

As inscrições de Epidauro: algumas interpretações dos relatos de cura do santuário de Asclépio

 João Vinícius Gondim Feitosa*

Resumo: Este artigo tenta trazer algumas contribuições para o estudo do *corpus* de inscrições de cura do santuário do deus Asclépio em Epidauro, na segunda metade do século IV a.C. Essas inscrições compuseram um tipo específico de literatura, trazendo nomes de devotos, tipos de doenças, descrição do espaço onírico e formas milagrosas de cura, que se destinavam à leitura de um público cada vez mais crescente que visitava o santuário. Possivelmente, para dinamizar a leitura, seu estilo de escrita mistura diversos recursos narrativos. Por meio de três relatos, analisamos como são usados os conteúdos de teor didático, cômico e erótico, além de seus possíveis significados religiosos.

Palavras-chave: Asclépio, cura, ex-voto.

The Epidaurus inscriptions: some interpretations of the healing accounts of the Asclepius' sanctuary

Abstract: This article tries to bring some contributions to the study of the *corpus* of healing inscriptions from the sanctuary of the god Asklepios in Epidauros, in the second half of the 4th century BC. These inscriptions made up a specific type of literature, bringing names of devotees, types of illnesses, description of the oniric space and miraculous forms of healing, which were intended to be read by an ever-growing audience visiting the sanctuary. Possibly, to make reading more dynamic, his writing style mixes several narrative resources. Through three accounts, we will analyze how didactic, comic and erotic content is used, in addition to their possible religious meanings.

Keywords: Asclepius, healing, ex voto.

* Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: vinicius_gondim@hotmail.com



O presente texto traz algumas contribuições para o estudo das inscrições de cura descobertas no santuário do deus Asclépio em Epidauro¹, sobretudo na segunda metade do século IV a.C. Para nós, este *corpus* de inscrições, que narra o encontro dos devotos com a divindade e como suas curas se procederam, constitui-se em um tipo de literatura específica que floresceu nos Asclepeions² no período em análise. Para isso, nos respaldamos na tese de Robin Mitchell-Boyask (2008). Estudando os textos das tragédias do teatro ateniense, o autor defende a ideia de que, com as grandes epidemias que assolavam a Grécia nesse momento, além da popularização dos cultos de cura e da respectiva figura do deus Asclépio, se tornou popular também uma “terminologia da doença”, ou seja, uma linguagem que ressaltava nomes de enfermidades, tipos de cura, tratamentos, dietas, entre outros, o que demonstraria o forte impacto que o número de mortes causou no imaginário grego e a sua preocupação com a preservação da saúde.

Na religião grega antiga, o culto de Asclépio estava relacionado principalmente aos rituais de cura. Porém, é preciso enfatizar que o meio mais extraordinário da cura ocorrer era por meio de incubações, ou seja, o devoto, acometido por alguma doença, ia ao Asclepeion para ritualmente dormir. Em sonho, o deus lhe aparecia e procedia a cura que ocorria no momento em que se despertava. Importante frisar que os sonhos se constituíam uma realidade concreta para os antigos, um espaço legítimo de contato direto entre homem e divindade, o que chamamos de espaço onírico (Feitosa, 2014). Os devotos que passavam por tais rituais deixavam oferendas votivas em agradecimento ao deus, muitas delas com inscrições relatando seus problemas, seu contato com o deus e como a cura milagrosa ocorreu. Tais materiais constituem uma fonte riquíssima para análise e compreensão da religiosidade deste povo.

Ao longo do século IV a.C., devido ao aumento de peregrinos que acorriam ao santuário e o consequente crescimento de sua arrecadação monetária, um grande programa de reformas arquitetônicas foi feito no

¹ Cidade grega na região do Peloponeso, considerada o centro mais importante de culto ao deus Asclépio (Błaśkiewicz, 2014: 60).

² Os santuários de Asclépio também são chamados Asclepeions (Ἀσκληπιεῖον: Asklepieion).

Asclepeion de Epidauro de maneira a torná-lo maior. É nesse momento que, provavelmente, algumas histórias vão ser selecionadas para constituir o que será o *corpus* de inscrição que nos debruçamos em seguida (Błaśkiewicz, 2014: 60). Sua análise é de importância fundamental para compreendermos, dentre outras questões: O que se esperava do encontro com o deus? Quais rituais deveriam ser feitos? O que era o espaço onírico? Ainda, a compilação e a exposição de histórias de milagres que ocorreram no santuário passam a constituir também um tipo próprio de literatura específica, ligado a essa conjuntura. A maneira íntima como o encontro com o deus é narrada, sua escrita que varia de forma fluida do didático, do erótico, ao cômico, parece destinar-se a um público leitor, além do contexto ritual em que, claramente, elas estão inseridas, revelando, portanto, mais uma estratégia de sobrevivência dos antigos para preservação do que até hoje nos constitui um bem inestimável, a saúde.

Breve contextualização

O desenvolvimento da percepção que os gregos tinham de Asclépio no Mundo Antigo é complexo e suscita muito debate, pois o início de seu culto não é completamente claro devido à escassez de fontes. Para alguns autores, ele foi inicialmente adorado como um herói sendo, em seguida, divinizado (Edelstein, 1998; Holtzmann, 1984). Outros, no entanto, rejeitam essa tese e acreditam que Asclépio sempre foi considerado um deus (Martin; Metzger, 1976: 70; Melfi, 2007: 14). Seu principal atributo era o domínio sobre a cura e a doença, podendo ser capaz, portanto, de trazer ambas aos homens. Seja como for, em Epidauro, pelo menos, após o século VI a.C., Asclépio já é definitivamente um deus curandeiro e, como tal, seu culto se projeta para outras localidades, ao que tudo indica, a partir do modelo epidaurense (Melfi, 2007: 33). Ao longo do século IV a.C., o culto ganha muita popularidade e se espalha por todo o mundo grego.

A iconografia de Asclépio o mostra comumente como um homem barbado de rosto afável, de modos simples, sempre trajando um *himation*,

vestimenta grega que servia como um tipo de manto, e segurando um rústico bastão de madeira em torno do qual se enrosca uma serpente. O aspecto do deus que mais tem chamado a atenção, tanto dos antigos quanto da bibliografia contemporânea, é o modo peculiar com que ele procedia às suas curas que eram realizadas por meio de aparições em sonhos, demonstrando uma relativa intimidade entre deus e devoto incomum no culto de outras divindades gregas no mesmo período (Błaśkiewicz, 2014: 56).

O culto de Asclépio, portanto, constituía uma forma de religião pessoal, marcadamente votiva. Walter Burkert (1991: 25) define que a religião votiva “depende de uma decisão privada e aspira a alguma forma de salvação através da proximidade com o divino”. Platão (*Leis*: 909e) cita que era comum que “doentes de todo o tipo, aqueles em perigo, ou em aflição, qualquer que ela fosse, ou, pelo contrário, aqueles que receberam uma fatia de boa sorte” fizessem promessas aos deuses e as cumprissem oferecendo doações de vários tipos. A religião votiva pode ser compreendida, então, como uma religião pragmática, havendo um problema presente perturbando o ser humano, ele passa a atuar numa troca com o divino, ele imprime uma estrutura condicional do “se-então” (Burkert, 1991: 26), numa tentativa de manipular o futuro de acordo com o seu interesse.

Conseguindo o que deseja, ele fará uma renúncia delimitada e específica, uma “perda determinada no interesse de um ganho maior” (Burkert, 1991: 26). Para o devoto, esta perda geralmente envolve um objeto de valor sentimental, financeiro, artístico ou de qualquer outro tipo. Perda para o devoto, presente para o deus. A ideia é relativamente clara, é preciso dar para receber. De qualquer modo, cada oferenda votiva traz consigo uma história de vida pessoal, um caso particular da relação entre o humano e o divino, um exemplo de devoção. Apesar de ser uma iniciativa pessoal, a promessa é feita em público, e o cumprimento do voto também, o que, segundo Burkert (1991: 27), despertava o interesse de artesãos, comerciantes e dos participantes dos banquetes sacrificiais. Uma verdadeira cadeia econômica, portanto, deveria girar em torno das oferendas votivas.

Doenças eram um dos principais motivos pelos quais se realizavam votos. Talvez por isto, no culto de Asclépio, a quantidade de oferendas votivas seja enorme. Aqui, elas poderiam ser feitas de diversas formas, as mais comuns, que sobreviveram até os nossos tempos, foram estatuetas de deuses, placas com inscrições de agradecimentos, moldes das partes do corpo que foram curadas. Embora haja relatos que era comum se oferecer também pinturas e poemas a Asclépio, só sabemos da existência destes de maneira indireta. Além da demonstração pública, a partir do momento em que eram consagrados, estes objetos passavam a ser propriedade da divindade e não poderiam mais ser tocados. Eles passavam à esfera do sagrado, e não poderiam ser tratados de qualquer forma, não poderiam ser descartados, não poderiam ser reutilizados. De tempos em tempos, para se manter a limpeza do santuário, estes objetos eram removidos e destruídos na observância de rituais rigorosos e específicos. Asclépio era uma divindade exigente quanto à cobrança de seus presentes e não os depositar poderia trazer consequências drásticas (IG IV², 1: 121, VII; 122, XXII)³.

Portanto, tão importante quanto à graça alcançada, seja ela qual fosse, era a deposição do ex-voto. Se a divindade faz a sua parte, os seres humanos deveriam fazer a deles. Assim como os sacrifícios são ritos fundamentais de entrada no espaço sagrado, a deposição do ex-voto é imprescindível para se sair dele. No caso de um ritual de cura, não depositar as oferendas e não quitar a dívida para com o sagrado poderia implicar a continuidade de uma doença, por exemplo. A primeira instância do ex-voto, portanto, é pessoal, entre deus e devoto (Van Straten, 2000: 215), só depois disto é que ela passa a ser coletiva, como um exemplo desta relação.

Geralmente, a oferenda se dividia em duas partes, a chamada *thysia*, a parte que deveria ser queimada, sacrificada, consumida, ou mesmo paga em dinheiro, e outra parte comumente chamada de *anáthema*, que era o

³ Citamos o material epigráfico coletado na obra: VON GAERTRINGEN, Friedrich Hiller (ed.). *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis*. 2. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*. Berlin, 1929 pela abreviatura IG IV², 1. Assunto trabalhado de forma mais detalhada adiante, nas pp. 64-66.

memorial, o objeto que ficaria no santuário representando a gratidão do devoto ao deus, o suporte material que contaria a história do milagre ocorrido. Estes objetos estavam integrados ao espaço do santuário, estavam inseridos em suas paredes, colunas, árvores, ou em pedestais próprios, que de alguma maneira os afastassem do chão; etimologicamente *anáthema* significa “afastado do chão” (Van Straten, 2000: 191). Talvez fosse impossível, no período de apogeu do culto em Epidauro, olhar para algum lugar do santuário, pelo menos do núcleo central do culto, sem ver algum destes objetos. De alguma forma, eles energizavam o espaço, recobriam-no ainda mais de sacralidade. As provas do poder do deus estavam por toda a parte. Segundo Folkert van Straten (2000: 205), os *anáthemas* se ligavam ao santuário conferindo sacralidade a ele.

Mesmo o local de deposição era fonte de disputa entre os devotos, pois quanto mais próximo do altar – localizado em frente ao templo – ou da imagem de culto – localizada dentro do templo – mais proeminente era a posição do devoto (Van Straten, 2000: 197). Num primeiro momento, é provável que todos fizessem a deposição dos objetos próximos a estes locais. É o que percebemos na fala de uma das personagens de Herondas (*Mimo IV*: 19-20), que diz a sua amiga: “Kokkale, ponha a placa votiva à direita [da estátua] de Higeia”. Em seguida, estes objetos deveriam ser realocados em outras partes do santuário. A quantidade de oferendas, nos santuários, era tão grande que leis tiveram que ser feitas para organizar a deposição. No santuário de Asclépio em Rodes, por exemplo, um decreto do século III a.C. determina:

que a ninguém é permitido solicitar que uma imagem ou qualquer outra oferenda votiva seja colocada na parte inferior do santuário [...], ou em qualquer outro local em que as oferendas votivas impeçam as pessoas de andar (Van Straten, 2000: 213).

O decreto nos deixa perceber que a quantidade de ex-votos chegou a níveis caóticos, impedindo inclusive as pessoas de caminharem dentro do espaço do santuário.

No caso específico de Epidauro, homens e mulheres poderiam depositar suas oferendas individualmente, não havia restrições quanto a isso, um grupo de pessoas também poderia fazê-lo, mais comumente o grupo familiar. O público que frequentava também era social e economicamente muito variado (Tonini, 2011: 39). Através das inscrições e dos relevos, por exemplo, podemos observar que pessoas de boa situação econômica, com condições de oferecer uma estátua de um porco feito em prata, frequentavam o mesmo culto que pessoas pobres, que não podiam oferecer mais do que pequenos objetos de ossos. Embora a maioria dos frequentadores, sacerdotes, trabalhadores, artistas, talvez fossem da própria cidade de Epidauro, muitas pessoas chegavam de partes diferentes do mundo grego antigo, o que faz deste santuário, entre os séculos IV e III a.C., um santuário pan-helênico (Larson, 2007: 192).

Apesar de haver uma grande quantidade de estatuetas, estátuas e relevos remanescentes do culto de Asclépio em Epidauro, nos detemos aqui apenas no material epigráfico, especificamente, o material escrito de quatro estelas de pedra que trazem, sob a forma de coletânea, a história de vários milagres ocorridos neste santuário. A seguir buscamos fazer uma breve exposição e análise do tipo de literatura contida nesse *corpus*, passando por alguns relatos que exemplificarão respectivamente seu pretense teor didático, cômico e erótico, bem como sua ambientação no espaço onírico, além do seu caráter religioso.

As inscrições de Epidauro

Em Epidauro, encontramos dois tipos de inscrições que atestam as curas realizadas por Asclépio. O primeiro tipo é constituído por dedicações pessoais feitas em algum suporte material, como placas, bases de estátuas, jarros, etc. Estas inscrições revelam uma relação direta e pessoal do devoto com o deus, no entanto, especificam pouco acerca de sua história de vida, de sua doença e da forma como ele foi curado. Geralmente, trazem frases curtas em louvor ao deus Asclépio, como, por exemplo, na plaqueta de bronze do século

V a.C., em que podemos ler: “Καλλίστρατος ἀνέθεκε τοῖ Ἀσκληπιοῖ ἡ μάγῖρος”, ou seja, “dedicado pelo cozinheiro Calístrato para Asclépio” (IG IV², 1: 144), bem como nas bordas de um pote de bronze, do século VI a.C., em que também é possível ler: “τοῖ Αἰσκληπιοῖ ἀνέθεκε Μικύλος”, “dedicado por Mikylos para Asclépio” (IG IV², 1: 136). Estas inscrições, sem dúvida, revelam o poder do deus e, de certa maneira, podemos entender que elas foram feitas em agradecimento a algum bem concedido por Asclépio.

No entanto, destas inscrições, há pouca informação a ser extraída, sendo que além do nome do devoto e do deus ao qual se destinam não se pode concluir quase nada. Ainda menos podemos inferir acerca do espaço onírico. Sobre este ponto, encontramos não mais que vagas citações como: “Ἀσκληπιῶι κατ’ ὄναρ”, isto quer dizer: “para Asclépio pelo sonho” (IG IV², 1: 266).

O segundo tipo de inscrição que encontramos no Asclepeion de Epidauro, são listas de relatos de curas, uma compilação de acontecimentos ocorridos no santuário e trazem mais informações. De forma breve, elas trazem, além do nome do devoto, sua cidade de origem, em alguns casos, sua profissão, a evolução de sua doença, a descrição dos sonhos e como a cura foi realizada por Asclépio. Por este caráter prático, nos detemos mais especificamente a estas listas de relatos de cura, pois elas são muito mais ricas e, no estado atual da pesquisa, apenas foram descobertas em Epidauro.

Este segundo tipo de inscrições era feito em estelas de pedra calcária, em formato retangular, tendo aproximadamente 1,75m de altura, 0,75m de comprimento e 0,17m de espessura. Infelizmente, apenas nos restaram, ao que parece, quatro destas estelas. Seus textos encontram-se publicados, em grego, nas *Inscriptiones Graecae*, na segunda edição do volume IV (IG IV², 1), numeradas da seguinte maneira: 121, 122, 123 e 124. De acordo com Panagiotis Kavvadias (1891: 23-24), a ortografia e o estilo de letra das inscrições são da metade do século IV a.C. De todas as estelas, as mais bem preservadas são as que são consideradas como as duas primeiras (IG IV², 1: 121 e 122), pois trazem, respectivamente, 20 e 22 milagres narrados na íntegra. Boa parte do que se coloca como a terceira estela (IG IV², 1: 123)

está danificada e apenas podemos ler pouco mais que dez milagres. Na quarta estela (*IG IV²*, 1: 124), em estado muito fragmentário, não podemos ler mais que alguns nomes e palavras dispersas⁴. Provavelmente, no entanto, todas elas deveriam conter, originalmente, a mesma quantidade de narrativas, cerca de vinte, e se encontravam expostas na entrada do *abaton* – edifício no santuário onde ocorriam as incubações.

O dialeto grego empregado na escrita foi o dórico, mais especificamente o dórico argivo, dialeto falado nesta região do Peloponeso, com um pouco do dialeto ático (LiDonnici, 1995: 17), possivelmente para atender a um público pan-helênico. O estilo de letra, similar nas quatro estelas, indica que elas foram feitas por uma única mão ou sob uma mesma supervisão, ou seja, os milagres não foram escritos aleatoriamente, mas provavelmente seguiam uma editoração, o que reforça o fato de que estes textos se destinavam a uma plateia de leitores.

Da mesma forma, as histórias ocorridas nestas narrativas parecem ter uma origem anterior à sua inscrição nas estelas. É o que sugere, por exemplo, o primeiro milagre narrado na primeira estela, que nos conta que Cleo, após ter conseguido dar à luz um filho, escreveu na sua oferenda: “Admirável não é o tamanho desta placa, mas a divindade” (*IG IV²*, 1: 121, I), sendo que a palavra empregada em grego antigo para o que aqui foi traduzido como “placa” é *πίνακος* (*pinakos*), ou seja, uma tábua pintada. Portanto, o ex-voto de Cleo não foi a inscrição contida nesta estela, mas uma admirável placa pintada, sendo que o seu milagre foi escolhido para entrar no *corpus* de inscrições do santuário. É de se supor, então, que os milagres narrados tenham uma origem anterior à compilação realizada na segunda metade do século IV a.C. Alguns deles podem ter perdurado, talvez, durante anos na memória oral e só neste momento teriam sido inscritos nas estelas (LiDonnici, 1992: 35-38), no mesmo período do grande programa construtivo do santuário para louvar ainda mais o poder do deus e servir também como um material de divulgação do culto em Epidauro.

⁴ Conteúdo das estelas na íntegra em português: Feitosa, 2014: 206-224.

Todos os milagres narrados seguem, em geral, um padrão expositivo. O primeiro dado colocado é o nome do devoto, às vezes com o seu lugar de origem, e a doença que lhe acomete. Em seguida, o relato pode trazer as peripécias sofridas pelo mesmo até chegar ao santuário, porém, o mais comum é que o sonho ocorrido durante a incubação já seja narrado. Aqui notamos uma marcação quase que ritual, que está presente na maioria dos relatos, para explicitar que a ação descrita não ocorre mais durante a vigília, mas se passa em uma realidade outra, no espaço onírico. O verbo empregado para isto é ἐγκαθεύδω (*enkatheudo*), ou seja, “durante a incubação”, ou numa tradução mais literal, “dentro da incubação”, às vezes ainda encontramos a palavra “ἐνύπνιον” (*enypnion*), literalmente “dentro de sonhos”. Interessante notar que o espaço onírico era tido como um espaço no qual era possível entrar e, portanto, sair. Após descrever como o deus Asclépio realizava a cura, que na maioria das vezes era alcançada, a narração se encerra declarando que o devoto saiu do santuário ὑγιής (*hygies*), “curado”, “são”.

Em alguns casos, a descrição dos sonhos é de difícil compreensão, pelo menos para o leitor moderno, pois nem sempre a narrativa é linear e, ao que parece, ela é propositadamente ambígua. Além disto, os sonhos são considerados uma cena vista. Podemos perceber isto quando as inscrições trazem a fórmula: “ὄψιν εἶδε” (*opsin eide*), que pode ser traduzida como “teve uma visão”, ou seja, o sonho é algo que se vê, que se acessa, no qual se entra para ver. Artemidoro, de fato, afirma que Asclépio é um deus que pode ser percebido ao mesmo tempo na terra – ἐπιγείων (*epigeion*) – e na mente – νοητός (*noetos*) (Artemidoro, II: 34).

A narrativa, portanto, tenta reproduzir na inscrição um fato ocorrido numa realidade onírica, com todas as especificidades e dificuldades descritivas que um sonho pode vir a ter. Ou seja, elementos aparecem e desaparecem repentinamente, pessoas são transportadas de um lugar para outro, enfim, o texto escrito tenta contar o sonhado, talvez para ser o mais fiel possível ao ocorrido no espaço onírico. Para isto, a maioria dos relatos traz um termo dúbio para tratar da visão onírica, ἔδοκει (*edokei*) do verbo δοκέω (*dokeo*) (LSJ, verbete: δοκέω). Devemos entender neste verbo a dupla

ideia de parecer/aparecer, é como em um sonho em que vemos alguma coisa, mas não sabemos se é realmente aquilo. Não há palavra em português para traduzir este verbo grego que, ao mesmo tempo, traz a noção de aparição e de dubiedade, é preciso que isto seja esclarecido antes da leitura das inscrições. Sem dúvida o sonho é uma visão concreta e real para este devoto antigo, mas ela é de difícil entendimento, por isto, talvez, a ambiguidade.

Devemos acrescentar ainda que mesmo que o sonho seja a maneira primordial de cura procedida no culto de Asclépio, ela não é a única. Alguns relatos revelam que pessoas foram curadas acordadas, sem um contato direto com o deus, apenas tocando ou sendo tocadas, por exemplo, pelos animais sagrados criados no santuário ou de alguma outra forma inusitada. De certa maneira, parece que só por estar no local sagrado isso já poderia possibilitar uma cura milagrosa.

Análise de casos

Trazemos, em seguida, o texto na íntegra de três casos de cura contidos no *corpus*. A intenção é contextualizar brevemente as histórias em possíveis significados simbólicos e exemplificar o estilo da redação empregada no texto. Pela maneira como os casos são narrados, abordamos o que podemos considerar respectivamente um relato didático, um relato cômico e, por fim, um relato erótico. Para realizarmos a versão em língua portuguesa que se segue, consultamos, além do texto em grego, as traduções inglesas feitas pelo casal Emma J. Edelstein e Ludwig Edelstein (1998: 229-237, v. 1) e por Lynn LiDonnici (1995: 84-127), bem como a versão francesa de Panagiotis Kavvadias (1891: 23-32) e de Salomon Reinach (1885: 266-270).

Iniciamos, assim, essa seção com o que chamamos de inscrições didáticas, pois elas enfatizam que postura os devotos deveriam ter em relação a Asclépio, aos seus ritos e aos objetos sagrados. De certo modo, todas as inscrições trazem algum ensinamento e, portanto, seriam didáticas, porém certas atitudes são fortemente destacadas, tais como: não ser covarde (*IG IV²,1: 122, XXXV e XXXVII*), saber bem o que irá pedir (*IG IV²,1: 121,*

II; 122, XXXIV), confiar no deus (IG IV², 1: 121, III; IV; IX e X; 122, XXXVI) e cumprir com os rituais (IG IV², 1: 121, VII; VIII). Dentre estas, trazemos uma breve análise do caso de Ápisto:

Um homem que tinha os dedos da mão paralisados, exceto um, veio suplicar ao deus. Quando ele viu as placas no santuário, ele não acreditou nas curas e zombou das inscrições. Durante sua incubação, ele teve uma visão: pareceu-lhe como se ele estivesse brincando de dados, à sombra do templo, e estando prestes a lançar o dado, o deus apareceu e saltou sobre sua mão estendendo seus dedos. Quando o deus saiu de cima de sua mão, ele se viu fechando e abrindo a mão, estendendo dedo por dedo. Quando todos os seus dedos estavam endireitados, o deus lhe perguntou se ele continuaria sendo incrédulo diante das inscrições nas placas no santuário, ele respondeu que não. "Uma vez que você foi incrédulo com as coisas que não mereciam incredulidade", disse o deus, "teu nome será de agora em diante *Ápisto* (Incrédulo)". No dia seguinte, ele saiu curado (IG IV², 1: 121, III).

Este relato faz paralelos interessantes entre corpo, espaço onírico e cura. Além disto, a voz do Asclépio da inscrição deixa um ensinamento, o antigo corpo, doente e descrente, está ritualmente morto. Morreu, durante sua incubação, quando dormiu no *abaton*, para renascer curado. E, como um corpo que nasce, ele precisa ser nomeado. Por causa da incredulidade que o suplicante teve diante do sagrado, o próprio deus lhe nomeia de Ἄπιστος (*Ápistos*), ou seja, Incrédulo, para que se lembre, para sempre, de sua ignorância. Em certa medida, a nomeação era também uma punição pelo comportamento inadequado para com o sagrado. A cura, portanto, vai muito além do que a recuperação dos movimentos da mão, ela compreende uma nova maneira de perceber a vida.

É possível perceber, por meio da leitura dessa inscrição, um aspecto muito peculiar das curas rituais. Para tanto, recorremos à tese de Thomas Csordas. Segundo este autor, o processo de cura ritual não tem por finalidade recolocar o indivíduo no estado que ele se encontrava antes da doença, também não visa deixá-lo na situação de enfermidade que o incomoda, mas tenta levá-lo para um estado "dissimilar" de realidades, ou seja, constrói uma nova dimensão de vida (Csordas, 2008: 51). O milagre vai muito além da possível obtenção de um estado de saúde anterior ao da doença, o sentido

de cura é o enquadramento do devoto em uma nova compreensão da doença, de si e do sagrado.

Outra boa quantidade de relatos traz um teor, poderíamos afirmar, minimamente cômico, criando uma quebra sutil na seriedade do rigor das fórmulas rituais em que as curas são descritas e dinamizam o ritmo de leitura das inscrições. Entre os casos, podemos citar: Asclépio ri (*IG IV²,1: 121, VIII*), reverte calvície (*IG IV²,1: 121, XIX*), cura a infestação de piolhos usando uma vassoura (*IG IV²,1: 121, XXVIII*), cura a dor de cabeça com um soco, o golpe é aprendido pelo devoto e o faz ganhar um campeonato de lutas (*IG IV²,1: 122, XXIX*). Na sequência, trazemos o caso de Eufanes:

Eufanes, uma criança de Epidauro, sofrendo de cálculos. Durante sua incubação, pareceu-lhe que o deus surgiu e perguntou: "o que você me dará se eu te curar?", a criança respondeu: "dez astrágalos". O deus riu e disse que poderia lhe curar. No dia seguinte, ele saiu curado (*IG IV², 1: 121, VIII*).

Neste relato, a criança, que provavelmente sofre com cálculos nos rins, vem ao santuário para realizar a incubação e assim o faz. Em sonho, ela mantém um diálogo direto e íntimo com o deus. O relato tem uma narrativa terna, parece querer revelar, ou construir, outro lado da personalidade de Asclépio. Aqui o deus não aparece com o ar grave, típico dos deuses gregos, não se relaciona com o mortal com a forma abrasadora que costuma caracterizar o sagrado, muito pelo contrário, o deus chega inclusive a rir da simplicidade da resposta do garoto.

A narrativa é levemente cômica pelo seu desenrolar. Como é de se esperar, Asclépio pede para que o garoto diga o que ele vai lhe dar em troca da cura, o que será dado como ex-voto. Eufanes, ingenuamente, responde que oferecerá dez astrágalos. Astrágalo era um tipo de dado feito de ossos com que os gregos costumavam brincar. A simplicidade da dádiva oferecida causa o riso do deus que garante proceder à cura. No dia seguinte, Eufanes deixa o santuário curado. Outro aspecto que a inscrição nos deixa entrever é que nem sempre grandes oferendas eram depositadas em função da cura. Oferendas simples também poderiam ser aceitas, o que amplia o público

frequentador dos santuários de Asclépio. De fato, o culto do deus era conhecido por ter uma grande frequência de pessoas simples e humildes.

Em outra série de relatos a relação entre devoto e deus é tão íntima que ambos chegam a realizar o intercuro sexual. Por esse motivo, sugerimos haver nelas um teor erótico. Estas inscrições são bem parecidas quanto a sua forma, geralmente são curtas e pouco detalhadas. A relação erótica fica levemente sugerida – às vezes mais, às vezes menos explícita – e, na maioria das ocasiões, seu objetivo é gerar a fertilidade em mulheres que querem ter filhos. Como exemplos, temos os seguintes casos: duas mulheres que praticam sexo com uma serpente para poder engravidar (*IG IV², 1: 122, XXXIX e XLII*), o deus provavelmente toca os órgãos sexuais de outra para que ela também possa gerar filhos (*IG IV², 1: 122, XXXI*), Asclépio beija uma devota para curá-la de problemas estomacais (*IG IV², 1: 122, XLI*) e um homem fica curado de cálculos depois de ter tido um orgasmo (*IG IV², 1: 121, XIV*).

Analisemos uma dessas inscrições na íntegra:

Nicasibula da Messênia para um parto. Durante sua incubação, ela teve uma visão, em um sonho: parecia-lhe que o deus se aproximava dela com uma serpente que rastejava atrás dele. Com esta serpente, ela transou. Depois de um ano, ela teve dois meninos (*IG IV², 1: 122, XLII*).

No milagre de Nicasibula conta-se que, no sonho, ela se uniu ou teve relações sexuais com uma serpente que rastejava atrás de Asclépio. O contexto erótico é relativamente explícito e, assim como nos outros casos do tipo, ela torna-se fértil e concebe a dois filhos do sexo masculino.

A serpente é um conhecido símbolo fálico, segundo Artemidoro, ela representa poder e, por isto, é um animal comum a vários deuses e rituais (Artemidoro, II: 13). Por ter uma aparência fálica, a ela é atribuído também poderes fertilizantes. Além disto, as serpentes são associadas à regeneração, por causa de suas trocas sucessivas de pele, tendo, portanto, relação com a cura. Destacamos que estar no sonho com o animal consagrado a algum deus é estar na presença do próprio deus (Artemidoro, IV: 56). Desta maneira, de alguma forma, a relação que Nicasibula manteve foi também com Asclépio,

uma vez que as serpentes constituíam o principal animal associado a este deus.

Aparentemente não havia problema neste tipo de relação, afinal ela foi inscrita no *corpus* do santuário e seu desfecho foi positivo. O sexo ritual entre deuses e mortais não era prática incomum na Grécia Antiga; é famosa a história do santuário de Afrodite, em Corinto, no qual sacerdotisas praticavam sexo em rituais para a deusa (Estrabão, VIII: 6, 20). Durante o festival da Antesteria, ocorrido em Atenas, a mulher do arconte basileu, a “rainha de Atenas”, era oferecida em casamento para o deus Dioniso (Burkert, 1985: 216). Carl Meier defende que, com todos os símbolos de fertilidade e pela estreita relação com a água, os rituais de cura de Asclépio poderiam ser considerados “coito” com o deus (Meier, 1999: 85). Esta união entre deuses, ou entre deuses e mortais em situações rituais, é conhecida como hierogamia. Estar integrado sexualmente à divindade pode representar, de certo modo, uma indiferenciação entre ambas as partes, o humano e o divino são assemelhados, sendo possível o compartilhamento dos poderes regenerativos do sagrado. Isto mostra que, entre os gregos antigos, a relação sexual tinha um caráter benéfico e estava associado à saúde, sendo símbolo de vida e bem estar.

Considerações finais

Com esta breve análise, podemos, enfim, tecer algumas considerações. Primeiro, uma das melhores maneiras de conhecer a parte mais importante do culto de Asclépio – sonho/incubação – são as próprias inscrições do santuário. Para nós, a dificuldade de interpretação própria deste gênero textual, ao mesmo tempo religioso, poético, oracular, político, entre outros, não o diminui, pelo contrário, isso o torna aberto ao debate, fazendo com que o interesse pelo tema seja sempre renovado. Para parte dos pesquisadores, no entanto, a natureza destas inscrições causou certa frustração. Podemos notar a síntese deste pensamento em relação às inscrições em Carl Meier, que chega a afirmar que elas constituem “fonte de informação de segunda

mão” e que “desapontam” por serem compostas segundo fórmulas rígidas (Meier, 1999: 74).

O pensamento simplista presente nas afirmações de Meier é comum em parte da bibliografia que trata do culto de Asclépio. É possível refutar facilmente esta posição, analisando caso a caso o que contam os relatos, e verificando que eles são uma janela riquíssima, se tomados com a devida seriedade, não apenas para se conhecer o culto de Asclépio, mas para se conhecer também importantes questões da religião, do cotidiano e do pensamento popular da Grécia Antiga.

Segundo, as inscrições formam um tipo de literatura específica que surge por volta do século IV a.C., no contexto das grandes epidemias, do crescimento da popularidade do deus e da ampliação de seu santuário em Epidauro. Elas eram conhecidas no mundo grego, não era necessário nenhum ritual específico para lê-las e, aparentemente, eram acessíveis ao público em geral (Pausânias, II: 27, 3). A maneira como elas são escritas tem também por objetivo não deixar a leitura enfadonha, pois combinam de forma bem distribuída ao longo do texto diversos elementos literários, como comicidade, terror, erotismo, provérbios, oráculos, entre outros. É possível que os efeitos das epidemias tenham tido impacto não apenas na linguagem da dramaturgia grega (Mitchell-Boyask, 2008: 19), mas também levaram à confecção de um tipo próprio de literatura dentro do Asclepeion de Epidauro e que, provavelmente, foi adotado por outros santuários de Asclépio – como em Cós, Trica (Estrabão, VIII: 6, 15) e Lebena (Edelstein, 1998: 239-240, v. 1).

Estas estelas, em específico, não eram tão somente destinadas à divindade, como eram as inscrições nos próprios objetos dos ex-votos, por exemplo. Elas deveriam ser lidas pelas pessoas e propagandeadas, elas eram mais um material de divulgação (Melfi, 2007: 33). Por este motivo talvez, sua leitura não poderia ser enfadonha e cansativa. Apesar de haver repetições, seja de fórmulas rituais, seja dos próprios casos, para reforçar o poder de Asclépio, existe, ao mesmo tempo, uma boa dinâmica interna no próprio texto.

Por fim, o espaço onírico mostra-se como mais uma janela para compreensão de como estas pessoas organizavam suas vidas, seus espaços cotidianos e, principalmente, o de seus corpos. Os primitivos não viviam apenas uma realidade, mas realidades múltiplas cada qual com seu papel e a sua função (Berger, 1985: 56). Os sonhos seriam, portanto, mais uma dessas realidades que serviriam para integrar e modelar a conduta social, pois revelariam um encontro decisivo com o sagrado. No caso de Asclépio, este encontro tinha um papel fundamental, pois tratava da frágil relação entre a vida e a morte, através da doença. O espaço onírico é significativo para nós, pois nos revela mais um tipo de estratégia para a sobrevivência.

Referências bibliográficas

ARTEMIDORO. *Sobre a interpretação dos sonhos*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BLĄSKIEWICZ, Monika. Healing Dreams at Epidauros: Analysis and interpretation of the Epidaurian iamata. *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, Gdansk, v. 15, n. 4, p. 54-69, 2014.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

_____. *Homo Necans: the anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985.

CSORDAS, Thomas J. *Corpo/significado/cura*. Tradução José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

EDELSTEIN, Emma Jeannette; EDELSTEIN, Ludwig. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Volumes I e II. Com introdução de Gary B. Ferngren. Baltimore: John Hopkins Paperbacks edition, 1998.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. *Sonho e cura: o culto de Asclépio em Epidauro entre os séculos IV e II a. C.* 2014. 228f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

HÉRONDAS. *Les mimes d'Hérondas*. Tradução francesa Georges Dalmeyda. 2. Ed. Paris: Librairie Hachette, 1893.

HOLTZMANN, Bernard. Asklepios. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, v. 2, n. 1. Zurique: Artemis, 1984. p. 863-897.

KAVVADIAS, Panagiotis. *Fouilles d'Épidaure*. Vol. I. Atenas: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891.

LARSON, Jennifer. *Ancient Greek Cults: A guide*. Nova Iorque: Routledge, 2007.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert; JONES, Henry S. *Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ)*. Disponível em <https://lsj.gr/wiki/Main_Page>. Acesso em: 13 jul. 2021.

LIDONNICI, Lynn. R. Compositional Background of the Epidaurian 'Iamata. *The American Journal of Philology*, Baltimore, v. 113, n. 1, p. 25-41, 1992.

_____. *The Epidaurian miracle inscriptions: Text, translation and commentary*. Atalanta: Scholars Press, 1995.

MARTIN, Roland; METZGER, Henri. *La religion grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.

MEIER, Carl. A. *Sonho e ritual de cura: incubação antiga e psicoterapia moderna*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MELFI, Milena. *I santuario di Asclepio in Grecia. 1*. Roma: "L'ERMA" di BRETSCHNEIDER, 2007.

MITCHELL-BOYASK, Robin. *Plague and the Athenian imagination: drama, history, and the cult of Asclepius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PAUSANIAS. *Pausanias Description of Greece*. Tradução inglesa W. H. S. Jones e H. A. Ormerod. 4 Volumes. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1918.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. Volumes 10 e 11. Tradução inglesa R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1967 e 1968.

REINACH, Salomon. La seconde stèle des guérisons miraculeuses découverte a Épidaure. *Revue Archéologique*, Paris, série 3^a, tomo 5, p. 265-270, 1885.

STRABO. *Geography*. Vol. IV. Tradução Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library, 1927.

TONINI, Teresa Alfieri. Il culto di Igea nelle iscrizioni greche. *LANX*, Milão, n. 10, p. 37-46, 2011.

VAN STRATEN, Folkert. Votives and votaries in greek sanctuaries. *In*: BUXTON, R. G. A. (org.). *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 191-223.

VON GAERTRINGEN, Friedrich Hiller (ed.). *Inscriptiones Graecae, IV. Inscriptiones Argolidis*. 2. Fasc. 1, *Inscriptiones Epidauri*. Berlin, 1929. Disponível em <<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>>. Acesso em: 11 jul. 2021.