

“All women are Isis”: La figura de Isis en *The Sea Priestess* (1935) y *Moon Magic* (1956) de Dion Fortune *

“All women are Isis”: the figure of Isis in *The Sea Priestess* (1935) and *Moon Magic* (1956) by Dion Fortune

CARLOS SÁNCHEZ PÉREZ¹ (*Universidad Autónoma de Madrid – España*)

Abstract: This article aims to examine the reception of the figure of the goddess Isis in two novellas by writer and occultist Dion Fortune who portrayed the Egyptian goddess from the perspective of several Greco-Roman sources (mainly Apuleius and the hermetic texts), ultimately modified by the esoteric trends of the 20th century, particularly the Theosophical Society. We will seek to show how some occultist authors have reshaped and adapted certain myths from Antiquity to make them fit their ideology, as is the case of feminism.

Keywords: Isis; Dion Fortune; esotericism; Theosophical Society; reception.

1. Introducción: Dion Fortune

La aplicación del marco teórico de la Recepción Clásica² ha propiciado el acercamiento a géneros y obras obviados hasta hace relativamente poco por los estudiosos de la Tradición Clásica. Esto ha posibilitado el análisis del diálogo entre ciertas manifestaciones culturales marginales³ —pero, a menudo, de suma importancia para entender las transformaciones de lo clásico— y el material original grecolatino. Es el caso de una corriente decimo-

Texto recibido el 20.06.2017 y aceptado para publicación el 26.12.2017.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “*Marginalia classica hodierna*. Tradición y recepción clásica en la cultura de masas contemporánea” (FFI2015-66942-P: MINECO/FEDER). El autor de este trabajo es además beneficiario de una ayuda FPU (ref. FPU 14/03291). Quiero agradecer a Luis Unceta Gómez por sus valiosas aportaciones. De los errores y desaciertos, sin embargo, solo el autor es responsable.

¹ carlos.sanchezp@uam.es.

² Un enfoque que cobra fuerza en los últimos años. Algunas referencias básicas son HARDWICK (2003) y HARDWICK & STRAY (2008).

³ Este cambio de perspectiva forma parte del llamado «giro democrático»; cf. HARDWICK & STRAY (2008) 3. Estas formas marginales hasta ahora desatendidas comprenden formatos y géneros tradicionalmente asociados a la cultura popular, tales como el cómic o la ciencia ficción y la fantasía.

Ágora. Estudios Clásicos em Debate 20 (2018) 283-305 — ISSN: 0874-5498

nónica, cuyo diálogo con el mundo clásico, a pesar de su repercusión posterior, no ha recibido aún la atención que merece: el ocultismo⁴.

En efecto, el siglo XIX es una época en que los clásicos son reinterpretados de múltiples formas. Es el siglo en el que el Romanticismo alcanza su cénit: los nuevos enfoques de la crítica literaria respecto a los clásicos propios de la época permiten que se hagan relecturas poco convencionales, a menudo vinculadas a la rebeldía, política o literaria⁵. También la novela gótica reinterpretará en clave de terror algunos elementos procedentes del mundo clásico⁶. E igualmente en el siglo XIX se asiste a la recuperación y auge de una serie de tendencias esotéricas cuyos precedentes pueden rastrearse en la Antigüedad, algo que cristaliza en la aparición de sociedades ocultistas⁷. Entre las más importantes, cabe citar la Hermetic Order of the Golden Dawn («Orden hermética del alba dorada»), la *Ordo Templi Orientis* o la Sociedad Teosófica. Esta última se caracterizaba por mezclar principios del esoterismo occidental, tales como el hermetismo (el más importante para este trabajo), con otros procedentes del misticismo oriental, tal y como veremos. Muchos miembros de la Sociedad Teosófica escribieron obras de ficción y reflejaron en ellas numerosos aspectos de su pensamiento⁸. Este es el caso de la autora que aquí nos ocupa.

Dion Fortune (pseudónimo de Violet Mary Firth) nace en 1890, en Bryn-y-Bia, Llandudno, Gales. Aunque no conocemos mucho de los primeros años de su vida adulta, se sabe que asistió a clases de psicoanálisis, lo que le permitió acercarse a las teorías de Jung. Pronto, en 1918, Fortune se convertirá en psicoanalista aficionada. De la mano de Jung empieza a interesarse por el estudio de las corrientes esotéricas occidentales e, indirectamente, en el uso

⁴ El Romanticismo tiene una importante deuda con el esoterismo, como han demostrado convincentemente, entre otros, ABRAMS (1973) o HANEGRAAFF (1998) 237-268.

⁵ Cf. HIGHET (1976) 355.

⁶ Cf., al respecto, GRAVER (2007) 72-73; GONZÁLEZ-RIVAS (2010).

⁷ Seguimos a HANEGRAAFF (2012) 334-367, quien considera el esoterismo occidental como una serie de «saberes rechazados» por el discurso filosófico y religioso dominante. Por otra parte, para este trabajo adoptamos la costumbre generalizada de usar los términos «esoterismo» y «ocultismo» de manera intercambiable, aunque se ha argumentado que existen diferencias entre ellos. Cf. HANEGRAAFF (1996) 385; 421-442.

⁸ SÆLID GILHUS & MIKAELSSON (2013) 453.

particular de la Antigüedad que estas hacen. Gracias a su amiga de la infancia, Maiya Curtis-Webb, Fortune se introduce en el Templo Alpha et Omega de la Hermetic Order of the Golden Dawn⁹ en 1919. Ya dentro de la orden, usará una contracción del lema del escudo de su familia *Deo, non Fortuna* como su nombre mágico¹⁰. Posteriormente, en 1924 se produce un hecho fundamental para comprender las obras que aquí analizamos: Fortune se convierte en miembro de la Sociedad Teosófica y llegará a ser presidenta de la Christian Mystic Lodge («Logia mística cristiana»), dependiente de la misma en Londres.

La Sociedad Teosófica fue fundada por Helena Petrovna Blavatsky en 1875. Como sociedad esotérica, su objetivo era alcanzar una supuesta verdad universal o divina (θεοσοφία) que subyacía a todas las religiones. La base de sus ideas se encontraba en una mezcla de corrientes esotéricas occidentales, entre ellas el hermetismo, con determinadas tradiciones místicas orientales. Blavatsky firmó las dos obras fundacionales de este movimiento: los ensayos *La doctrina secreta* (*The Secret Doctrine*, 1875) e *Isis sin velo* (*Isis Unveiled*, 1877). En el primero, se propone una síntesis de ciencia, religión y filosofía dividida en dos volúmenes, que comprenden una cosmogonía y una antropogénesis. En *Isis sin velo*, la autora ofrece en el primer volumen una descripción de lo que considera «ciencias ocultas». En el segundo, pone de relieve el supuesto nexo que vincula el cristianismo con algunas de las principales religiones orientales, como el budismo.

De entre sus múltiples referentes, algunos de los que más peso tienen en Blavatsky y Fortune son corrientes de la Antigüedad como el gnosticismo y el neoplatonismo. Ambos movimientos poseen una larga tradición en el ámbito esotérico, especialmente a través de la visión que de ellos se configura en el Renacimiento, y han dado lugar a diversas sociedades secretas, con

⁹ La Hermetic Order of the Golden Dawn fue fundada en 1888 por Samuel Lidell MacGregor Mathers, William Wynn Westcott y William Robert Woodman. Se trata de una orden esotérica, inspirada en ciertas órdenes masónicas, que sigue existiendo hoy día (aunque con ciertas diferencias con respecto a sus orígenes). Alpha et Omega fue la facción de la Golden Dawn fundada por Mathers después de la desintegración de la orden original. El templo en cuestión recibía, precisamente, el nombre de «Isis». Cf. GILBERT (2006) 550.

¹⁰ Asignar un nombre mágico o *motto*, normalmente en latín, a cada uno de sus miembros fue una práctica común dentro de la Golden Dawn. Cf. HOWE (1978) 296-297.

multitud de interferencias mutuas, lo que a menudo hace difícil diferenciarlas netamente. Pero para entender el influjo de la Sociedad Teosófica en el pensamiento de Fortune, es preciso detenernos en una de las corrientes esotéricas occidentales antiguas con mayor trascendencia: el hermetismo.

El hermetismo es una corriente de pensamiento que se basa en los textos atribuidos a Hermes Trismegisto (unión sincrética del dios griego Hermes y el egipcio Toth) y producidos en la Antigüedad tardía, entre los siglos I y IV d.C., en el contexto del «orientalismo platónico» de esta época¹¹. El conjunto de textos, conocido con el nombre de *Hermetica*, comprende temas muy heterogéneos: algunos de carácter eminentemente filosófico y religioso, y otros con una finalidad más práctica, que versan sobre alquimia, magia o astrología. De entre todos ellos, el bloque más famoso es el conocido como *Corpus Hermeticum* (siglos I-IV d.C.), perteneciente al primer tipo, pero también se han conservado otros de manera indirecta, como los fragmentos herméticos transmitidos por Juan Estobeo (siglo V d.C.) o el tratado conocido como *Asclepio*, un texto latino traducción de un original griego conocido como *Λόγος τέλειος* y con un contenido filosófico-religioso semejante al del *Corpus*.

En el contexto del neoplatonismo renacentista, estos textos serán recuperados y vivirán una gran popularidad: personajes como Marsilio Ficino, Giordano Bruno o Cornelio Agrippa recurrirán a ellos y basarán buena parte de sus ideas en el hermetismo¹². Esta recuperación se basa en la creencia de que Hermes era anterior “incluso” a Platón y que, por tanto, sus saberes eran de una antigüedad antediluviana y preconizaban los del cristianismo. Esta idea de una sabiduría universal que subyace a todas las corrientes religiosas y que puede rastrearse en diferentes religiones recibe el nombre de *Prisca theologia*¹³. Blavatsky se presenta en su obra como heredera de esta concepción y la desarrolla hasta sus últimas consecuencias.

Tras períodos de fluctuación en la popularidad del hermetismo, en el siglo XIX comienzan a proliferar las sociedades y hermandades ocultistas que se declaran herederas de otras agrupaciones de carácter más legendario, tales

¹¹ Véase, para esta expresión, HANEGRAAFF (2012) 12-17.

¹² Para la influencia del hermetismo en el Renacimiento, véase la obra de referencia de YATES (1964); aunque también véase FLORIS COHEN (1994) 285-296.

¹³ Una definición acuñada por Marsilio Ficino. Cf. YATES (1964) 14-19.

como los masones o los rosacruces, a su vez herederas del hermetismo renacentista. Dos son las más destacadas: la Hermetic Order of the Golden Dawn y, por supuesto, la Sociedad Teosófica¹⁴. Se puede decir, por tanto, que las ideas herméticas que estas sociedades continúan están tamizadas por su recepción renacentista, y en esta clave es necesario entender la obra de Fortune.

Como otros autores de su entorno, Fortune trató de mostrar al público muchas de las prácticas ocultistas en las que se había iniciado, algo que, tradicionalmente, chocaba con la ideología de la mayoría de las sociedades ocultistas, por ser estas muy restrictivas en lo que se refiere a la divulgación de sus secretos¹⁵. Así, como señala FANGER (2006) 377, sus publicaciones eran, básicamente, manuales teóricos para llevar a cabo prácticas relacionadas con las ciencias ocultas. Entre estas obras, podemos citar *The Machinery of the Mind* (1922), compendio de sus «clases» sobre psicología en la que ya se percibe su tendencia a mezclar conceptos del ocultismo con los de la psicología. Por otra parte, un segundo grupo, clasificado con la etiqueta de «Occult Fiction»¹⁶ incluye novelas de ficción con un evidente componente ocultista. Estas son: *The Demon Lover* (1922), *The Secrets of Dr. Taverner* (1926), *The Winged Bull* (1935), *The Goat-Foot God* (1936), *The Sea Priestess* (1938) y *Moon Magic* (1956, publicada póstumamente).

Sus novelas más emblemáticas tienen en la diosa Isis uno de sus principales referentes. Según señala DRURY (2009) 48, Fortune intentó luchar a través de su obra contra las deidades solares y masculinas que impuso MacGregor Mathers (cf. supra, n. 9) en la Golden Dawn. Fortune desarrolló el concepto de una Gran Diosa primordial, un arquetipo femenino, representado por la diosa Isis. Esta Isis, como veremos, presenta unos rasgos muy particulares que recuperan y reinterpretan determinados aspectos de la Antigüedad para transmitir un mensaje concreto. Es decir, ciertos elementos

¹⁴ Cf. FRENCH (2001) 168-205.

¹⁵ El secretismo en torno a los ritos realizados en el seno de una orden era un rasgo heredado de los misterios de la Antigüedad, especialmente los de Eleusis. No es lo único que tomaron de ellos: los nombres de los siete oficiantes de las ceremonias procedían también de esos ritos. Cf. GILBERT (2006) 546.

¹⁶ Así las clasifica WeiserBooks, editorial dedicada a la publicación de obras relacionadas con el ocultismo, y que ha publicado las ediciones por las que citamos las novelas analizadas en el presente artículo.

asociados a la diosa egipcia se resignifican para transmitir unos valores diferentes a los originarios, efecto conseguido, fundamentalmente, a través de su inserción en obras de ficción. Y, de toda su producción, *The Sea Priestess* y *Moon Magic* son dos obras en las que se manifiesta más claramente esta particular visión de la diosa. En este trabajo, nos proponemos pues examinar qué mecanismos de la Recepción Clásica se ponen en marcha en estas obras, sirviéndonos para ello de las ideas de «apropiación», «hibridación» y «transmisión mediada»¹⁷.

2. *The Sea Priestess* y *Moon Magic*

En una nota introductoria a *The Sea Priestess* que aparece también en *Moon Magic*, Dion Fortune afirma que:

It is because my novels are packed with such things as these (symbolism directed to the subconscious) that I want my students to take them [...] those who study the "Mystical Qabalah" with the help of the novels get the keys of the Temple put into their hands. (FORTUNE [2003] XIII)

Así, en consonancia con lo señalado más arriba, estas novelas, según la autora, han de ser entendidas como obras de ficción, pero también como textos mágicos e iniciáticos.

The Sea Priestess cuenta la historia de Wilfred Maxwell, un agente inmobiliario en torno a la treintena que vive en la campiña inglesa con su madre y su hermana, con las que tiene una relación de dependencia rayana en lo enfermizo. Esto, unido a su afección asmática, hace que su vida sea solitaria y un tanto miserable. Debido a una serie de problemas con una herencia, se verá obligado a visitar a Vivien Le Fay Morgan, la depositaria de los derechos de la misma. Cuando Wilfred la visite, su sorpresa será mayúscula, pues descubrirá que, al parecer, la mujer que dejó la herencia es la misma a la que ha ido a visitar, como resultado de una longevidad imposible. La mujer

¹⁷ HARDWICK (2003) 9 define la «reapropiación» como: «taking an ancient image or text and using it to sanction subsequent ideas or practices (explicitly or implicitly)». En el mismo lugar, define los «híbridos literarios» como «a fusion of material from classical and other cultures». Finalmente, sobre las «transmisiones mediadas», afirma (HARDWICK [2003] 107): «The operations of various kinds of tradition that focus on the handing down or transmission of material from one generation to the next, sometimes through forms, conventions and scholarship which seek to transmit the "essential" or "real" classical original».

encargará a Wilfred que le consiga una propiedad en una cueva de Bell Knowle, una colina cerca de Dickford¹⁸, el lugar de residencia del protagonista. Wilfred quedará fascinado por la mujer, quien le confiesa que es la reencarnación de una antigua sacerdotisa de la Atlántida¹⁹ y que Bell Knowle era la sede de un antiguo templo atlante situado en las Islas Británicas. La casta sacerdotal adoraba a una Gran Diosa, que en la novela es identificada con Isis. El objetivo de Le Fay Morgan será el de crear una «imagen mágica» para traer de vuelta su encarnación previa y llegar al punto culminante de su carrera como sacerdotisa. Para ello, necesita emplazarse en Bell Knowle, donde Wilfred le consigue la propiedad de un antiguo fuerte que transforman en un templo que da al mar y queda bañado por la luz de la luna, dos atributos fundamentales de Isis, según se señala en la novela y analizaremos a continuación. Uno de los elementos clave para este ritual en el que Le Fay Morgan se sublimará como sacerdotisa será la participación del propio Wilfred, pues necesita un sacrificio simbólico y que alguien más proyecte esta «imagen mágica». Estos rituales invocan continuamente a Isis y están fuertemente sexualizados: juntos, se convertirán en representaciones arquetípicas de lo masculino y lo femenino, y, a la vez, deberán asumir parte del papel del otro. El protagonista descubrirá que, ayudando a la sacerdotisa, él mismo «muere espiritualmente» para renacer como un hombre capaz de librarse de sus ataduras anteriores, tanto psicológicas como físicas. Finalmente, cuando el rito se haya completado, Morgan Le Fay desaparecerá.

La secuela de *The Sea Priestess*, *Moon Magic*, fue publicada tras la muerte de la autora a partir de un manuscrito que dejó incompleto. En esta ocasión la acción se sitúa en Londres, donde encontramos al doctor Rupert Malcolm, un neurólogo y endocrino que lleva una existencia frustrada emocional y sexualmente, debido a que su esposa quedó inválida tras el parto tortuoso y

¹⁸ Según señala en su blog Gareth KNIGHT (<<http://garethknight.blogspot.com.es/2006/11/talk-at-quest-conference-bristol-march.html>> [19/06/2017]), estudioso de lo oculto y amigo de Fortune, Dickford se corresponde con el pueblo de Axbridge, en Somerset, Inglaterra, y Bell Knowle sería Brent Knoll, otra localización de Somerset. Por otra parte, el propio Knight en la introducción de *The Sea Priestess* señala que Bell Head, la parte más alta de la colina, se corresponde con Brean Down, también en Somerset. Cf. FORTUNE (2003) viii.

¹⁹ Cf. n. 46.

posterior muerte de su primer hijo. La protagonista, que vuelve a ser la sacerdotisa de la anterior novela, aunque ahora usa el nombre de Lilith Le Fay, sentirá que Rupert tiene un gran potencial psíquico latente y, mediante una serie de mensajes que se manifiestan en el inconsciente del doctor a través de sueños, lo llamará para que se una a ella en su nuevo templo, una vieja iglesia reformada para la ocasión a orillas del Támesis. Allí comenzará una serie de ritos mediante los que Le Fay quiere ayudar a la humanidad, invocando de nuevo al hombre y la mujer arquetípicos y, como ocurría con el protagonista de la novela anterior, también a Rupert. Finalmente, cuando el doctor completa su proceso de muerte y renacimiento espiritual, su mujer fallece, lo que simboliza su liberación emocional. Aparecen los rituales de la novela anterior, en esta ocasión más detallados (quizá con la excusa de que Le Fay es la protagonista) y el hilo conductor de la veneración a la Gran Diosa, el arquetipo femenino representado por Isis. En palabras de Gareth Knight, amigo de Fortune, en el prólogo a *The Sea Priestess*:

The purpose of the Rite is for the priestess to awaken her male partner to his full potential by mediating a goddess to him. At the end of this experience, he should have achieved a greater psychic and spiritual wholeness, having met and realised the deeper and subtler powers of the feminine. In esoteric terms, he has become an initiate of the goddess [...] (FORTUNE [2003] IX).

Además, Fortune combina estos referentes con otros provenientes de otras culturas, en un intento de imitar la postura de Blavatsky: la elección de Sommerset como localización para *The Sea Priestess* se debe a su vínculo con la leyenda artúrica²⁰, algo que también evoca el primer nombre escogido por la sacerdotisa, Morgan Le Fay, bruja hermanastra del rey Arturo, hasta el punto de identificarse con ella y afirmar que Merlín vivió en la Atlántida²¹. Del mismo modo, aparecen múltiples alusiones a la cultura egipcia, especialmente en *Moon Magic*: por ejemplo, se afirma que Le Fay, en una de sus encarnaciones anteriores, también fue sacerdotisa en Egipto²². Con ello, se

²⁰ Su otro nombre, Lilith, también resulta evocador, en este caso, del folclore judío. Cf. FORTUNE (2003) vii; 34.

²¹ Cf. FORTUNE (2003) 107.

²² Cf. FORTUNE (2003b) 44.

transmite la idea de que todas las culturas, en el fondo, han adorado a la Gran Diosa Isis:

And Morgan Le Fay, pursuing these things, had studied the symbols of cult after cult, for all worshipped the same thing by different names and under different aspects, till at last she found that to which her own nature was attuned. And it was not the austere Egyptian faith, nor the radiant gods of Greece, but the primordial Brythonic cult that had its roots in Atlantis, which the dark Ionian Kelt shares with Breton and Basque (FORTUNE [2003] 127).

Y esta visión de Isis como diosa primordial, según se verá a continuación, mana de las fuentes clásicas —quizá no las canónicas, pero clásicas a fin de cuentas—y experimenta un proceso de reapropiación²³ por parte de Fortune que después ha tenido repercusión en algunos círculos místicos contemporáneos.

3. La recepción de la Isis de Apuleyo

SÆLID GILHUS & MIKAELSSON (2013) 462 señalan cierto paralelismo entre la Isis del *Asno de oro* de Apuleyo y la de las novelas de Fortune, pues ambos personajes «rescatan» al protagonista. En efecto, podría pensarse en una estructura paralela de esas obras: un protagonista varón torturado que, gracias a la devoción y al sacerdocio de Isis, consigue superar su situación. La Isis de Fortune se aleja de la concepción que habría tenido un egipcio, y se asemeja más al modelo grecorromano que transmite Apuleyo, que, además, refleja paralelismos con la representación que se hace de la diosa en otros textos de la Antigüedad grecorromana.

Los rituales de invocación a Isis en las novelas de Fortune, su contexto y las atribuciones de esta divinidad también pueden ponerse en paralelo con lo que encontramos en Apuleyo. Salvando las distancias, una de las invocaciones que Le Fay dirige a Isis en *The Sea Priestess* resulta bastante similar a otras de *El asno de oro*:

... This time she was singing with the power of evocation

*“O Isis, veiled on earth, but shining clear
In the high heaven now the full moon draws near,
Hear the invoking words, hear and appear
Shaddai el Chai, and Ea, Binah, Ge*

²³ Cf. *supra*, n. 17.

[...] *She raised her arms like the horns of Hathor and she sang to the moon and sea*
"I am she who ere the earth was formed
Was Ea, Binah, Ge
I am that soundless, boundless, bitter sea,
Out of whose deeps life wells eternally.
"Astarte, Aphrodite, Ashtoreth
Giver of life and bringer-in of death;
Hera in Heaven, on earth, Persephone;
Levanah of the tides and Hecate
All these am I, and they are seen in me.
"The hour of the high full moon draws near;
I hear the invoking words, hear and appear
Isis Unveiled and Ea, Binah, Ge,
I come unto the priest that calleth me." (FORTUNE [2003] 139-140)²⁴

Apul. Met. 11, 2: *Regina caeli, sive tu Ceres alma frugum parens originalis, quae, repertu laetata filiae, vetustae glandis ferino remoto pabulo, miti commonstrato cibo nunc Eleusiniam glebam percolis, seu tu caelestis Venus, quae primis rerum exordiis sexuum diversitatem generato Amore sociasti et aeterna subole humano genere propagato nunc circumfluo Paphi sacrario coleris, seu Phoebi soror, quae partu fetarum medelis lenientibus recreato populos tantos educasti praeclarisque nunc veneraris delubris Ephesi; seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina triformi facie larvales impetus comprimens terraeque claustra cohibens lucos diversos inerrans vario cultu propitiaris: ista luce feminea conlustrans cuncta moenia et u[n]dis ignibus nutriens laeta semina et solis ambagibus dispensans incerta lumina— quoquo nomine, quoquo ritu, quaquafacie te fas est invocare [...].*

Apul. Met. 11, 5: *"En adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saeculorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitum, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiuigo totus veneratus orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynniam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetusti Actaeam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiā illi, et qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem [...]. (Ed. Gaselee, Cambridge, MA, Loeb, 1977).*

²⁴ En otras de las invocaciones de la obra, que siguen una estructura similar, también encontramos epítetos como «Diana of the Ways» y «Selene of the Moon», así como «Diana of the Moon» y «Star of the Sea». Cf. FORTUNE (2003)165; 168.

Las concomitancias con el texto de Apuleyo son varias. A continuación, examinaremos las principales atribuciones de Isis que aparecen en *El asno de oro* y que son también especialmente relevantes en las obras de Fortune, a saber, el carácter de Isis como diosa celestial, lunar, infernal, marina y del destino.

Ya en la propia estructura de ambos episodios, consistente en la invocación por parte del protagonista (Lucio y Le Fay respectivamente) y la respuesta de la diosa, podemos encontrar la primera semejanza. En ambos casos, la invocación se realiza frente al mar y de cara a la luna. En lo que respecta al contenido de la invocación, el primer punto que podemos poner en relación aparece al comienzo: como en *El asno de oro* la primera advocación que se dirige a Isis es la de *Regina caeli*. El carácter de Isis como reina celestial era una de sus atribuciones en época egipcia²⁵; consecuentemente, tras pasar por el filtro helenístico, fue identificada con Hera²⁶, algo que queda explícito en *The Sea Priestess*, en el himno que recogemos, cuando se dice que es «Hera in heaven». Apuleyo refuerza este carácter celestial, al establecer también una comparación con la Luna²⁷, elemento que también tiene una fuerte presencia en la obra de Fortune: se hacen continuas alusiones a la Luna como reguladora de las mareas y los protagonistas aluden a los frecuentes contactos mágicos e hipnóticos que mantienen con ella. En el caso de Wilfred, por ejemplo, lo ayuda a sobrellevar sus ataques de asma. En la invocación que aquí recogemos podemos ver la presencia de esta Isis lunar en el decimocuarto verso, al decir la propia diosa «The hour of the high full moon draws near».

Selene nos permite destacar otro aspecto de Isis: el de soberana de los muertos. Tanto en *The Sea Priestess* como en *Moon Magic* podemos distinguir dos tipos de himnos: los que se refieren a la muerte espiritual y los que aluden al renacimiento. Tras escuchar un himno del primer tipo entonado por Le Fay²⁸, Wilfred señala: «it seemed to me as if death were calling to me out of

²⁵ Con el epíteto *nbt pt* (señora del cielo) tanto en el Imperio Medio como en el Nuevo. Cf. HAASE (2005) 968.

²⁶ Cf. MARÍN CEBALLOS (1973) 128.

²⁷ Con epítetos como *mater siderum* (XI, 7). Véase MARÍN CEBALLOS (1973) 130.

²⁸ Cf. FORTUNE (2003) 164-165

the great deep». Las identificaciones que aparecen en este último himno son las ya mencionadas «Diana of the Ways», «Hecate», «Selene of the Moon», «Persephone», todas ellas evocadoras de deidades infernales, en consonancia con el contexto de este pasaje. Este es otra de los atributos que Fortune confiere a Isis y que también aparece en Apuleyo: el de reina del inframundo. Esta identificación era un tanto secundaria en el mundo egipcio²⁹, pero, al ser comparada con Hécate, Perséfone o Démeter, esta faceta adquirió mayor relieve a partir de época helenística. Así, no es de extrañar que a Isis se le aplique la advocación *Regina manium* en *El asno de oro* (11, 4), algo que recuerda al «Queen of the Underworld» que encontramos en *The Sea Priestess* y en *Moon Magic*³⁰. El propio Apuleyo identifica a Isis con Hécate cuando la diosa está enumerando sus advocaciones en *Met.* 11, 5. La asociación de Selene con Hécate, si bien no aparece en Apuleyo, no era tampoco extraña en la Antigüedad³¹. Por otra parte, se alude, siguiendo esta línea de identificaciones infernales, a la «Diana de los caminos», un sincretismo que está poco documentado más allá de Apuleyo³².

Estos rasgos sincréticos destacadamente helenísticos configuran uno de los aspectos fundamentales de la diosa según la visión de Fortune, quien también le atribuye una destacada vinculación con el mar. En el himno que aquí hemos usado como ejemplo, concretamente en los versos «I am that soundless, boundless bitter sea, / out of whose deeps life wells eternally», encontramos la identificación de Isis como diosa marina. Esta atribución (Isis Pelagia o Isis Faria) es helenística y en realidad habría sido extraña para un egipcio. Apuleyo la recoge al aparecersele la diosa en Cencrea, lugar donde

²⁹ Donde primaban otras facetas, tales como su carácter maternal. Con todo, podemos encontrar una idea aproximada a la atribución infernal en el epíteto *ḥmwṯ ḏsr* (señora de la Necrópolis). Cf. HAASE (2005) 968.

³⁰ Cf. FORTUNE (2003) 167 y (2003b) 147.

³¹ La identificación de Isis con la Luna se puede apreciar especialmente en los *Papiros mágicos griegos*. Por ejemplo *PGM IV*, 2297-2299 o *PGM VII*, 862-918. Respecto a este último ejemplo, BONNEFOY (2010) 391 señala que aparece asociada en el mismo conjuro a divinidades ctónicas, de ahí su vinculación también con Hécate.

³² Cf. MARÍN CEBALLOS (1973) 132. También Hécate es identificada con Diana, por ejemplo, en *PGM IV* 2814-2817.

tenía un santuario marítimo³³ (Apul., *Met.* 11, 3). También se describe la fiesta del *Navigium Isidis*³⁴ y sus diferentes aspectos a lo largo de todo el libro 11. Al igual que ocurría con la Luna, el elemento marino impregnará las obras de Fortune aquí analizadas, en especial la primera ya desde su título, *The Sea Priestess*. Como ya hemos señalado, el particular «templo» escogido por Le Fay está junto al mar, y su decoración también contiene motivos relacionados con el medio marino³⁵. Cerca ya del final de la obra, Wilfred tiene una visión que recuerda poderosamente al *Navigium Isidis* de *El Asno de Oro*, pues el protagonista cree ver una procesión liderada por un sumo sacerdote en honor a Isis, como si surgieran del mar³⁶. Por otra parte el apelativo «Star of the Sea» también aparece en la obra, evocando el *Stella Maris* que se aplica a la Virgen María como herencia de su identificación con Isis³⁷. Por último, la representación de Isis como Afrodita surgiendo de las aguas (imagen de su nacimiento) tiene una simbología particular en la obra de Fortune: la representación de la vida³⁸. Los himnos en los que se invoca a Isis en relación con el mar aparecen en momentos en los que el protagonista está «renaciendo» espiritualmente.

Así pues, vemos que las distintas facetas de Isis se han aprovechado en la obra de Fortune para conectar diferentes aspectos de la diosa con el ciclo de muerte y resurrección de los protagonistas masculinos: la faceta celestial permite encuadrarla como soberana del universo, faceta que a su vez aparece vinculada a la Luna y, de ahí, a la muerte. Por otra parte, tenemos a Afrodita

³³ Cf. MARÍN CEBALLOS (1973) 129. La referencia al templo en Cencrea aparece en Paus. 2, 2, 3.

³⁴ Festival consistente en una procesión que conmemoraba el viaje de Isis a Biblos para encontrar a Osiris. La obra de Apuleyo ofrece la descripción más detallada que conocemos. Cf. HAASE (2005) 970-971 y HARRAUER & HUNGER (2008) 471-472.

³⁵ Cf. FORTUNE (2003) 57.

³⁶ Cf. FORTUNE (2003) 225.

³⁷ Cf. FORTUNE (2003b) 201.

³⁸ En el mundo egipcio, por otra parte, era habitual representar a Isis como una diosa materna y nutricia, en especial en relación con la imagen de la deidad amamantando a su hijo Horus, iconografía especialmente popular en el primer milenio a.C. y que le valió el respeto de sus imágenes tras la prohibición del culto pagano. Cf. PINCH (2002) 149-152 y HAASE (2005) 966.

y el mar, que simbolizan la vida. Con todo, esta vinculación a Isis como diosa misteriosa no era extraña para un griego, pues al ser asociada con Deméter, Isis desempeñaría un papel parecido. Sin embargo, Fortune intenta conectar las atribuciones isíacas con las partes de este ritual misterioso, cosa que lleva a cabo valiéndose de las atribuciones de la diosa *μυσιώνυμος*³⁹. Por supuesto, la aretología de Isis inserta en el libro 11 del *Asno de oro* no es la única y, si bien muchas ya estaban editadas en el siglo XIX —con lo cual Fortune podría haberlas conocido—, no estaban traducidas⁴⁰, lo que dificultaba su consulta. Por otra parte, el *Asno de oro* es una obra más fácilmente accesible para alguien alejado del ámbito académico y sin una formación profunda en las fuentes clásicas, lo cual, sumado a los hechos descritos anteriormente, tales como la salvación mediante el «sacerdocio» de la diosa o el contexto en el que es invocada, además de alguna alusión al relato de Eros y Psique⁴¹, deja clara la influencia directa de la obra del escritor de Madauros, que experimenta aquí un proceso de reapropiación en clave esotérica.

4. El hermetismo: su influencia y la Isis de la Sociedad Teosófica

Con todo, más que la obra de Apuleyo, la principal fuente de Fortune para su representación de la diosa Isis, como hemos señalado, procede de los *Hermetica*, cuya transmisión parece mediada por la influencia de la Sociedad Teosófica, sobre todo del voluminoso ensayo de H. P. Blavatsky *Isis sin velo*, cuyo nombre alude a una metáfora que aparecerá en la obra de Fortune vinculada al hermetismo. Ya en el prólogo de *Moon Magic*, Gareth Knight nos transmite un texto dejado por la autora en el que nos indica que, de entre los caminos para aproximarse a lo oculto, el hermético es el más importante:

³⁹ Este epíteto que da cuenta de su carácter panteístico fue una acuñación específica para la diosa, pues, según señala BRICAULT (1994) 75, debía diferenciarse del epíteto *πολύωνυμος*, ya utilizado para otras divinidades. BRICAULT (1994) 78 también especula con que, a pesar de que ya había sido transliterado al latín en época de Apuleyo, este podría no haberlo usado deliberadamente, pero sí reflejar la idea de una diosa de infinitos nombres, a la vez que hacía un repaso por las diferentes etapas de la evolución que tuvo la divinidad en el mundo helenístico y, posteriormente, en el romano.

⁴⁰ Para una lista de las diferentes aretologías de Isis y sus ediciones y traducciones, véase GRANDJEAN (1975) 8-11.

⁴¹ Cf. FORTUNE (2003b) 226.

*The Hermetic Path alone is the way of completion. By the Hermetic Path alone is it possible to attain the goal, and those go by either of the other Paths can make progress in their evolution but will not complete it in that incarnation, but must come back to master the others paths. [...] It should be noted that the protagonist of the story –met before in *The Sea Priestess*– is an adept working deliberately: she is an initiate of the Hermetic Path (FORTUNE [2003b] VII).*

De entre las recepciones directas que encontramos vinculadas al hermetismo en la obra, la más llamativa es la de la *Tabula Smaragdina*. Este texto, traducido por primera vez del árabe al latín por Hugo de Santalla en el siglo XII, es un hito del ocultismo prácticamente hasta nuestros días y su máxima «Como es arriba, es abajo», que hace referencia a la identificación y correspondencia del macrocosmos con el microcosmos, es muy popular entre los círculos esotéricos. Newton o la propia Blavatsky se encuentran entre los traductores al inglés de la *Tabula*⁴². En *Moon Magic* se dice:

Thrice-greatest Hermes graved on the Smaragdene Tablet: “As above, so below.” Upon earth we see the reflection of the heavenly principles in the actions of men and women. All the gods are one god, and all the goddesses are one goddess, and there is one initiator (FORTUNE [2003b] VII).

En esta cita de la *Tabula Smaragdina*, Fortune realiza la misma identificación que plantea en otras partes de la obra, en las que se señala que, durante los rituales, cada uno adopta el papel de todos los dioses y todas las diosas (estas simbolizadas por la figura de Isis), respectivamente. Además, esta máxima recuerda a otra que aparece en la obra de Fortune en varias ocasiones, la de «Isis is all women, all women are Isis». La autora hace hincapié en la necesidad de acceder al «mundo de arriba», que considera un «espejo» del de abajo, y lo identifica con el reino de la imaginación⁴³, una especie de realidad oculta y mágica, muy en línea con los tratados herméticos⁴⁴.

Por otra parte, Isis no es una deidad desconocida en el contexto hermético: en los papiros mágicos griegos, Isis aparece como hija (*PGM* II, 148-150)

⁴² Véase RUSKA (1926).

⁴³ En *Moon Magic*, la sala desde la que los protagonistas acceden a este reino posee un espejo en el techo, para reflejar el mundo inferior. Cf. FORTUNE (2003b) 120.

⁴⁴ Ya se ha señalado la posible asociación del *Corpus Hermeticum* con la idea de la aplicación creadora del poder de la imaginación (en concreto, el tratado 11). Cf. VAN DEN DOEL & HANEGRAAFF (2006) 611-616.

o madre (PGM IV, 2288-2290) de Hermes el mago. En el *Asclepio*, el principal tratado hermético en latín, aparece mencionada junto a Osiris (*Ascl.* 37). Pero donde vemos mayor presencia de Isis como deidad hermética es en los *Fragmentos* recopilados por Juan Estobeo. En concreto, el más relevante en lo que a la presencia de Isis se refiere es el XXIII, también conocido como Κόρη κόσμου. En 1885, Anna Kingsford, miembro de la Sociedad Teosófica, publicó una traducción de varios tratados herméticos llamada *The Virgin of the World* (G. Redway, Londres), otorgando así predominio a este fragmento frente al resto de textos. Fue una de las traducciones más populares, y la que Fortune manejó⁴⁵. En ella, Kingsford asocia sin ningún tipo de distinción la Isis hermética con la de los Misterios isíacos de Apuleyo, contribuyendo a este carácter amalgamado que será decisivo en la obra de Fortune. De esta forma, al unirse la influencia hermética a la de Apuleyo, quedan hibridadas dos tradiciones diferentes del mundo clásico, además de sumarse a la tradición esotérica abanderada por Blavatsky.

Por otra parte, la alusión al velo de Isis es importante tanto en sí misma como por los elementos contextuales que la rodean y que tendrán repercusión en la obra de Fortune. Esta metáfora se documenta por primera vez en el tratado *De Iside et Osiride* de Plutarco, quien señala que en Sais⁴⁶ hay un templo de Atenea, que en la obra de Plutarco es identificada con Isis. En el templo, hay una inscripción que reza:

Yo soy todo lo que ha sido, lo que es y lo que será y mi peplo jamás me lo levantó ningún mortal (Plu. *Moralia* 354 C; trad. F. PORDOMINGO & J. A. FERNÁNDEZ DELGADO. Madrid: Gredos, 1995).

El motivo del «velo de Isis» perduró a raíz de la identificación de Isis con Ártemis, personificación de la naturaleza. La alusión más popular que conocemos (ya vinculada al esoterismo) es la que en el siglo XVII realiza Athanasius Kircher en su obra *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654): el velo de Isis

⁴⁵ Cf. GOODRICK-CLARKE (2013) 287-288.

⁴⁶ Heródoto, en 2. 170. 1, sitúa en este lugar la tumba de Osiris. Igualmente, junto a Platón (cf. *Tim.* 21e), señala en ese mismo pasaje que la patrona de esta ciudad era la diosa Neit, identificada con Atenea. Es el mismo lugar en que Platón sitúa la recepción de la historia de la Atlántida por parte de Solón (cf. Plat. *Tim.* 24e-25d y Plat. *Criti.* 108e-109c/113a-121c).

se utiliza aquí como símbolo de los secretos de la naturaleza. Dicha alusión generaría una rica tradición posterior, entre otros, en el ámbito científico⁴⁷. En el siglo XIX, tenemos los ejemplos de *Anacalypsis* (Godfrey Higgins, 1833), *Isis Revelata* (John Campbell Couluquoun, 1836) o *The Veil of Isis* (William Winwood Reade, 1861). Como vemos, todos los títulos se refieren al acto de apartar el velo, que alude al acceso al conocimiento profundo de la Naturaleza, con una vinculación a lo religioso y esotérico. Y la obra de Blavatsky se adscribe a esta tradición. En el primer volumen de *Isis sin velo* podemos encontrar una idea de lo que significa el velo para Blavatsky:

As well as those who lived in the days of the Psammetics, our present-day philosophers “lift the Veil of Isis” — for Isis is but the symbol of nature. But, they see only her physical forms. The soul within escapes their view; and the Divine Mother has no answer for them. (BLAVATSKY [1877] 16).

En la obra de Fortune, la primera mención que se hace al velo de Isis aparece en uno de los himnos que ya hemos citado (supra, § 3), donde primero se señala que es «veiled on Earth» y a continuación, en el mismo himno, es llamada «Isis Unveiled». Un poco más adelante se ofrece una explicación: Isis velada es la señora de la naturaleza, mientras que la Isis desvelada es la señora celestial⁴⁸, en lo que parece un contraste al estilo de Blavatsky, pues la naturaleza física no es suficiente para entender la totalidad del cosmos. Fortune, además, le da un significado adicional: retirar el velo de Isis implica acceder a los secretos de la Creación y, por tanto, morir espiritualmente, lo que entronca con las ideas de muerte y renacimiento de los protagonistas, que hemos expuesto anteriormente y que son centrales en la obra. Así, cuando la propia diosa habla a través de Morgan Le Fay en *The Sea Priestess*, le dice a Wilfred Maxwell:

I am the veiled Isis of the shadows of the sanctuary [...] No man may look upon my face and live, for in the hour he parteth my veil, he dieth. (FORTUNE [2003] 164)

A lo que nuestro protagonista contesta:

There is one man that looketh upon thy face. Behold, I am the sacrifice. I part thy veil and die to the birth. (ibid.)

⁴⁷ Sobre la interpretación del motivo, véase HADOT (2008) 100-151; 237-243; 247-261.

⁴⁸ Cf. FORTUNE (2003) 159.

Morir espiritualmente implica contemplar a Isis en todo su esplendor, lo que para Fortune tiene, además de lo anteriormente mencionado, otro significado añadido: contemplar a Isis sin velo es contemplar a la verdadera mujer. Para reflejar esta idea, de nuevo, se recurre a la metáfora del velo, pues se establece la analogía de Le Fay e Isis como encarnación de todas las mujeres, de la Gran Diosa que lo trasciende todo y simboliza el cosmos:

Our conventions have so stereotyped the polarity between a man and a woman that it has got stuck and no one knows how to shift it. But what we want in the part of marriage that is behind the veil is the dynamic woman, who comes in the name of the Great Goddess, conscious of her priesthood and proud of her power, and it is this self-confidence that the modest woman lacks (FORTUNE [2003] 219).

El velo de Isis, por una parte, es lo que hay antes de acceder a una realidad sobrenatural, pero, en el caso de Fortune, adquiere también especial importancia la expresión de la femineidad y de la Gran Diosa como guardiana de lo que hay más allá. De esta forma, acceder al mundo celestial hermético, al macrocosmos al que se refiere la *Tabula Smaragdina*, consiste para Fortune en apartar el velo, acceder a la realidad oculta y despertar el lado femenino.

5. Conclusiones

En la obra de Fortune, se constata una serie de procesos fundamentales de la Recepción Clásica, a saber, la transmisión mediada, la apropiación y la hibridación. De tal modo, una amalgama de diversos referentes provenientes de la Antigüedad tardía, tamizada por ciertas reinterpretaciones posteriores, servirá de base a Fortune para la elaboración de dos de sus obras. Como se ha explicado, estos referentes no llegan hasta Fortune de manera directa, sino a través de la mediación del esoterismo decimonónico, que opone su visión mística de la realidad al positivismo imperante en la ciencia de la época.

Apuleyo brinda a Fortune el hipotexto primero sobre el que se cimienta la obra. A pesar de esta relación intertextual, la estructura narrativa original del *Asno de oro* queda distorsionada: las narraciones insertadas en la novela y la parte cómica desaparecen casi por completo, mientras que el libro dedicado a la diosa Isis —el decimoprimer y último, en el que también se narra la conversión de Lucio— resulta de capital importancia en las novelas de Fortune, pues sobre él construye la autora su narración, y traslada la obra

del escritor de Madauros a un contexto esotérico moderno. Y, por otra parte, los textos herméticos —en combinación con otros referentes del «orientalismo platónico» de la Antigüedad tardía— ejercen también una influencia, que va más allá del ornato de la narración, pues condicionan el uso de la diosa Isis y de la metáfora del velo. Así, retirar su velo implica acceder a un grado superior de conocimiento, a una suerte de gnosis y al macrocosmos, pero también equivale al despertar de la verdadera femineidad. De esta manera, la autora galesa construye, basándose en la diosa Isis, un personaje único, Le Fay, que sirve como arquetipo de una femineidad fuerte e independiente.

Además de la amalgama de estos dos referentes de la cultura grecorromana (Apuleyo y el hermetismo) se produce un fenómeno de hibridación con elementos procedentes de otras tradiciones culturales —la leyenda artúrica o la cultura esotérica—. En el pensamiento de Fortune, esta amalgama se funda en el concepto de *Prisca theologia*, vinculado a la historia del hermetismo y clave para la Sociedad Teosófica, que, no lo olvidemos, es el tamiz a través del que la autora de Gales recibe la Antigüedad. Esta hibridación, en el contexto de creación de la obra, refuerza y justifica la combinación del legado clásico con otros referentes.

Pero Fortune, como eslabón adicional de esta cadena, se convierte a su vez en mediadora de la transmisión de este legado y condiciona algunas recepciones posteriores de estos aspectos particulares de la Antigüedad. Se ha señalado la influencia de su obra en algunos movimientos neopaganos modernos, especialmente en la *wicca* fundada por Gerald Gardner, movimiento religioso que adora a una Gran Diosa directamente basada en la Isis de Fortune y cuyas integrantes femeninas se consideran a sí mismas «brujas», con lo que se reivindica el empoderamiento femenino en términos esotéricos. La figura de Isis en la obra de Fortune les proporciona un avatar a través del que representar las cualidades de esta Gran Diosa a las que aspiran sus adeptas. Y estos movimientos han servido como mediadores para su trasvase a determinados personajes de la cultura popular. La influencia de Fortune se deja sentir de manera especial en la saga de novelas de la autora Marion Zimmer Bradley *Las nieblas de Avalon* (*The mists of Avalon*, 1983-2009), basadas en la leyenda del rey Arturo y protagonizadas por Morgana Le Fay. Igualmente, gracias a la mediación de la *wicca* de Gardner o de sagas como la de

Zimmer Bradley, Fortune ha influido en un sinnúmero de brujas que vemos representadas en medios audiovisuales, como las hermanas protagonistas de la serie *Embruajadas* (*Charmed*, WB, 8 temporadas, 1998-2006)⁴⁹.

Gracias a casos como el de las novelas de Fortune analizadas en este trabajo, es posible comprobar que la Antigüedad se abre camino por vías inusitadas y que, más a menudo de lo que se pudiera creer, han configurado, tanto sucesivas percepciones del mundo clásico, como aspectos de nuestra realidad aparentemente alejadas del legado antiguo. Un legado que no ha dejado de reinventarse hasta nuestros días.

Referencias

- ABRAMS, M. H. (1973), *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York, Norton Library.
- BLAVATSKY, H. P. (1877), *Isis Unveiled*. Pasadena, Theosophical University Press Online Edition.
- BONNEFOY, Y. (2010), *Diccionario de las mitologías*. Barcelona, Planeta.
- BRICAULT, L. (1994), "Isis myrionime": C. BERGER, G. CLERC & N. GRIMAL (eds.) (1994), *Hommages à Jean Leclant 3. Études isiaques*. Le Caire, Institut Français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'étude 106/3, 67-86.
- CLIFTON, C. S. (1988), "A Goddess Arrives: The Novels of Dion Fortune and the Development of Gardnerian Witchcraft": *Gnosis: Journal of the Western Inner Traditions* 9 (1988) 20-28.
- DRURY, N. (2009), "The Modern Magical Revival": M. PIZZA & J. R. LEWIS (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden/Boston, Brill, 13-80.
- FANGER, C. (2006), "Fortune, Dion": W. J. HANEGRAAFF (ed.) (2006), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill, 377-379.
- FLORIS COHEN, H. (1994), *The Scientific Revolution: A Historiographical Enquiry*. University of Chicago Press.
- FORTUNE, D. (2003), *The Sea Priestess*. Boston (MA), Weiser Books.
- FORTUNE, D. (2003b), *Moon Magic*. Boston (MA), Weiser Books.
- FRENCH, B. (2001), "The Mercurian Master: Hermes' Gift to the Theosophical Society": *Aries* 1/2 (2001), 168-205.

⁴⁹ Cf., al respecto, CLIFTON (1988) 20-28, SADOVSKY (2014: 88) y UNCETA-GÓMEZ (2011) 340-341.

- GILBERT, R. A. (2006), “Hermetic Order of the Golden Dawn”: W. J. HANEGRAAFF (ed.) (2006), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill, 444-450.
- GONZÁLEZ-RIVAS, A. (2011), *Los clásicos grecolatinos y la novela gótica angloamericana: encuentros complejos*. Madrid, Tesis doctoral (UCM).
- GOODRICK-CLARKE, N. (2013): “Western Esoteric Traditions and Theosophy”: O. HAMMER & M. ROTHSTEIN (eds.) (2013), *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden/Boston, Brill.
- GRANDJEAN, Y. (1975), *Une Nouvelle Arétalogie D’Isis à Maronée*. Leiden, Brill.
- GRAVER, B. (2007), “Romanticism”: C. W. KALLENDORF (ed.) (2007), *A Companion to the Classical Tradition*. Boston (MA), Blackwell, 72-86.
- HAASE, R. (2005), “Isis”: CANCIK & SCHNEIDER (eds.), *Brill’s New Pauly*. Leiden/Boston, Brill, 966-972.
- HADOT, P. (2008), *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature*. Harvard University Press.
- HANEGRAAFF, W. J. (1996), *New Age Religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden, Brill.
- HANEGRAAFF, W. J. (1998): “Romanticism and the Esoteric Connection”: R. VAN DER BROEK & W. J. HANEGRAAFF (eds.) (1998), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Nueva York, State University of New York Press, 237-268.
- HANEGRAAFF, W. J. (2012), *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HARDWICK, L. (2003), *Reception Studies*, Oxford, Oxford University Press.
- HARDWICK, L. & STRAY, C. (2008), *A Companion to Classical Receptions*. Malden (MA), Blackwell.
- HARRAUER, C. & HUNGER, H. (2008), *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Herder.
- HORNUNG, E. (2001): *The Secret Lore of Egypt*. London/Ithaca, Cornell University Press.
- HOWE, E. (1978), *Magicians of the Golden Dawn*. Ann Arbor (MI), Samuel Weiser Inc.
- MARÍN CEBALLOS, M. C. (1973), “La religión de Isis en Las Metamorfosis de Apuleyo”: *Habis* 4 (1973) 127-179.
- PINCH, G. (2002), *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara (California), ABC-CLIO.

- RUSKA, J. (1926), *Tabula Smaragdina: Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg, Carl Winter.
- SADOVSKY, S. (2014), *The Priestess and the Pen: Marion Zimmer Bradley, Dion Fortune, and Diana Paxson's Influence on Modern Paganism*. Woodbury (Minnesota), Llewelyn.
- SÆLID GILHUS, I & MIKAELSSON, L. (2013), "Theosophy and Popular Fiction": O. HAMMER & M. PIZZA (eds.) (2013), *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden/Boston, Brill, 453-472.
- UNCETA GÓMEZ, L. (2011), "De profesión, maga": R. LÓPEZ GREGORIS & L. UNCETA GÓMEZ (eds.) (2011), *Ideas de mujer. Facetas lo femenino en la Antigüedad*. Alicante, Centro de Estudios sobre la mujer (Universidad de Alicante), 317-342.
- VAN DEN DOEL, M. & HANEGRAAFF, W. J. (2006), "Imagination": W. J. HANEGRAAFF (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden/Boston, Brill, 611-616.
- YATES, F. A. (1964), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, Routledge and Kegan Paul.

Resumo: O objetivo deste trabalho é analisar a recepção da figura da deusa Ísis em dois romances da escritora e ocultista Dion Fortune, que nos dá uma visão da divindade egípcia passada pelo crivo de várias fontes greco-romanas (principalmente, Apuleio e os textos herméticos) e modificada, em última instância pelas correntes esotéricas do século XIX, especialmente a Sociedade Teosófica. Será, assim, possível comprovar como alguns autores ocultistas reelaboram certos motivos da Antiguidade e os adaptam para os vincularem à sua ideologia, neste caso, a feminista.

Palavras-chave: Ísis; Dion Fortune; esoterismo; Sociedade Teosófica; recepção.

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar la recepción de la figura de la diosa Isis en dos novelas de la escritora y ocultista Dion Fortune, quien ofrece una visión de la deidad egípcia pasada por el tamiz de varias fuentes grecorromanas (principalmente, Apuleyo y los textos herméticos) y modificada, en última instancia, por las corrientes esotéricas decimonónicas, especialmente la Sociedad Teosófica. Así, se podrá comprobar cómo algunos autores ocultistas reelaboran ciertos motivos de la Antigüedad y los adaptan para vincularlos a su ideología, en este caso, la feminista.

Palabras clave Isis; Dion Fortune; esoterismo; Sociedad Teosófica; recepción.

Résumé : L’objectif de ce travail es d’analyser la réception de la figure de la déesse Isis dans les romans de l’écrivaine et occultiste Dion Fortune, qui nous propose une vision de la divinité égyptienne d’après différentes sources gréco-romaines (principalement Apulée et les textes hermétiques) et modifiée, en dernier lieu, par les courants ésotériques du XIXème siècle, plus particulièrement la Société Théosophique. Ainsi, nous pourrons montrer comment certains auteurs occultistes réélaborent certains motifs de l’Antiquité et les adaptent pour les associer à leur idéologie, dans ce cas précis, la féministe.

Mots-clés : Isis ; Dion Fortune ; Ésotérisme ; Société Théosophique ; Réception.

