevada ser considerada um símbolo de regeneração desempenhasse aqui algum papel.

<sup>18</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 88, G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 79, e John F. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Londres, The British Museum Press, 1996, pp. 191, 192.

<sup>19</sup> Em contextos funerários, as mulheres em idade de procriar que usam os cintos pélvicos evidenciam simultaneamente a sua sensualidade e a sua fertilidade para o Além.

a evitar os abortos espontâneos: “Anúbis veio impedir que a inundação (= fluxo sanguíneo; hemorragia) atingisse o que é puro, a terra de Tayet (deusa da tecelagem). Atenção ao que aí se encontra ! Esta fórmula deve ser recitada na faixa de um tecido com um nó interior. Aplicar no interior da vagina.”<sup>20</sup>

## 1.2. O parto: um momento de crise existencial

No Egípcio antigo, o corpo (*khet*) era o emblema visível das noções de personalidade, etnicidade, filiação e sexualidade e como “suporte” no qual e com o qual se inscreviam todos os aspectos dos processos individual e social ganhava expressão e visibilidade primeiras com o nascimento, no momento do parto.

Enquanto ainda estava no ventre materno, o feto era considerado um ser vivente, competindo à sociedade – “exterior”, por assim dizer – cuidar do seu desenvolvimento e da sua necessária protecção. No entanto, mesmo após o nascimento, o recém-nascido só passava a existir, só se tornava um indivíduo, só era um Egípcio, quando recebia um nome, *ren*. Existir era no Egípcio ter um nome. O nome era uma componente essencial da personalidade da criança, do indivíduo. O registo/vínculo nominal como elemento de identidade era, no fundo, a certidão de nascimento de cada Egípcio<sup>21</sup>.

O nome era atribuído pela mãe e englobava em si esferas familiares, sociais, espirituais e intelectuais que conferiam identidade própria, específica, autónoma, ao novo ser. Possuir um nome, ao nascer ou ao passar para o Além (renascimento), era condição *sine qua non* para assegurar a eficácia existencial do sujeito.

Muitas vezes, a mãe escolhia para o recém-nascido um nome que aludia a circunstâncias particulares do parto ou então um nome que expressasse o elogio ou a veneração de determinada divindade do panteão egípcio, nacional, regional ou local (nome teofórico). Podia ainda ocorrer que o nome outorgado à criança fosse a manifestação do apreço ou da devoção pelo faraó reinante (nome basílofórico).

Com os nomes teofóricos, os progenitores procuravam, certamente, estabelecer uma relação indissolúvel entre o recém-nascido e determinada divin-

---

<sup>20</sup> P. BM 10059, 13. APUD in L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 89.

<sup>21</sup> Cf. José das Candeias Sales, “O nome pessoal na civilização do Egípcio antigo. Registo memorial na temporalidade” in *A construção social do passado – Actas do Encontro de 27, 28 de Novembro de 1987*, Lisboa, Associação de Professores de História, 1992, pp. 79-92.

dade e escolhiam-no, porventura, pensando que dessa forma se garantiria uma maior protecção ao portador do nome, ou seja, o seu bebé. O mesmo princípio deveria também estar associado aos nomes basilofóricos.

Apenas a título de exemplo e tomando como referência o Império Novo, vejamos alguns nomes conferidos a crianças dessa altura<sup>22</sup>:

- a) em relação com aspectos especiais associados ao momento do nascimento: Enhotep, “o belo de forma feliz”; Benkentuef, “Ele não é vencido”; Djedisetiuesankh, “Ísis disse: ela viverá”, Djedptahiuefankh, “Ptah disse: ele viverá”<sup>23</sup>; Iyneferet, “A bela está a chegar”; Paenken, “O belo está vigoroso”.
- b) nomes teofóricos: Satdjehuti, “A filha de Djehuti (=Tot)”; Sahathor, “O filho de Hathor”; Meriamon, “Aquele que é amado por Amon”; Meriatum, “Aquele que é amado por Atum”; Pahendjehuti, “Aquele que Djehuti (=Tot) protege”; Iuefenkhonsu, “Ele pertence a Khonsu”; Khnumetjeres, “Khnum é o seu deus”.
- c) nomes basilofóricos: Sateti, “O filho de Teti”; Satkamesiu, “A filha de Kamés”; Imenhotepuser, “O poderoso Amenhotep”; Ramesunakht, “O vigoroso Ramsés”; Setinakht, “O poderoso Seti”<sup>24</sup>.

Muitas meninas egípcias eram chamadas Nefer, “Bela”, ou esta partícula integrava os seus nomes, expressando um claro desejo de beleza física e/ou espiritual. Conhecidas rainhas egípcias tinham este elemento nos seus nomes: Nefertiti (esposa de Akhenaton), “Chegou a bela !”; Nefertari (esposa de Ramsés II), “A bela”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Cf. Maria Helena Trindade Lopes, *Os nomes próprios no Império Novo*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1994, pp. 322-324, 327-333; 349-352; 392 (tese de doutoramento policopiada).

<sup>23</sup> Estes casos dos nomes onde surge patente a fórmula “X (nome de divindade) disse: ele/ela viverá” podem referir-se a consultas oraculares feitas durante a gravidez das mães e a sua outorga aos recém-nascidos comprovaria que o “veredicto” hipotético emitido aquando da consulta se confirmara com o efectivo nascimento da criança.

<sup>24</sup> Para uma apreciação da onomástica, directa ou metafórica, de feição teofórica e basilofórica presente nas estatuetas funerárias da XXI dinastia (relativa, designadamente, a Amon, Khonsu, Mut, Hórus, Ísis e outros deuses egípcios, no caso dos nomes teofóricos), vide Luís Manuel de Araújo, *Estatuetas funerárias egípcias da XXI dinastia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, pp. 821-852.

<sup>25</sup> A estas mulheres mais conhecidas, podem ainda acrescentar-se Nefertibet (princesa da IV dinastia, irmã do faraó Khufu, de quem o Museu do Louvre possui uma admirável

Sobre o momento do parto propriamente dito, não se pode dizer que saibamos muito, a não ser que era um momento que dizia exclusivamente respeito às mulheres da família, em que os homens (os médicos) só intervinham em situações extremas de graves complicações<sup>26</sup>.

A escassez de representações do parto (bem como da cópula e da gravidez) talvez derive de algum tabu da cultura egípcia sobre este(s) acontecimento(s) da existência humana, eventualmente envolvendo receios de mau-olhado ou de acção maléfica de algum demónio ou defunto<sup>27</sup>.

Ainda assim, é possível ver nos baixos-relevos reais e míticos de Deir el-Bahari e de Luxor algumas representações de rainhas grávidas: Ahmés (grávida por acção de Amon da futura faraó Hatchepsut) e Mutmuia (engravada de Amenhotep III pelo deus Amon). Nestas cenas teogâmicas, a ligeira barriguinha que as rainhas ostentam desvenda o seu “estado interessante”. O mesmo é válido para a gravidez de Ísis representada na segunda sala do *mammisi* de Filae<sup>28</sup>.

Existem também testemunhos iconográficos que nos mostram as parturientes dando à luz ajoelhadas ou de cócoras, apoiando os pés sobre os chamados “tijolos do nascimento” (*djebet en mesut* ou *meskhenet*)<sup>29</sup> ou então sentadas em tamboretas-cadeira decorados com inscrições hieroglíficas e

---

estela), Nofret ou Nefert (também princesa da IV dinastia, esposa de Rahotep, o sumo-sacerdote de Ré em Heliópolis, filho do faraó Seneferu e irmão de Khufu, casal de que há umas lindíssimas estátuas no Museu Egípcio do Cairo provenientes do seu túmulo em Meidum) e as várias Neferu (I, II e III), rainhas da XI dinastia, esposas de Mentuhotep I, Antef II e Mentuhotep II e mães, respectivamente, dos faraós Antef II, Antef III e Mentuhotep III (Cf. *l'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1999, pp. 24, 25; M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 134, 135 e 164).

<sup>26</sup> Cf. Gay Robins, *Ob. Cit.*, p. 82.

<sup>27</sup> No caso das representações do nascimento divino do faraó, a relação sexual entre o deus fecundador e a rainha é simbolizado através de um casal antropomórfico, sentado numa cama, tocando o elemento masculino com um símbolo *ankh* (“vida”) o elemento feminino (Cf. *Ibid.*, p. 187).

<sup>28</sup> Segundo a cena teogâmica figurada neste edifício, o pai putativo de Hórus era o deus Amon (Cf. Madeleine Peters-Destéact, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, pp. 115, 116).

<sup>29</sup> Em 2001, foi descoberto nas dependências de uma habitação palacial do Império Médio (reinado de Senuseret III; XIII dinastia), em Abidos, sul do Egípcio, o único desses tijolos do nascimento que chegou até nós, com c. de 3700 anos, ou seja, datado de c. 1850-1650 a.C. Mede cerca de 36 cm por 18 cm, pertenceu a Renseneb (filha do rei) e está decorado com cenas e figuras policromas: uma mãe segurando o seu recém-nascido bebé e duas imagens da deusa Hathor, uma das divindades egípcias relacionadas com a protecção da grávida e da criança (e Meskhenet) – Vide Fig. 6.

cenar pintadas alusivas ao parto, com orifícios apropriados que permitiam à mulher que ajudava nos trabalhos de parto receber, ajoelhada, a criança que vinha ao mundo. Facilitando a acção da força da gravidade, esta antiga posição era, como apontam recentes estudos de obstetrícia, uma eficaz ajuda à saída do feto. Coerentemente, os Egípcios usavam também a expressão “pôr na terra” para significar “nascer, dar à luz”<sup>30</sup> (Vide Fig. 7).

A propósito, refira-se que a deusa Meskhenet, como deusa do parto e do nascimento, surgia muitas vezes personificando os tijolos do parto, ou seja, estes surgem antropocéfalos, sendo a cabeça humana, feminina, representada a de Meskhenet (Vide Fig. 8).

Uma estela de calcário da XIX dinastia, encontrada em Deir el-Medina, em nome de uma tal Neferabu, dedicada à deusa-serpente Meretseger (divindade tutelar da necrópole tebana, onde era conhecida também como *Dehenet Imenet*, “Pico do Oeste”, referência à elevação do relevo na região ocidental de Tebas), declara aludindo aos referidos tijolos: “*Eu estou em cima dos tijolos como a mulher em trabalhos de parto*”<sup>31</sup>.

A própria configuração dos ideogramas usados como determinativos nas palavras “conceber” (*iur* - Gardiner B2), “grávida” (*beka* - Gardiner B2) e “nascer, dar à luz” (*mesi* - Gardiner B3), representam a mulher nesta posição acocorada do momento do parto. No caso do ideograma para *mesi*, do bebé ainda a nascer vemos aparecer a cabeça e os bracitos estendidos<sup>32</sup>.

Relevos helenísticos do século IV d.C. atestam a permanência das tradições egípcias do parto e mostram parturientes assistidas por outras mulheres sentadas em cadeiras de parto. As mulheres ajoelhadas diante da grávida (prefigurando a deusa Ísis) recebem os recém-nascidos, enquanto outras, colocadas atrás, ajudam a mãe a fazer força e a expulsar a criança. Estas posições relativas relembram a descrição da assistência divina prestada por Ísis (recebendo a criança à frente da mãe) e Néftis (atrás da parturiente) no

<sup>30</sup> As mulheres hititas usavam também apoios para os pés, chamados *kuppiššar*, e os seus bebés também “caiam para baixo”, DUMU-*aš kat/ta maušzi* (Cf. Carlos Casanova, “Reflexões sobre os suportes obstétricos hititas *kuppiššar*, *haššalli*- e *harnau*” in *Percursos do Oriente Antigo. Estudos de homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua jubilação académica*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 105-119).

<sup>31</sup> Cf. *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. Catalogue de l'expositions de Paris et Bruxelles*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 2002, p. 279.

<sup>32</sup> Cf. Sir Alan Gardiner, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3ª ed., Oxford, Griffith Institute, 1982, pp. 448, 544.

popular conto do nascimento mágico do *Papiro Westcar*, em que Redjedet, esposa de um sumo sacerdote de Ré em Heliópolis, deu à luz os três primeiros reis da V dinastia<sup>33</sup>.

Não se conhecem exactamente os preparativos exactos para o parto, mas é perfeitamente verosímil que, perante a iminência do nascimento, a mulher fosse afastada do resto dos membros da família e fosse encaminhada para edículas ou aposentos exteriores à habitação, preparados para o efeito, ou seja, uma “casa do nascimento” (*meskhenet*), destinada precisamente à realização do parto, inquestionavelmente um momento acompanhado de inúmeros riscos.

Estes “pavilhões do parto”, construídos com materiais perecíveis, surgem figurados nalguns baixos-relevos e em Deir el-Medina encontram-se os vestígios da sua decoração, com representações da deusa Taueret e do deus Bes, entre outros<sup>34</sup>.

Os *mammisi* (nome inventado por Jean-François Champollion, a partir da língua copta<sup>35</sup>) eram edifícios anexos de alguns templos do período ptolomaico e romano (ex.: Edfu<sup>36</sup>, Filae<sup>37</sup>, Kom Ombo<sup>38</sup>, Dendera<sup>39</sup>, etc.) que, como “lugares/ casas de nascimento”, representam no âmbito dos complexos de templos divinos o mesmo que os “pavilhões do parto” dos comuns dos

<sup>33</sup> Cf. Claire Lalouette, *Textes sacrés et texts profanes de l'ancienne Egypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984, p. 28. Vide José das Candeias Sales, *A ideologia real académica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*. Lisboa, Editorial Estampa, 1997, pp. 133-138.

<sup>34</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, pp. 92, 93.

<sup>35</sup> Champollion explicou assim o seu neónimo: “Ce nom fut donné par les anciens Égyptiens aux petites temples appelés typhonia par les Grecs, édifices consacrés au dieu-fils, la troisième personne des triades locales, et bâtis à côté du grand temple de chaque nome, dédié aux premières personnes, le dieu-père et la déesse-mère” (APUD in M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 110).

<sup>36</sup> Destinado à celebração da divina concepção e nascimento do deus-filho Horsamtaui ou Horsomtus, “Hórus, unificador das Duas Terras”.

<sup>37</sup> Onde se celebrava o nascimento de Hórus criança, Horpakhred ou Harpócrates, o filho de Osíris e Ísis.

<sup>38</sup> Em Kom Ombo, o *mammisi* era a casa do nascimento de Panebtaui, “O Senhor das Duas Terras”, o deus menino filho de Hor Uer (Haroéris) e Tasenetnefert.

<sup>39</sup> Em Dendera foram construídos dois *mammisi*: o mais antigo por Nectanebo I (XXX dinastia) e o mais recente por Nero (54-68 d.C.), decorado posteriormente por Trajano, Adriano e Antonino Pio (século II d.C.). O *mammisi* romano de Dendera é dedicado a Ihy, o filho divino de Hathor e Hórus. (Cf. *Ibid.*, p. 110, e Richard H. Wilkinson, *The complete temples of Ancient Egypt*, Londres, Thames & Hudson, 2000, p. 73).

mortais. É até provável que estes tenham servido de inspiração às “maternidades divinas”. As cenas das paredes deste tipo de edifícios ptolomaicos, embora não representando o parto, referem-se ao momento do casamento da divindade principal do templo e do nascimento do seu filho com outra divindade consorte.

Sabendo da importância conferida pela maior parte dos casais egípcios aos filhos, da energia posta na garantia da sua sobrevivência e da incerteza de sobrevivência que encerrava o momento do nascimento, é perfeitamente admissível que o instante crucial do nascimento fosse acompanhado pela recitação de encantamentos mágicos com o objectivo de salvaguardar o recém-nascido e a mãe das acções nefastas dos demónios, das doenças e da noite. Colares-amuletos completavam o equipamento de talismãs ao serviço dos indefesos bebés.

Uma dessas fórmulas para o momento do parto, a ser recitada quatro vezes sobre um amuleto-Bes colocado sobre a testa da mulher em trabalhos de parto, dizia: “*Desce, placenta, desce, placenta, desce! Eu sou Hórus que esconjura para que aquele que dá à luz fique melhor do que está, como se já tivesse dado à luz ... Vê, Hathor põe a sua mão em cima dela com um amuleto de saúde. Eu sou Hórus que a salva!*”<sup>40</sup>. Um outro encantamento, mais simples mas supostamente igualmente eficaz, rezava: “*Torna forte o coração da parturiente e mantém vivo aquele que vem à luz.*”<sup>41</sup>

As “mulheres parteiras” (familiares, vizinhas ou amigas no caso das camadas sociais mais pobres; servas que viviam na casa da dama, no caso dos grupos mais ricos) que assistiam a parturiente não usavam quaisquer instrumentos cirúrgicos, à excepção de um punhal de obsidiana com que procediam ao corte do cordão umbilical, nem tinham qualquer treino que não fosse o resultante da própria repetição dos partos. Por vezes mais curiosas do que grandes entendidas, encorajavam a parturiente com palavras de ânimo e concediam a sua ajuda na recitação das orações mágicas apropriadas.

Em caso de dificuldades no parto, as “parteiras” podiam enfaixar o baixo ventre ou mesmo aplicar cataplasmas confeccionados segundo os ditames da consuetudinária tradição. Se os problemas se tornassem irresolúveis era preciso chamar um *sunu*, médico (homem), que intervinha com o seu saber

<sup>40</sup> Fórmula nº 30 do *Papiro de Leiden I 348*.

<sup>41</sup> Cf. Joris Frans Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I, 348*, Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 29.

e os seus instrumentos de trabalho, muitas vezes, seguramente, não para ajudar a dar à luz ...<sup>42</sup>

De acordo com as complicações surgidas no momento exacto, os partos eram divididos em três categorias: a primeira agrupava os partos que decorriam sem dificuldades particulares. Eram os partos *hotep*, “satisfatórios, fáceis”; a segunda categoria referia-se aos partos *bened*, “difíceis”, que como a própria designação indica, eram rodeados de inesperadas ou mesmo previsíveis complicações; havia ainda uma terceira categoria que se aplicava aos partos “demorados, prolongados”, *uedef*.

Os trabalhos de parto podiam ser acelerados ou suavizados queimando resina junto do abdómen da mulher ou massajando o seu ventre com uma mistura de açafraão em pó com cerveja. Aliás, ao longo dos seus meses de gravidez era habitual as Egípcias, pelo menos as mais abastadas, massajarem o ventre com óleos destinados a manter uma certa elasticidade da pele. As próprias cadeiras de parto permitiam colocar sob o orifício do assento um recipiente cujos vapores ajudavam aos trabalhos de parto.

Os papiros ginecológicos referem muitas outras substâncias minerais e animais (sal marinho, trigo, mel, vinho, etc.) conhecidas e outras que não conseguimos hoje identificar com exactidão que se usavam na preparação dos remédios facilitadores do parto, muitos colocados como emplastos sobre o abdómen das mulheres.

Chegaram até nós uns curiosos bastões, normalmente feitos de dentes de hipopótamo, destinados também a auxiliar no momento do parto: repletos de incisões com figuras de serpentes, leões, crocodilos e da deusa Taueret e do deus Bes, armados de punhais e facas ou com o laço-signo *sa* (“protecção”), eram colocados sobre o ventre da grávida precisamente com o objectivo de a proteger<sup>43</sup>. A força do animal de que eram feitos ou dos deuses e animais que neles estavam inscritos passava-se magicamente para a mulher “enfraquecida” e “desprotegida”.

O texto mágico-medicinal do *Papiro de Leiden I 348*, no âmbito das suas funções protectoras, alude ainda a outras fórmulas contra as dores de

<sup>42</sup> Apesar de não haver evidências documentais que provem o envolvimento dos médicos egípcios nos partos, podemos admitir que, no caso das rainhas egípcias, os *sunu en per hemet nesu*, “médicos da rainha”, tivessem também intervenção e papel a nível ginecológico e que pudessem assisti-las na gravidez e no momento do parto (Cf. J. F. Nunn, *Ob. Cit.*, pp. 117-118, 191).

<sup>43</sup> Cf. Ian Shaw, Paul Nicholson, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995, pp. 167, 168. Ver também G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 72.

parto e a dispersão dos fluídos amnióticos, além da fórmula para a evacuação da placenta que já citámos acima.

A placenta (*mut remetj*) e o cordão umbilical (*khepau*) gozavam, aliás, de uma reputada força mágica. Na necrópole de Deir el-Medina, na margem ocidental do Nilo, na região de Tebas, encontraram-se enterradas várias placentas e diversos materiais orgânicos associados ao nascimento<sup>44</sup>.

O receio de perder os recém-nascidos era tanto que os jovens seres eram sujeitos a algumas provas com o objectivo de determinar o seu grau de sobrevivência. Numa delas, o bebé devia “comer” sem vomitar um pedaço de placenta da mãe embebida em leite. Se vomitasse era sinal de que morreria.

O tipo de choro emitido pela primeira vez pela criança era aguardado com algum nervosismo, pois podia, como sugere o *Papiro Ebers*, estipular o seu futuro: se se parecesse com palavra “não” (*mebi*), era um mau presságio e a morte não tardaria; se o primeiro choro se parecesse com um “sim” (*ni*), isso indicava que sobreviveria (*Papiro Ebers 838*). Não sabemos o grau de exactidão destas previsões, mas podemos admitir que a sua recolha no texto medicinal resultava de alguma (elevada) correcção<sup>45</sup>.

O que é certo é que a própria selecção natural desempenhava o seu papel, eliminando os mais fracos, doentes ou com defeitos e deformidades congénitas, pois os meios “médicos” não eram de molde a permitir a sua salvação a nascerça.

No caso das mães, se vencessem os transtornos, incómodos e problemas da(s) gravidez(es) e do(s) parto(s), a sua esperança média de vida nas camadas sociais menos abastadas não ia além dos 40 anos<sup>46</sup>.

As famílias mais abastadas mandavam embalsamar as suas crianças mortas, colocando-as em sarcófagos individuais ou, por vezes, enfaixadas em linho coberto com motivos policromos. Brinquedos e jóias amuléticas completavam o enxoval para o Além destas crianças. Os corpos das crianças de famílias mais pobres eram apenas enfaixados em linho ou em folhas de palmeira.

<sup>44</sup> Cf. L. Meskell, *Ob. Cit.*, p. 92.

<sup>45</sup> Cf. J. F. Nunn, *Ob. Cit.*, p. 194.

<sup>46</sup> Cf. H. Wilson, *Ob. Cit.*, p. 69.

### 1.3. O aleitamento

Vencidos ou minorados os perigos e os obstáculos da concepção, da gravidez e do parto, havia naturalmente que alimentar devidamente o recém-nascido. As fontes iconográficas de que dispomos (óstracas, baixos-relevos, pinturas, etc.) mostram-nos mulheres sentadas em tamboretos ou deitadas em camas com os bebés a mamar (*senek*), enfatizando assim a importância do aleitamento na vida das mães e das crianças egípcias.

Um importante texto sapiencial do Império Novo, a que já fizemos alusão (*Ensinamento de Ani*), ao dar conta dos cuidados que os filhos deviam dirigir aos seus envelhecidos pais (no caso, a mãe), deixa perceber que a amamentação podia ir até aos três anos de vida: "*Faz por ela o dobro do que ela fez por ti, cuida dela como ela cuidou de ti; tu foste para ela um grande fardo, mas ela nunca descarregou isso em ti. Nascestes depois de se cumprirem os teus meses (de gestação). Ela dedicou-se então a ti. Com os seus seios na tua boca durante três anos ao longo dos quais te fortificaste, ela dedicou-se a ti."<sup>47</sup>*

Embora excessivos aos nossos olhos actuais, estes três anos de aleitamento parecem constituir uma estratégia de protecção para os bebés. De facto, as frequentes doenças provocadas pela água (ex.: disenteria e tifo) e pela contaminação bacteriológica dos alimentos levavam a protelar o desmame para um período em que a criança revelasse já alguma robustez e capacidade de resistência<sup>48</sup>. Ademais, a alimentação ao peito diminuiu temporariamente a fertilidade da mãe, embora não constitua um método seguro de controlo da natalidade.

A falta ou escassez de leite era um dos tormentos mais terríveis que amedrontavam as jovens mães e que punham em perigo a vida dos bebés. Segundo o *Papiro Ebers*, os médicos cheiravam o leite das mães com o objectivo de determinarem a sua qualidade, além, evidentemente, de se preocuparem com a sua quantidade. O leite de mulher vai variando de cor, consistência e elementos nutritivos ao longo das semanas pós-parto, sendo sempre muito rico em açúcares e gorduras.

Como nada podia substituir o leite materno (o leite de cabra não era muito fácil de obter para a maioria das famílias e o leite de vaca estava fora

<sup>47</sup> P. Vernus, *Ob. Cit.*, pp. 250, 251. A tradução é nossa. Cf. também C. Lalouette, *Ob. Cit.*, p. 256.

<sup>48</sup> Cf. H. Wilson, *Ob. Cit.*, pp. 73, 74.

de questão), as mães com problemas recorriam a fórmulas mágicas destinadas à sua superação e à produção de muito leite.

Quando o leite não descia (como dizemos hoje) ou secava era forçoso recorrer a amas de leite. Estas substituíam também as mulheres que, desafortunadamente, morriam de parto. As servas que tivessem recentemente dado à luz amamentavam os filhos dos altos funcionários e das grandes damas, tal como algumas mulheres de elevada estirpe o faziam em relação às crianças reais.

Vivendo em casa dos pais da criança e por eles devidamente alimentada para produzir leite de boa qualidade, a ama-de-leite devia abster-se de engravidar e, por conseguinte, de ter relações sexuais, para poder proporcionar toda a atenção à(s) criança(s) em causa. A sua função nutritiva assumia total prioridade sobre as suas demais actividades. No sentido de garantir o compromisso entre as partes, foram celebrados, sobretudo na Época Baixa, contratos escritos entre os pais e as amas-de-leite ao seu serviço.

Quer referindo-se directamente às amas-de-leite, em sentido estrito, quer às mulheres que amamentam, em sentido geral, os hieróglifos que mostram uma mulher sentada numa cadeira com uma criança nos joelhos (Gardiner B6) ou uma mulher ajoelhada amamentando uma criança (Gardiner B5) testemunham esta fundamental actividade das mulheres do antigo Egipto em prol das suas crianças<sup>49</sup>.

As amas-de-leite das crianças da família real (*menat nesu*, “amas-de-leite do rei”) gozaram de muita consideração e de grande influência na corte, surgindo frequentemente representadas em relevos e pinturas murais. É conhecido o caso de Satióh, filha da ama-de-leite de Tutmés III, que viria a casar com este faraó, sendo a sua primeira esposa principal<sup>50</sup>. Conhece-se também o caso de Maia, a ama-de-leite de Tutankhamon, “aquela que alimentou o corpo do deus”, a quem o faraó construiu um túmulo particular em Sakara, descoberto em 1997 por Alain-Pierre Zivie<sup>51</sup>. Amenemopet, a mãe de Kenamon, superintendente real da XVIII dinastia (proprietário do TT 93), foi ama-de-leite do faraó Amenhotep II: é representada no túmulo do filho com o jovem rei ao colo<sup>52</sup>. Senetnai e Senetnefert, duas das esposas

<sup>49</sup> A estas evidências hieroglíficas podem ainda acrescentar-se os hieróglifos de seios (Gardiner D27 e D27\*).

<sup>50</sup> Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, pp. 27, 28.

<sup>51</sup> Cf. Nicolas Reeves, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000, p. 223.

<sup>52</sup> Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, 91; G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 73.

de Sennefer, governador tebano durante o reinado de Amenhotep III, recordadas no TT 96, usaram também o título de “amas reais”, embora não saibamos definir exactamente como exerceram esta sua “actividade”<sup>53</sup>.

Muitos príncipes alimentados e educados por amas de alto estatuto ligaram-se profundamente aos seus irmãos de leite, seus companheiros de infância, juventude e maturidade, tendo alguns ocupado importantes posições no seio da administração central do reino (é o caso do supracitado Kenamon, irmão-de-leite de Amenhotep II)<sup>54</sup>.

Algumas mulheres da realeza, porém, decidiram amamentar as suas próprias crias: uma representação da XII dinastia mostra a princesa Sebeknakht aleitando a peito uma criança. Um relevo de Amarna (Império Novo; XVIII dinastia) representa a rainha Nefertiti amamentando uma das suas seis filhas – Vide Figs. 9-11.

Por vezes, era necessário armazenar leite feminino em recipientes (de terracota, por exemplo) que, apropriadamente, tinham a forma de mulheres acoradas segurando os seios e uma criança ao colo e, mais extraordinário, capacidade para uma quantidade equivalente à que se produz em cada lactação natural<sup>55</sup>. Quais “biberões”, estes recipientes são a atestação material da importância concedida no Egípto antigo à amamentação e ao leite como poderoso medicamento – vide Fig. 12.

A sítula, recipiente de bronze, com forma de seio feminino alongado, era igualmente utilizado para oferendas de leite (*irtet*) e água, em certas cerimónias, à deusa Ísis, na sua faceta de mãe, amamentadora do divino Hórus criança e protectora da infância<sup>56</sup>.

## 2. Amamentação e ideologia

No mundo mitológico, a história de Ísis e Hórus mencionava o aleitamento do jovem sucessor de Osíris pela sua mãe e várias pinturas, baixos-

<sup>53</sup> Cf. M. Rice, *Ob. Cit.*, pp. 183, 184, e H. Wilson, *Ob. Cit.*, pp. 72, 74.

<sup>54</sup> A proximidade das amas-de-leite do rei com a família real, com o círculo real e, especialmente, com o próprio faraó, favoreceu a carreira burocrática dos membros masculinos da sua família, particularmente dos irmãos-de-leite. À função biológica juntaram algumas amas-de-leite a possibilidade de influência sobre o próprio rei (Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 117).

<sup>55</sup> Cf. *Ibid.*, p. 90.

<sup>56</sup> Em Lisboa, no Museu Nacional de Arqueologia (MNA) há uma pequena sítula de bronze, com 10.6 cm por 3,8 cm, datada da Época Baixa (Cf. *Antiguidades Egípcias*, vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993, pp. 359, 361). Vide também Michel Dewachter, *Pour les yeux d'Isis*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1998, pp. 42, 43.

-relevos e estatuetas representam-na oferecendo o seio esquerdo ao filho. Na Época Baixa, são incontáveis os amuletos de faiança e as estátuas de bronze com este motivo infanto-maternal<sup>57</sup> – Vide Figs. 13 e 14.

As ideologias real e funerária apropriaram-se também da ideia do aleitamento divino e vários baixos-relevos mostram o faraó (por exemplo, Horemheb ou Ramsés II) sendo alimentado ao seio por deusas do panteão egípcios (Taueret, em forma de mulher, e Anuket, respectivamente), ou a deusa Hathor, como vaca divina, oferecendo o seu néctar corporal aos defuntos ou ao próprio faraó (Amenhotep II, no caso de uma estátua encontrada no seu túmulo, hoje numa sala do rés-do-chão do Museu Egípcio do Cairo).

### 2.1. Ísis, a amamentadora divina por excelência

O mundo divino do antigo Egipto, tal como é possível captar e perceber através dos mitos e da iconografia, surge estabelecido e organizado “à imagem e semelhança” do funcionamento do mundo humano<sup>58</sup>. A inter-influência e interacção dos dois mundos sustenta e esclarece o aproveitamento e a exploração em termos ideológicos das cenas de aleitamento<sup>59</sup>. Não se pode

<sup>57</sup> No MNA, há igualmente três estatuetas de bronze, da Época Baixa, representando a deusa Ísis entronizada (embora sem os tronos originais) amamentando ao peito o filho-deus Hórus. Numa delas, já não figura, porém, o deus-menino (Cf. *Antiguidades Egípcias*, vol. I, pp. 346-349). Ainda no âmbito de peças existentes em Portugal representando *Ísis lactans*, são de referir as peças em bronze das colecções egípcias do Museu da Faculdade de Ciências no Porto e do Museu do Caramulo (uma peça em cada museu), além de uma pequena estatueta em faiança verde clara pertencente ao núcleo egípcio da colecção particular Miguel Barbosa (Cf. Luís Manuel de Araújo, “A colecção egípcia do Museu do Caramulo” in *Cadmo 11*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 57, 58 e 63; *Id.*, “O núcleo egípcio da colecção Miguel Barbosa” in *Cadmo 8/9*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998/1999, p. 81). O núcleo egípcio da colecção Marciano Azuaga possui igualmente um amuleto em faiança verde representando a deusa Ísis entronizada a amamentar Hórus e uma estatueta de bronze em que a deusa surge segurando o seio esquerdo, na típica posição amamentadora (*Id.*, *O núcleo egípcio da colecção Marciano Azuaga*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1995, pp. 8, 18, 20). Vide também *Cleopatra of Egypt. From history to myth* (ed. por Susan Walker e Peter Higgs), Londres, The British Museum Press, 2001, p. 105, e M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 23, 26.

<sup>58</sup> Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 17.

<sup>59</sup> Um sinal claro da influência do mundo mitológico sobre o mundo humano é dado por alguns remédios contra o aborto encontrados nos papiros mágico-medicinais que, supostamente, teriam sido utilizados por Ísis para proteger o feto de Hórus no seu útero dos ataques do maligno Set e evitar as hemorragias (Cf. *Ibid.*, pp. 81 e 82).

afirmar, contudo, que o tema das mães humanas amamentando os seus filhos seja frequente na arte egípcia. Tal não se aplica, porém, ao mundo dos deuses: a amamentação de reis e mortos por deusas egípcias é um tema relativamente corrente<sup>60</sup>.

Como já referimos atrás, a mais importantes divindade feminina do Egípcio antigo, “l’image de l’Égypte mème”<sup>61</sup>, Ísis, era um modelo e uma encarnação da maternidade. Segundo o mito, quando o seu irmão e marido Osíris foi assassinado pelo irmão Set, sendo, primeiro, colocado num sarcófago onde só ele cabia e, depois, cortado em catorze pedaços espalhados por todo o lado, Ísis chorou-o e procurou as suas partes através do Egípcio.

Com as habilidades mágicas que dominava, a deusa-viúva conseguiu devolver vida ao esposo (“*deu força àquele que estava inerte*”, como diz um hino do Império Novo<sup>62</sup>) e conceber dele um filho, Hórus, cuja existência visava vingar o pai e a mãe, “*por terem sido tratados tão indignadamente*”<sup>63</sup>: “*Quanto a Ísis, com quem Osíris teve relações depois de morto, deu à luz, antes do tempo, uma criança fraca de pernas, que recebeu o nome de Harpócrates.*”<sup>64</sup>

Nascido nos pântanos de Khemmis, no delta do Nilo, a “criança Hórus” (Horpakhered, em egípcio; Harpócrates, em grego) seria amamentada pela mãe que, dessa forma, lhe foi transmitindo os seus próprios fluídos divino-mágicos, capazes de lhe permitirem reconquistar o trono de seu pai, como Hornedjitef, “Hórus, vingador de seu pai” (em grego, Harendotes) e como Harsiésis, “Hórus, filho de Ísis”<sup>65</sup>.

Irmã (*senet*), esposa (*hemet*), viúva (*kharet*) e mãe (*mut*) ideal, Ísis é a sustentadora primordial da vida e do poder de seu filho – Iset, em egípcio, significa, “Trono”, justamente o hieróglifo que ostenta sobre a cabeça<sup>66</sup> –,

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 90 e 91.

<sup>61</sup> Christianne Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986, p. 33.

<sup>62</sup> Cf. Françoise Dunand, *Isis, mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000, p. 15.

<sup>63</sup> Plutarque, *Traité d’Isis et d’Osiris*, Paris, Sand, 1995, p. 29.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 30. As cenas dos templos egípcios que representam a concepção de Hórus mostram a inseminação de Ísis de forma codificada: Ísis é uma ave suspensa ou pousada sobre o falo erecto de Osíris. Desta cópula especial e miraculosa só podia nascer um ser excepcional: Hórus, o herdeiro do trono e futuro protótipo de todos os faraós.

<sup>65</sup> George Hart considera determinante a ajuda de Ísis a Hórus na luta pela posse do trono do Egípcio, o “*rightful patrimony*” de Hórus (Cf. George Hart, *Egyptian myths*, 4ª ed., Londres, British Museum Press, 1993, p. 34). Vide também M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 21-24.

<sup>66</sup> A identificação de Ísis com o trono real é uma dos aspectos mais antigos da deusa Ísis a que os textos tardios conferirão enorme valor (Cf. F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 34).

escondendo-o dos desígnios ameaçadores do tio-rival Set, protegendo-o dos perigos ameaçadores da infância (doenças, animais perigosos, sub-nutrição, etc.) e fazendo dele um jovem forte e robusto, capaz de lutar pelos seus direitos (Ísis “*activou o crescimento de Hórus, desenvolvendo as suas forças (...). Com o tempo, Hórus venceu Set*”<sup>67</sup>). Como escreve C. Desroches-Noblecourt, Ísis era “*le prototype de la femme égyptienne veillant sur son foyer, en tant qu’ épouse, en tant que mère.*”<sup>68</sup>

Há na narrativa mítica de Ísis e de Osíris alguns dados curiosos: antes de amamentar o menino Hórus, Ísis criara já a peito a) Anúbis (o filho que Osíris engrandara na outra meia-irmã, Néftis) e b) o filho da rainha de Biblos.

Sobre o adultério divino de Osíris e suas consequências (o nascimento de Anúbis), Plutarco escreveu:

*Ísis ficou a saber que Osíris, apaixonado, teve relações com Néftis, sua irmã, tomando-a equivocadamente por ela. Ao encontrar trevo de cheiro na coroa que Osíris deixou junto de Néftis, testemunho evidente da sua união, Ísis começou a procurar a criança, que a mãe, com receio de Set, abandonou assim que o deu à luz. Guiada por cães, encontrou-a depois de grandes e difíceis trabalhos. Encarregou-se da sua alimentação e esta criança, que tem o nome de Anúbis, transformou-se em seu acompanhante e guardião. Diz-se que estava destinado a proteger os deuses, da mesma maneira que os cães protegem os homens*<sup>69</sup>.

O mesmo Plutarco descreve assim o encontro entre Ísis e a rainha de Biblos, local onde, segundo o relato mitológico, fora aportado o sarcófago contendo o corpo de Osíris<sup>70</sup>:

*Quando a rainha voltou a ver as suas jovens damas, viu-se acometida pelo desejo de saber quem era aquela estrangeira, graças à qual*

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 45, 46.

<sup>68</sup> C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 34.

<sup>69</sup> Plutarco, *Ob. Cit.*, p. 27.

<sup>70</sup> Esta referência a Biblos, incorporação de uma outra tradição, constitui o chamado “episódio gíblita da história de Osíris”. Ao que parece, Plutarco terá também acrescentado nesta passagem detalhes associados ao mito grego de Deméter (Cf. Étienne Drioton, Jacques Vandier, *L’Égypte – des origines à la conquête d’Alexandre*, 5ª ed., Paris, P.U.F., 1975, pp. 74, 75, e F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 16).

os seus cabelos e o corpo desprendiam um cheiro a ambrósia. Ordenou que a procurassem, fazendo dela sua amiga íntima, nomeando-a ama de leite do seu filhito. O rei daquele país chamava-se, segundo se diz, Malcandro. O nome da rainha, segundo outros, era Astarte, enquanto outros a chamavam Saosis e outros Nemanus, que os gregos traduziram por Atenais. Para aleitar a criança, em vez de lhe aproximar os mamilos, Ísis metia-lhe um dedo na boca<sup>71</sup>.

Na simbologia isíaca convergem duas realidades distintas, embora complementares no campos das funções: a maternidade “biológica” e a maternidade como “facto social”<sup>72</sup>. Esta dupla característica, presente *ab initio* no mito de Osíris, estará na base das suas figurações mais tardias como protótipo da mãe de todas as mães e das suas representações sentada num trono, com vestes egípcias (túnica comprida e justa, colada ao corpo), segurando o Hórus criança com o seu braço esquerdo e amamentando-o com o seu seio esquerdo. Geralmente, a sua mão direita segura o seio esquerdo e ajusta-o, carinhosamente, como fazem todas as mães que amamentam, à boca da criança (Vide **Figs. 15-17**). Embora a regra sejam as representações de Ísis sentada com o menino sobre os joelhos<sup>73</sup>, é possível vê-la amamentando um Horpakhred-rapaz figurado de pé<sup>74</sup> (Vide **Figs. 18 e 19**).

O significado desta iconografia é exponencialmente ampliado quando presente nos *mammisi* dos templos egípcios, designadamente dos construídos na Época Greco-Romana (Filae, Edfu, Dendera, etc.). São, de facto, inúmeras as representações nas paredes interiores destes edifícios em que Ísis surge amamentando e protegendo o menino sem pai<sup>75</sup>.

As cenas da teogamia, do nascimento divino e do aleitamento estão representadas na Sala II do *mammisi* de Filae, isto é, numa parte do santuário

<sup>71</sup> Plutarco, *Ob. Cit.*, p. 27.

<sup>72</sup> Cf. C. Desroches-Noblecourt, *Ob. Cit.*, p. 35.

<sup>73</sup> Vide várias destas figuras em M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, pp. 134, 136, 138 e 139.

<sup>74</sup> Refira-se, a propósito, que também há monumentos que representam Ísis amamentando de pé (série D, na categorização de Tam Tinh - Cf. V. Tran Tam Tinh, Y. Labrecque, *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, E. J. Brill, 1973). Em Dendera, as superfícies exteriores dos muros intercolunares do *mammisi* romano mostram também várias cenas em que o menino-deus (Ihy) e a mãe (Hathor) que lhe dá peito estão de pé (Cf. R. H. Wilkinson, *Ob. Cit.*, pp. 34 e 35) – Vide **Figs. 20 e 21**.

<sup>75</sup> Na sala II, a amamentação do menino Hórus está a cargo das deusas antropomorfas com cabeças de vaca Sekhat-Hor e Hesat (Cf. M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 120).

primitivo<sup>76</sup>. O *mammisi* foi construído justamente para comemorar a função cósmica atribuída a Ísis, a saber, a procriação do filho divino e a renovação perpétua da ordem universal.

O diálogo entre o tipo de representação e o local em que estão inseridas resulta de uma intencionalidade ideológica que lhes dá, justamente, significado e coerência. Aos gestos afectuosos da mãe, responde o filho agitando braços e pernas, acariciando o seio materno ou fazendo qualquer outra truculência própria da idade e das emoções prazenteiras que o perpassam. Esta imagem e o seu alcance em termos ideológicos fornecerão o modelo para a *Isis lactans* da Época Helenística, que tem em Alexandria a sede do seu culto<sup>77</sup>. Refira-se, contudo, que já antes da conquista do Egipto por Alexandre, o Grande, *Isis lactans* era homenageada por Gregos, Fenícios, Cartagineses e talvez até Palestinianos<sup>78</sup>.

Em Filae, “le dernier foyer égyptien de la Grande Mère Universelle”<sup>79</sup>, os textos que acompanham as imagens são muito expressivos e chamam Ísis de “Soberana da Casa do nascimento, que alimenta o seu filho com o seu leite”<sup>80</sup>. Ao mesmo tempo que o nutre, a “dispensadora de vida” vai construindo a sua relação afectiva com o filho e o prazer mútuo reforça os

<sup>76</sup> O *mammisi* de Filae, formado por três salas contíguas, precedidas por um grande vestíbulo com quatro colunas e rodeado por uma colonata com sete colunas a este e a oeste e três a norte, foi projectado, em 284 a.C., por Ptolomeu II Filadelfo (de acordo com uma inscrição constante no templo) e construído (salas I e II) por Ptolomeu III Evérgeta I, em 246 a. C., e ampliado (sala III) por Ptolomeu VI Filometor, em 180 a.C. A decoração foi obra de Ptolomeu VIII Evérgeta II, em 145 a.C. (Cf. *Ibid.*, pp. 58, 60, 76 e 115).

<sup>77</sup> No período grego e no período romano, Ísis veste-se à grega (*himation* e *chiton*) e à romana e continua sentada num trono, com o deus-menino Harpócrates no colo, agora figurado com cabelos greco-romanos, a quem oferece o seu seio esquerdo. São inúmeras as estatuetas de terracota dos séculos I a.C. a III d.C. que glosam este motivo – a chamada série A (*Isis lactans sentada num trono*), na classificação de Tran Tam Tinh (Cf. V. T. T. Tinh, Y. Labrecque, *Ob. Cit.*, pp. 31-38, e AAVV, *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997, pp. 103, 104, 106). V. Tran Tam Tinh calcula que em 70 % das estatuetas da série A, Harpócrates agita-se de alguma forma (Cf. V. Tran Tam Tinh, “De nouveau Isis Lactans” in *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Vol. III, EPRO 68*, Leiden, E. J. Brill, pp. 1232). Esta “agitação” da criança é positiva: é sinal de alegria, prazer e bem-estar. Sem uma significação mística ou simbólica especial, estes traços artísticos apenas sublinham o intenso prazer associado ao acto de amamentar, ao mesmo tempo que testemunham a partilha e a sedução dos dois seres directamente envolvidos.

<sup>78</sup> Cf. V. T. T. Tinh, Y. Labrecque, *Ob. Cit.*, p. 9.

<sup>79</sup> A expressão é de Christiane Desroches Noblecourt, “Préface” in M. Peters-Destéact, *Ob. Cit.*, p.8.

<sup>80</sup> F. Dunand, *Ob. Cit.*, p. 31.

elos entre si. O filho é a sua imagem, é dela que retira o poder e os nutrientes divinos que lhe permitirão ser um deus-rei.

Coerentemente com aquilo que sabemos da vida quotidiana do antigo Egípto, o “bebé” é já, em muitos casos, um menino, quase jovem, ou seja, não se trata de um recém-nascido, mas de uma criança que pode bem ter até mais de três anos de idade.

Os títulos atribuídos a Ísis (“mãe do deus”; “mãe divina”; soberana dos deuses”; “senhora do *mammisi*”) e a Hórus (“bom filho”; “filho de Ísis e herdeiro de Osíris”; “excelente herdeiro de Osíris”; “defensor de seu pai”; “grande deus no trono de seu pai”; “Hórus da deusa de ouro, Senhor do *mammisi*”) aludem inequivocamente à sua relação afectiva e aos seus objectivos existenciais: como regista um friso da sala III do *mammisi* de Filae, “Ísis deu à luz o seu Hórus como rei no trono de seu pai”<sup>81</sup> ou como consta na decoração exterior (lado oeste), “Ela colocou o seu filho Hórus no trono de seu pai e protege-o sempre no *mammisi*”<sup>82</sup>.

A específica protecção materna de Ísis é também particularmente enfatizada nos pilones de Edfu e de Filae, onde um Hórus jovem-adulto é sempre apoiado pela sua mãe. Trata-se de uma zona de livre acesso no templo, onde os devotos visitantes podiam apreciar, perceber e venerar os elementos contidos na mensagem-imagem das composições esplanadas nas paredes (Vide Fig. 22-25).

O voluptuoso charme ptolomaico dos diversos e belos relevos é um factor suplementar da sua atracção e da almejada inculcação de valores. O “espírito” de deusa Ísis vive neles e através deles.

No caso do templo de Edfu, a ideologização é ainda maior, uma vez que se trata do templo dedicado a Hórus, onde, em vários quadros parietais, ele surge vencendo o arquí-inimigo, o seu tio e deus Set, prefigurado por um hipopótamo, na luta pela herança do trono de Osíris. Embora o actor principal seja o deus Hórus, sente-se a protecção e o apoio de Ísis ao seu filho.

A festa da Vitória de Hórus celebrada em Edfu está intimamente associada à ideologia real. A coroação de Hórus, o clímax das acções de conflito com Set mostradas no templo, decorre igualmente sob a bênção de Ísis<sup>83</sup>. Tal como no mito, também na ideologia figurada das paredes dos templos Ísis surge sempre ao lado do seu filho. Ela é o *pivot* que faz girar o mundo.

Nos períodos ptolomaico e romano, ao contrário do que acontecera nas antigas épocas faraónicas, Ísis adquire a preeminência em relação a Osíris.

<sup>81</sup> M. Peters-Destéact, *Ob. Cit.*, p. 126 – a tradução é nossa.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 142 – a tradução é nossa.

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 39.

O novo posicionamento na hierarquia divina familiar resulta da ênfase posta no carácter de representante da vida, da maternidade e da imortalidade que a deusa denota.

O que mais interessa salientar da história mitológica de Osíris e Ísis, além da fidelidade conjugal a toda a prova que a deusa manifesta, é o marcado carácter humanizado de Ísis e a sua empenhada e terna preocupação maternal. Os cuidados postos na sobrevivência e educação de Hórus compõem um quadro intenso das mensagens inerentes à história mítica, bem como a um tipo (*Isis lactans*) das suas representações artísticas. Dessa forma, a teologia textual e iconográfica, mormente dos templos ptolomaicos, acentuam as conexões da deusa com a ideologia real e valorizam a estreita relação da deusa com o rei.

No final da dinastia ptolomaica, é de registar, pela sua excepcionalidade, uma moeda (dracma) do reinado de Cleópatra VII, cunhada em Pafos (Chipre), onde a última representante da dinastia lágida surge, no anverso, qual Ísis/Afrodite, usando o diadema e a égide reais e um ceptro no campo atrás do ombro, segurando ao colo, num gesto típico de amamentação, o pequeno Ptolomeu XV Cesarião, qual Horpakhred/ Eros<sup>84</sup> (Vide Fig. 26).

A dimensão de mãe amamentadora é, sem dúvida, de um dos motivos iconográficos mais universalmente representados<sup>85</sup>. Historicamente, podemos dizer que a tradição egípcia à volta de Ísis se perpetua e desenvolve, tipológica, plástica e ideologicamente, até ao período dos Ptolomeus e dos imperadores romanos<sup>86</sup>. No meio mitológico-ideológico do Egipto antigo, Ísis é a divindade-mãe por excelência, embora não seja a única que cumpre funções de aleitamento no meio dos deuses e dos faraós.

## 2.2. Outras deusas amamentadoras

No âmbito da ideologia real, que procura por todos os meios apreender e transmitir ideias de protecção, ajuda e favor dos deuses, há, de facto, além

<sup>84</sup> David R. Sear, *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, Londres, B.T. Batsford Lda., 1979, p. 754, moeda nº 7957. Vide também *Cleopatra of Egypt. From history to myth*, p. 178.

<sup>85</sup> Cf. M. Peters-Destéract, *Ob. Cit.*, p. 5.

<sup>86</sup> Por curiosidade, refira-se que na época de Trajano surgiram emissões monetárias que, numa declarada renovação do culto a Ísis e a Harpócrates, tinham como tipo a *Isis lactans* helenizada. Tais numismas foram frequentes sob os Antoninos, tendo desaparecido progressivamente com Cómodo e com os primeiros Severos (Cf. V. T.T. Tinh, Y. Labrecque, *Ob.Cit.*, p. 17).

de Ísis, outras deusas que assumem esta função de deusas-mães amamentadoras: Hathor, Nekhebet, Uadjit, Hesat, Sekhat-Hor, Taueret, Mut, Amonet, Renenutet, Anuket, Sekhmet, Bastet, etc.

Na arte egípcia, o rei (incarnação do jovem Hórus mítico ou sua manifestação terrestre) é representado mamando numa deusa em três situações-tipo: a) na primeira infância, b) aquando da sua coroação e c) aquando do seu renascimento no Além<sup>87</sup>. Podemos, ainda, incluir uma quarta situação, extensão natural da coroação, isto é, as cenas rituais de renascimento real aquando das celebrações dos *heb-sed* jubilares.

Independentemente do momento existencial escolhido, o leite bebido nos seios das deusas transporta em si, prospectiva ou retroactivamente, germens de vida, de longevidade, de saúde e de divindade. É o leite divino que torna um homem-faraó num faraó-deus. A soberania divina transmite-se através do leite materno divino.

Naturalmente, a iconografia real escolheu as melhores e mais compreensíveis imagens para transmitir estas noções. Assim, a deusa que amamenta, além do aspecto humano, pode assumir o aspecto de vaca divina ou mesmo de mulher com corpo humano com cabeça de vaca.

O salutar leite bebido pelo rei nas tetas de uma vaca divina ou nas mamas de uma deusa-mulher são imagens fortes, fáceis de descodificar, e, por isso, muito difundidas. Sem sermos exaustivos, refiram-se os exemplos da vaca de Hathor aleitando Mentuhotep II (XI dinastia), Hatchepsut, Amenhotep II, Tutmés III e Horemheb (todos da XVIII dinastia); de Hathor antropomorfa dando mama a Seti I, da XIX dinastia, ou a Osorkon I, da XXII dinastia; Taueret feita mulher dá de mamar de pé ao faraó Horemheb (XVIII dinastia)<sup>88</sup>; Anuket, no templo de Beit el-Uali (hoje em Nova Kalabcha, depois das trasladações ocorridas depois da construção da barragem de Assuão), alimenta de pé o jovem Ramsés II (XIX dinastia)<sup>89</sup>. As mesmas funções são cumpridas por Renenutet, a deusa-serpente, patrona da fecundidade e do alimento (Vide Figs. 27-31)<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, p. 1.

<sup>88</sup> Já nos *Textos das Pirâmides* há referências a Taueret como ama-de-leite do próprio faraó.

<sup>89</sup> Sendo a vaca o animal-ama por excelência, o seu leite remete, num primeiro plano, para todas as virtudes, nutricionais e curativas, que, em princípio, lhe estão associadas. A este duplo aspecto "material" do leite divino somar-se-ão os ganhos "metafísicos" conferidos pelo líquido divino (Cf. M. Dewachter, *Ob. Cit.*, pp. 32, 33).

<sup>90</sup> No templo funerário da pirâmide do faraó Unas (último rei da V dinastia) foi encontrado um fragmento que mostra uma figura feminina anónima, ricamente paramentada, oferecendo o seu seio a uma personagem masculina adulta. Embora de interpretação difícil

A semiótica visual convocada aposta na conjugação de elementos inequívocos dos *regalia* para melhor afirmar os seus objectivos. Assim, os faraós amamentados surgem, geralmente, com coroas e toucados cerimoniais (*nemes*, *kheprech*, etc.), com *uraeus*, além de ceptros, saiotos e cartelas com inscrições hieroglíficas dos seus prenomes e nomes reais.

Pelos emblemas usados, não subsistem dúvidas de que se trata do motivo iconográfico de um faraó do Egipto a ser amamentado por uma deusa transmissora, pelo seu leite, do poder revitalizador<sup>91</sup>. A alimentação divina reafirma a natureza divina do rei do Egipto, tal como lhe proporciona um eterno rejuvenescimento, essencial para o desempenho e manutenção do cargo cósmico que assumiu.

O leite divino fornece os ingredientes propiciadores da ultrapassagem da dimensão estrita do humano/ mortal, para conferir ao alimentado a outra face da dicotomia: o divino/ eterno. Os faraós são como “filhos carnis” das deusas-amamentadoras: através do leite, são “carne da mesma carne; sangue do mesmo sangue”.

Em directa relação com os vectores vulgarizados do quotidiano, compete a um rei-filho grato e amável zelar pelo culto da(s) sua(s) mãe(s) divina(s). O bom filho é aquele que perpetua a memória de sua mãe. “Fazer por ela mais do que ela fez por ti” pode significar, neste caso, manter os seus templos, (re)construir-lhe outros, promover a sua veneração. A própria representação das cenas de prazer físico de faraós e deusas amamentadoras pode considerar-se uma forma de reconhecimento e louvor dos faraós envolvidos: são cenas de culto e de adoração.

Podemos, por isso, dizer que, por esta tonalidade conferida pelos faraós no poder, o amor filial era uma das noções idiossincráticas da moral, da mentalidade e da ideologia egípcias.

---

e, por isso, discutível, parece indiciar a amamentação do rei, o proprietário da pirâmide, por uma deusa de identidade desconhecida. O mais importante não é, porém, tanto o seu nome, mas o seu papel de mãe divina, amamentadora do faraó e propiciadora da vida eterna. Este tema iconográfico concordaria, portanto, com as alusões que certos *Textos das Pirâmides* fazem ao papel do leite e da amamentação (Cf. Jean-Pierre Adam, Christiane Ziegler, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 77, e Gay Robins, *The art of ancient Egypt*, Londres, British Museum, 1997, pp. 58, 59).

<sup>91</sup> Vide, a título de exemplo, Christiane Ziegler (ed.), *The pharaohs*, New York, Rizzoli International Publications, Inc., 2002, pp. 218, 219, 403 e 405 (figuras de uma estatueta de Ísis amamentando o rei, uma óstraca com Ramsés II mamando numa deusa e uma estátua da vaca Hathor alimentando o faraó Horemheb).

## Conclusão

Veículo de coisas boas, o leite das deusas egípcias assume um simbolismo religioso-político extraordinário, superior ao que possui noutras civilizações<sup>92</sup>. O prazer de quem é alimentado é mais do que físico: é, sobretudo, um prazer espiritual, metafísico, assente naquilo que o leite ingerido transmite e permite. Os benefícios da sucção fazem-se sentir a médio e a longo prazo. É um prazer diferido, ainda assim intenso e total.

O organismo das deusas-mãe egípcias armazena e transmite os caracteres em si concentrados. O leite torna-se, nesta acepção, uma potência criadora, autêntico néctar de vida espiritual e fonte de energia, indispensável para a existência e sobrevivência dos faraós que o tomam. O simples acto de mamar está, por isso, carregado de imanente significado: mostra à sociedade quem beneficia da intimidade das deusas, quem se integra no seu círculo de afectos e prazeres e quem alcança um estado sobre-humano, divino. É justamente por isso que ele é representado.

Esta vertente pública, de franca exibição, de um acto íntimo, de certa forma revestido de algum pudor, acentua as marcas de excepcionalidade do acto e dos seus intervenientes. Só as grandes deusas assim se comportam. Só aos faraós é permitida esta representação. O leite ingerido era o elemento que estabelecia a transição da esfera simplesmente humana para a divina, sobrenatural.

Sem perder de vista a dimensão mais pragmática do quotidiano, as cenas de amamentação de deuses e de faraós que encontramos na arte egípcia apresentam uma componente ideológica bem vincada, onde convergem os hábitos e costumes tradicionais dos Egípcios, o prazer existente na relação materno-infantil e as cargas simbólica e teológica que o plasma cultural egípcio lhes conferiu. Como diz um texto do Império Novo, a mãe egípcia sente alegria quando tudo corre bem ao seu rebento e o pode alimentar “*com o seu peito na sua boca todos os dias*”<sup>93</sup>.

Por último, uma referência ao movimento histórico-formal de transferências das deusas amamentadoras egípcias, com particular destaque para *Isis lactans*, para o cristianismo. *Maria lactans*, passando pela *Virgo lactans* dos ícones bizantinos, foi, do ponto de vista iconográfico, fortemente influenciada pela tradição egípcia. Ísis funcionou como protótipo para Maria, tal com o menino Jesus teve o seu antecessor no menino Horpakhered/ Harpócrates.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p. 4.

<sup>93</sup> Cf. G. Robins, *Ob. Cit.*, p. 89.

Indo mais longe do que apenas os aspectos tipológicos, alguns autores advogam mesmo que o título *théotokos*, “Mãe de deus” (conferido a Maria, mãe de Jesus, no Concílio de Éfeso, em 431), muito divulgado em Constantinopla, foi usado pela primeira vez pelos Padres da Igreja no Egito e que teria sido precisamente no Egito que teria começado o culto da Virgem<sup>94</sup>.

Mesmo que haja – e há – alguns exageros (confundindo-se, frequentemente, semelhanças com derivações), não se pode ignorar o forte apelo que o elemento feminino exerceu sobre as mentalidades religiosas e de como o vector da mãe amamentadora se impôs, naturalmente, em todas as religiões, através dos séculos.

---

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, p. 42.

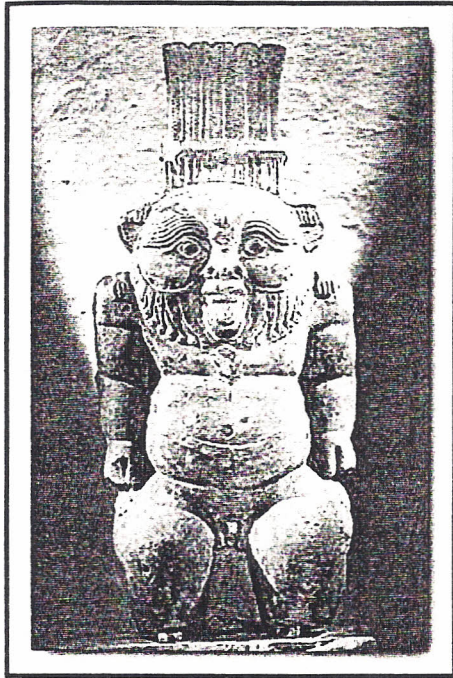


Fig. 1 – Feio e grotesco, Bes era um génio que afastava os maus espíritos e assim protegia os lares egípcios, as mulheres e as crianças.



Fig. 2 – A deusa hipopótamo Taueret: protectora das mulheres grávidas e dos recém-nascidos.

Fig. 3 – Uma estela representando Taueret e Meretseger, com cabeça de serpente: ambas exerciam funções de protecção das mulheres egípcias.

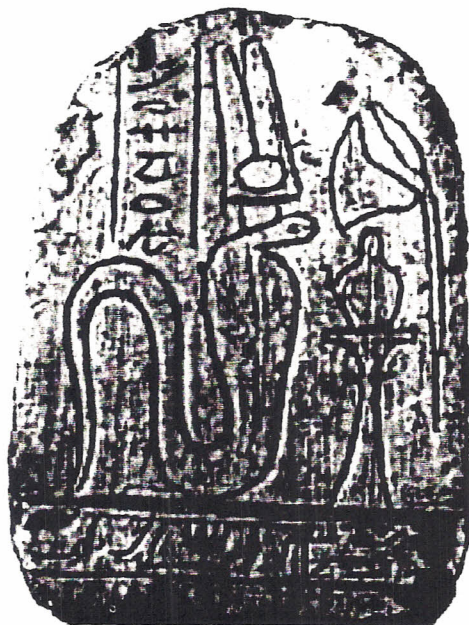


Fig. 4 – Outra representação de Meretseger, neste caso na sua forma animal: uma serpente coroada com duas altas plumas e o disco-solar.

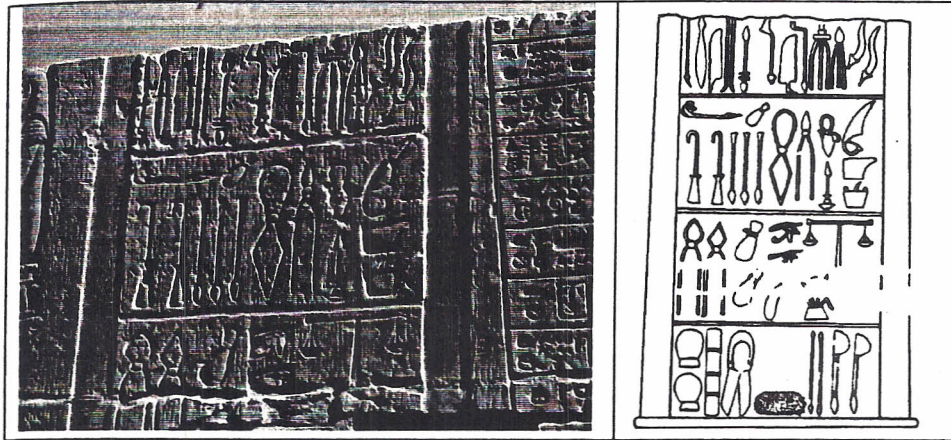


Fig. 5 – Baixo-relevo inciso na parede norte do recinto exterior do templo de Kom Ombo (Alto Egito), onde se pode ver um curioso painel de instrumentos cirúrgicos: serras, tesouras, frascos para pomadas e unguentos, frascos para clisteres, sondas, facas, escalpelos, copos para ventosas cutâneas, almofarizes, cautérios, craneoclastos, cateteres uretrais, espéculos trivalves, fórceps dentários e ósseos, pipetas para aspirar líquidos, lancetas, etc.



Fig. 6 – Um tijolo do nascimento do Império Médio (original e reconstituição de decoração).

Fig. 7 – Mulher egípcia dando à luz sentada num tamborete-cadeira com orifícios apropriados que lhe permitiam “pôr na terra” o bebê.

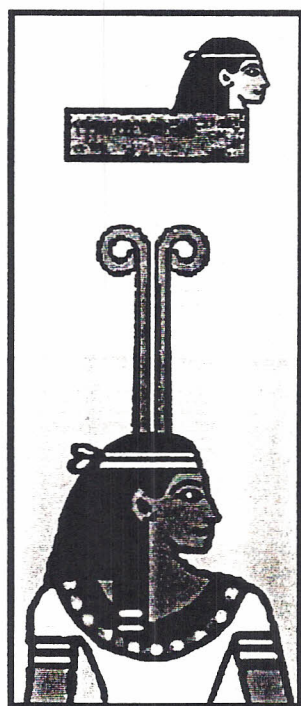
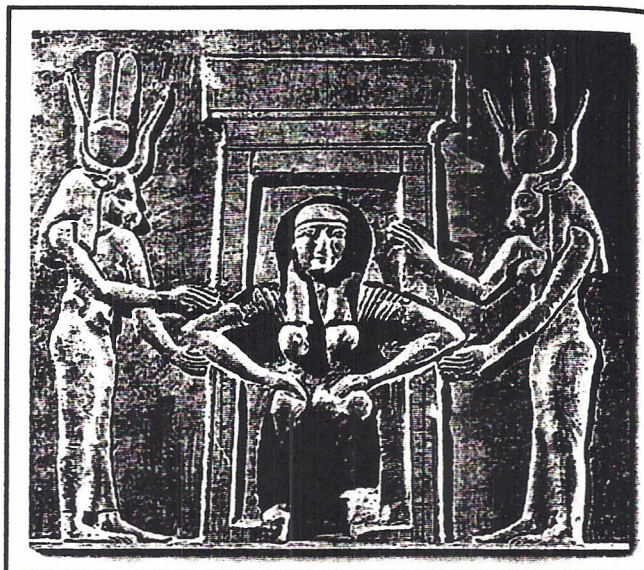


Fig. 8 – Meskhenet, deusa do parto e do nascimento, personificava os tijolos do parto. Noutros casos (acima), os tijolos surgem antropocéfalos, com a cabeça humana de Meskhenet.



Fig. 9 – Representação de óstraca de Deir el-Medina, mostrando uma mãe amamentando o seu filho.



Fig. 10 – Mulher de baixa estirpe com filho lactente, enfaixado, ao colo (XI dinastia, Império Médio).

Fig. 11 – Cena similar à anterior, embora mais tardia (XVIII dinastia, Império Novo).



Fig. 12 – Vaso em forma de mulher que amamenta.



Fig. 13 – Estátua de bronze típica da Época Baixa: sentada num trono. Ísis segura com o seu braço esquerdo Horpakhared, “Hórus criança”, a quem amamenta com o seu seio esquerdo.



Fig. 14 – Coleção de amuletos de faiança (de 2,4 cm a 7,1 cm de altura) da Época Baixa, representando a deusa Ísis amamentando Horpakhared (Museu Arqueológico de Alexandria).

Fig. 15 – Ísis amamentando Hórus nos pântanos de Khemmis. O leite divino fornece "poder e vida" (*uas* e *ankh*), como indica o friso inferior de hieróglifos.

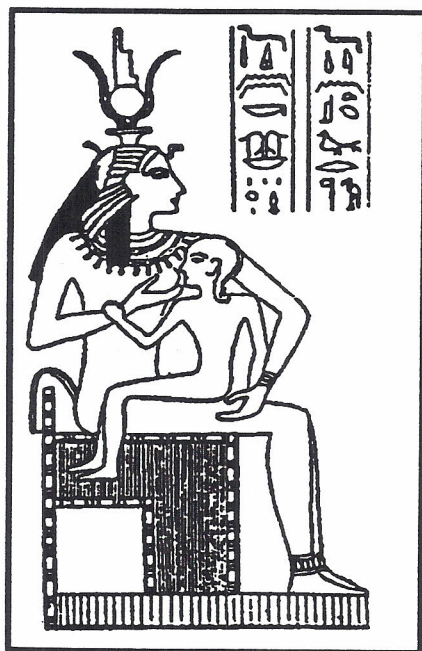
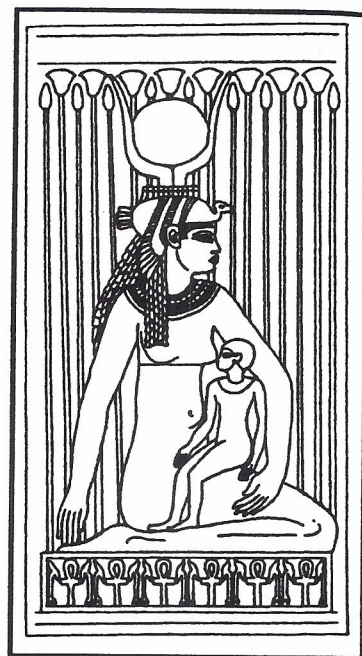


Fig. 16 – A deusa Ísis dando mama a Hórus criança, que usa a emblemática trança lateral dos deuses-meninos.

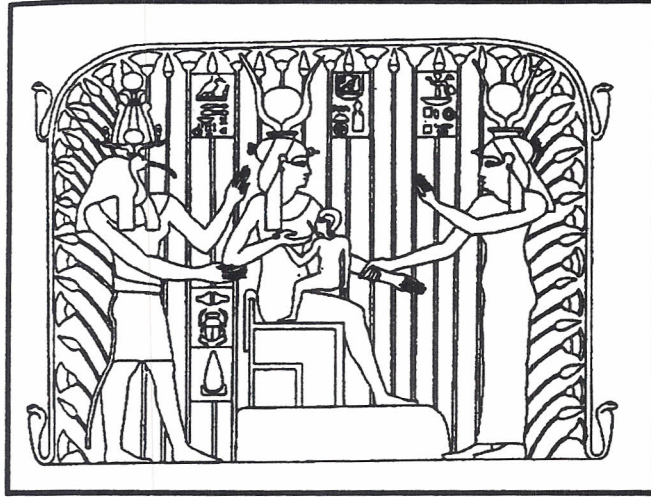


Fig. 17 – Outra representação mostrando Horpakhered sendo amamentado ao colo da mãe, Ísis, nos pântanos de Khemmis, no Delta. O deus Tot (à esq.) e a deusa Uadjit (à dir.) assistem ao momento.

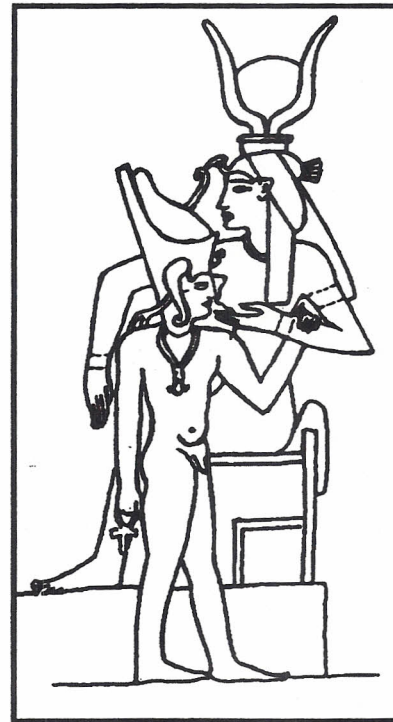
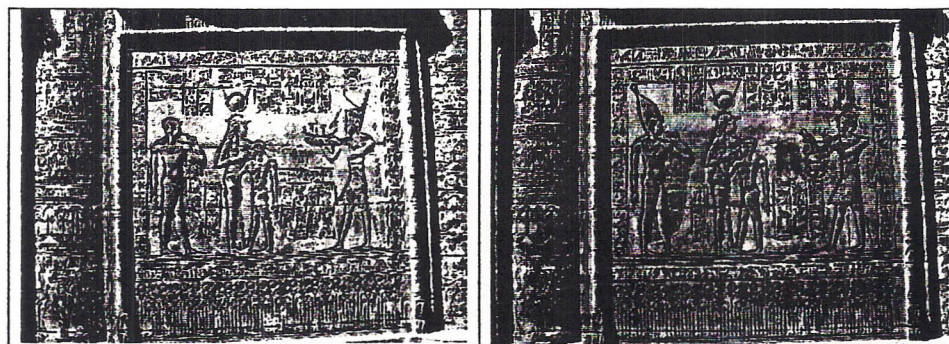


Fig. 18 – Harpócrates, coroado com a pschent, mamando de pé na mãe Ísis (Mammisi de Filae)



Fig. 19 – O imperador romano Tibério oferece *bouquets* à deusa Ísis que amamenta Harpócrates, também figurado de pé.



Figs. 20 e 21 – Paredes exteriores dos muros intercolunares do *mammisi* de Dendera: a deusa Hathor amamenta de pé o jovem filho (o deus-menino Ihy).

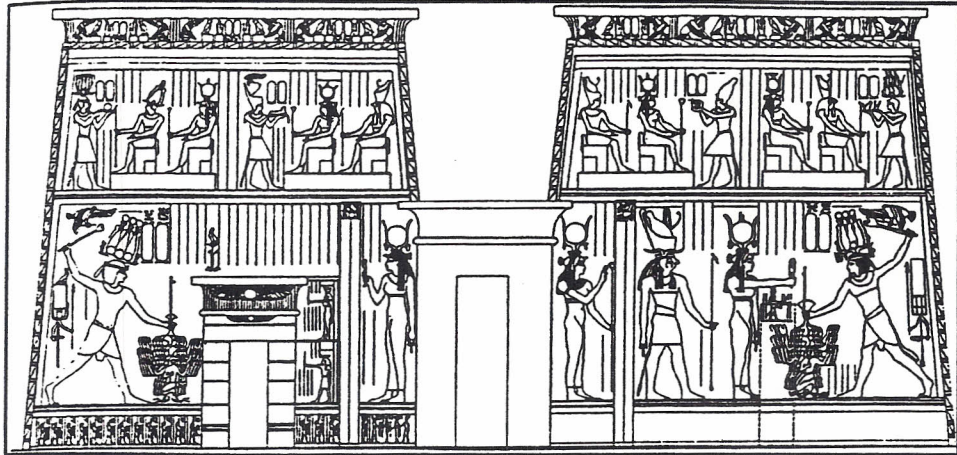


Fig. 22 – Primeiro Pilone de Filae. No registo superior, à direita e à esquerda, Ísis surge, sob vários aspectos, associada ao seu filho Hórus e ao esposo, Osíris. No registo inferior, à direita, é possível vê-la, ao centro, à frente do deus Hórus de Edfu, o deus jovem-adulto, associado ao poder.

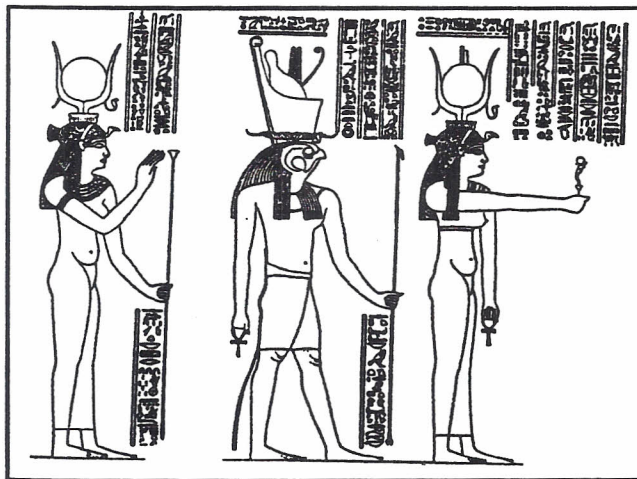
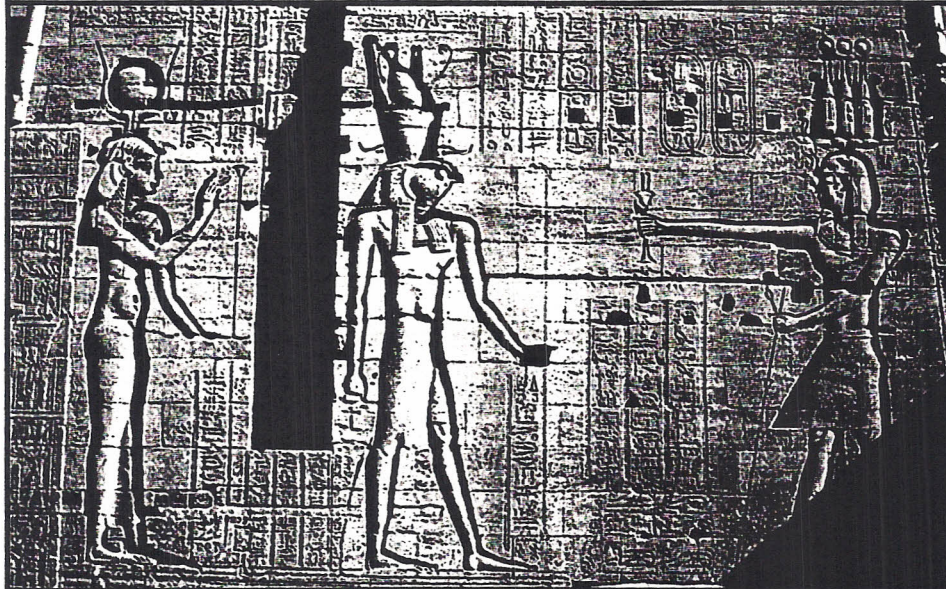
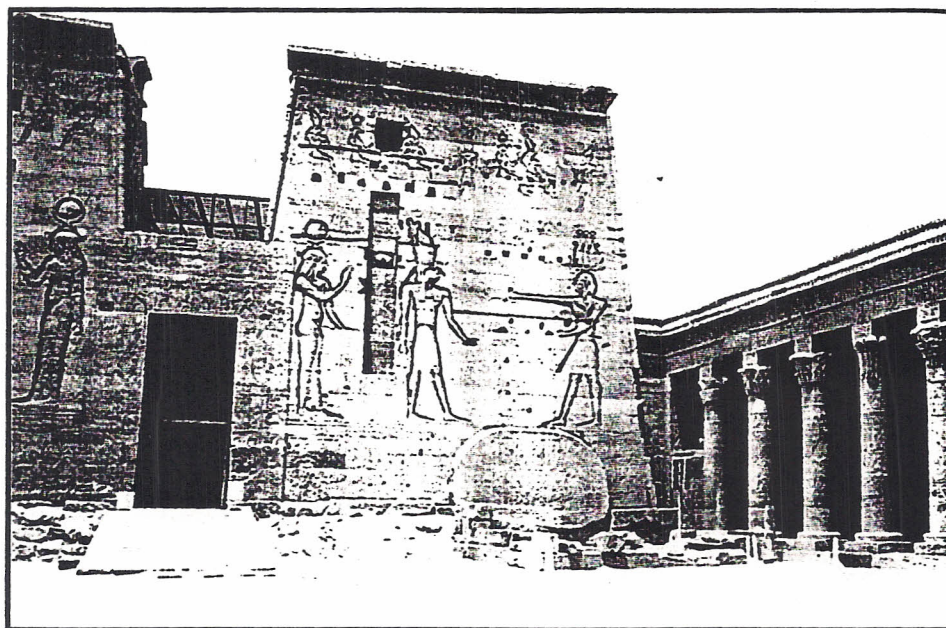


Fig. 23 – Pormenor do maciço este do primeiro pilone do templo de Ísis em Filae/ Aguilkia.



Figs. 24 e 25 – Duas imagens do segundo pilone de Filae (não obstante, o primeiro a ser construído), onde se vêem Ísis e Hórus recebendo libações do faraó ptolomaico. No mesmo pátio, à esquerda de quem entra, o *mammisi* insiste na relação entre mãe e filho.



Fig. 26 – Cleópatra VII. 51-30 a.C., dracma.  
Anverso: Busto diademado e com égide de Cleópatra VII.  
Qual Afrodite/ Ísis segura no colo o pequeno Ptolomeu XV/ Eros/ Hórus.

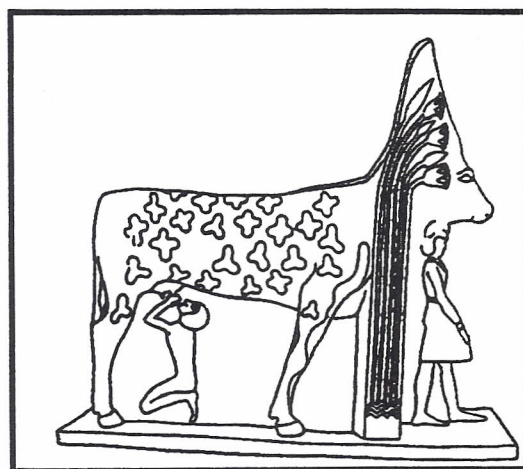


Fig. 27 – Estátua da vaca Hathor protegendo e alimentando o faraó Amenhotep II (XVIII dinastia).

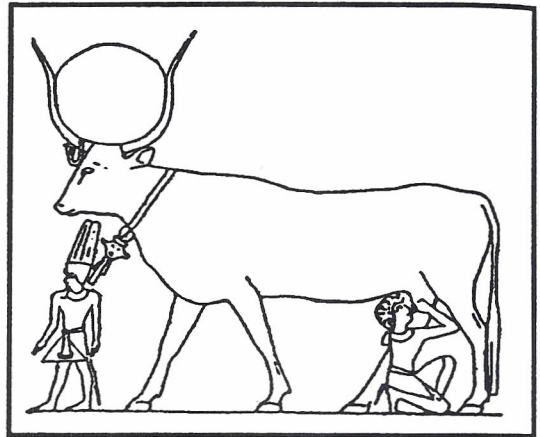


Fig. 28 – Baixo-relevo de Deir el-Bahari: a vaca Hathor alimentando com o seu leite a faraó Hatchepsut (XVIII dinastia).



Fig. 29 – O faraó Horemheb (XVIII dinastia) mamando na deusa Taueret antropomorfa.



Fig. 30 – Um faraó mamando ao colo da deusa-serpente Renenutet.

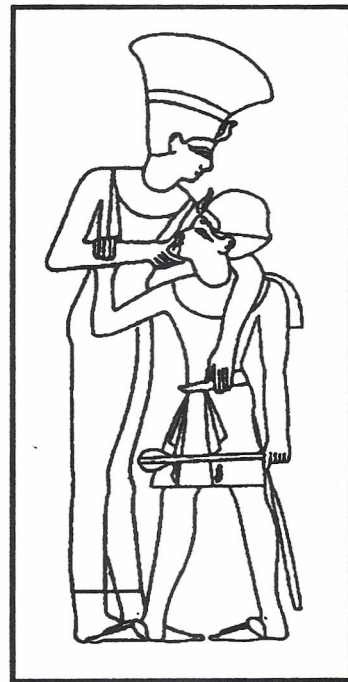


Fig. 31 – Anuket amamentando o jovem Ramsés II. Baixo-relevo pintado do templo rupestre de Beit el-Uali.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV, *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milão, Electa, 1997
- ADAM, Jean-Pierre; ZIEGLER, Christiane, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littératures, 1999.
- ANDREU, Guillemette, *Images de la vie quotidienne en Égypte au temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1992.
- L'Égypte au temps des pyramides. Troisième millénaire avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1994.
- Les égyptiens au temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1997.
- Antiguidades Egípcias*. vol. I, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 1993.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Estudos sobre o erotismo no antigo Egipto*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.
- O núcleo egípcio da coleção Marciano Azuaga*, Vila Nova de Gaia, Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1995.
- "O núcleo egípcio da coleção Miguel Barbosa" in *Cadmo 8/9*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998/1999, pp. 69-106.
- "A coleção egípcia do Museu do Caramulo" in *Cadmo 11*, Lisboa, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 55-63.
- Estatuetas funerárias egípcias da XXI dinastia*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Phaidon Press Ltd., 1984.
- BALLET, Pascale, *La vie quotidienne à Alexandrie. 331-30 avant J.-C.*, Paris, Hachette, 1999.
- BORGHOUTS, Joris Frans, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I, 348*, Leidsen, E. J. Brill, 1971.
- CHAUVEAU, Michel, *A vida quotidiana do Egipto no tempo de Cleópatra. 180-30 a.C.*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000.

- CLAYTON, Peter, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1994.
- Cleopatra of Egypt. From history to myth* (ed. por Susan Walker e Peter Higgs), Londres, The British Museum Press, 2001.
- DAMIANO-APPIA, Maurizio, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*. Paris. Gründ, 1999.
- DAUMAS, François, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, P.U.F., 1988.
- DESROCHES-NOBLECOURT. Christianne, *La femme au temps des pharaons*, Paris, Édition Stock, 1986.
- DEWACHTER, Michel, *Pour les yeux d'Isis*. Paris, Réunion des musées nationaux, 1998.
- Dicionário do Antigo Egipto* (dir. Luís Manuel de Araújo), Lisboa. Editorial Caminho, 2001.
- Dictionnaire de la civilisation égyptienne* (dir. Georges Posener, Serge Sauneron e Jean Yoyotte), Paris, Fernand Hazan, 1970.
- Dictionnaire de l'Égypte ancienne*. Paris. Enciclopædia Universalis/ Albin Michel, 1998.
- DONADONI, Sergio, *L'art égyptien*. Paris. Librairie Générale Française, 1993.
- DONADONI, Sergio (org.), *L'homme égyptien*, Paris, Éditions du Seuil, 1992 (Há trad. port., *O homem egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994).
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L'Égypte – des origines à la conquête d'Alexandre*, 5ª ed., Paris, P.U.F., 1975.
- DUNAND, Françoise, *Isis, mère des dieux*, Paris, Editions Errance, 2000.
- DUNAND, Françoise; ZIVIE-COCHE, Christiane, *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. – 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1991.
- Egipto. Um tesouro da Humanidade*, 8 volumes, Lisboa, Planeta de Agostini, 1999-2001.
- ERMAN, Adolf, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971.
- ERMAN, A.; RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- FERNÁNDEZ RUBIO, Narcis, *Así vivían los Egipcios*, Madrid, Grupo Anaya, 1991.

- GARDINER, Sir Alan, *Egyptian grammar being an introduction to the study of hieroglyphs*, 3<sup>a</sup> ed., Oxford, Griffith Institute, 1982.
- HART, George, *Egyptian myths*, 4<sup>a</sup> ed., Londres, British Museum Press, 1993.
- L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, Réunion des musées nationaux, 1999.
- LALOUETTE, Claire, *Textes sacrés et texts profanes de l'ancienne Egypte. I. Des pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.
- Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. Catalogue de l'expositions de Paris et Bruxelles*, Paris, Editions de la Réunion des musées nationaux, 2002.
- MANLEY, Bill, *Atlas historique de l'Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*, Paris, Éditions Autrement, 1998.
- MANNICHE, Lise, *Sexual life in ancient Egypt*, Londres/ New York, Kegan & Paul, 1987.
- L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- MESKELL, Lynn, *Vies privées des Égyptiens. Nouvel Empire (1539-1075)*, Paris, Éditions Autrement, 2002.
- NUNN, John F., *Ancient Egyptian Medicine*, Londres, The British Museum Press, 1996.
- O'CONNOR, David; SILVERMAN, David P., *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden/ Nova Iorque/ Colónia, E.J. Brill, 1995.
- PETERS-DESTÉRACT, Madeleine, *Philae, Le domaine d'Isis*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997.
- PLUTARQUE, *Traité d'Isis et d'Osiris*, Paris, Sand, 1995.
- REEVES, Carole, *Egyptian Medicine*, Buckinghamshire, Shire Publications, 1992.
- REEVES, Nicolas, *Ancient Egypt. The great discoveries. A year-by-year chronicle*, London, Thames & Hudson, 2000.
- RICE, Michael, *Who's who in Ancient Egypt*, Londres/ Nova Iorque, Routledge, 1999.
- The art of ancient Egypt*, Londres, British Museum, 1997.
- ROBINS, Gay, *Women in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1993.
- RUBIO, Rebeca (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas*, Madrd, Ediciones Clásicas, 1996

- SALIS, José das Candeias, "O nome pessoal na civilização do Egíto antigo. Registo memorial na temporalidade" in *A construção social do passado – Actas do Encontro de 27, 28 de Novembro de 1987*, Lisboa, Associação de Professores de História, 1992, pp. 79-92.
- A ideologia real acádica e egípcia. Representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial estampa, 1997.
- As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egíto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (editores), *Egíto. El mundo de los faraones*, Colonia, Könnemann, 1997.
- SEAR, David R., *Greek coins and their values. Vol II. Asia and North Africa*, Londres, B.T. Batsford Lda., 1979.
- SHAW, Ian; NICHOLSON, Paul, *British Museum dictionary of Ancient Egypt*, Londres, British Museum Press, 1995.
- SPIESER, Cathie, "Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître" in *RdE 52*, Paris, Éditions Peeters, 2001, pp. 251-264.
- STROUHAL, Eugen, *Life in ancient Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TINH, V. Tran Tam, "De nouveau Isis Lactans" in *Hommages à Maarten J. Vermaseren, Vol. III, EPRO 68*, Leiden, E. J. Brill, pp. 1231-1268.
- TINH, V. Tran Tam; LABRECQUE, Y., *Isis lactans. Corpus des monuments greco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- VERNUS, Pascal, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2001.
- WATTERSON, Barbara, *Women in Ancient Egypt*, New York, St. Martin's Press, 1991.
- WILKINSON, Richard H., *The complete temples of Ancient Egypt*, Londres, Thames & Hudson, 2000.
- WILSON, Hilary, *Povo dos faraós*, Mem-Martins, Lyon Edições, 2001.
- ZIEGLER, Christiane (ed.), *The pharaohs*, New York, Rizzoli International Publications, Inc., 2002.