OS SANTUÁRIOS DE ASCLÉPIO:
EXPRESSÕES ARQUITETÔNICAS, SOCIAIS E
RELIGIOSAS NOS SÉCULOS V, IV E III A.C.

Scheila Rotondaro Koch

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Arqueologia do
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo

Orientadora: Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano

Linha de Pesquisa: Espaço, Sociedade e Processos de Formação do
Registro Arqueológico.

2012

RESUMO

*Os Santuários de Asclépio:
expressões arquitetônicas, sociais e religiosas nos séculos V, IV e III a.C.*

Esta pesquisa de mestrado tem como objetivo uma melhor compreensão do culto dedicado a Asclépio no contexto da pólis grega dos séculos V, IV e III a.C.

Pretendemos captar as transformações decorridas no culto neste período de grandes mudanças no mundo grego. Para tanto, analisaremos os santuários de Asclépio em Epidauro, Atenas, Corinto, Pérgamo, Messene, Cós, Agrigento, Paros, Delos e Velia no que diz respeito à arquitetura, ao seu posicionamento no espaço e em relação à planimetria da respectiva pólis. As fontes textuais, sobretudo Pausânias, serão um apoio importante no decorrer do trabalho.

Palavras-Chave

Asclépio – Santuários – Estruturas Arquitetônicas – Polis - Religiosidade.

ABSTRACT

*Asclepius' Sanctuaries:
architectural, social and religious expressions during the 5th, 4th and 3rd centuries B.C.*

This master research aims at a better understanding of Asclepius' Cult within the Greek polis context of the fifth, fourth and third centuries B.C.

We intend to apprehend the transformations occurred in this period of great changes within the Greek World. In order to so do, we will analyze ten Sanctuaries dedicated to Asclepius, from Epidauros, Athens, Corinth, Pergamum, Messene, Kos, Agrigento, Paros, Delos and Velia. We will study their architecture, their geographical location (spatial positioning) and their planimetry correlating to their poleis. The ancient textual sources, above all Pausanias, will be an important aid through this work.

Keywords

Asclepius – Sanctuaries – Architectural Structures – Polis - Religiosity

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer algumas pessoas sem as quais este trabalho não teria sido possível.

Em primeiro lugar, à Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano, minha orientadora, pelo acolhimento, incentivo e sábia orientação, e a Deus, sem Ele isso realmente não teria sido possível.

Em segundo lugar, aos colegas e, principalmente, amigos Alex dos Santos Almeida, Lilian de Angelo Laky, Cláudio Walter Gomez Duarte, Irmina Doneux Santos, Paola Zappa Lopez, à Conceição Gomes dos Santos Borges, à Leila pelo apoio nos momentos em que mais precisei.

Agradecemos especialmente a Banca de Qualificação – Profa. Dra. Maria Isabel D’Agostino Fleming e Dra. Patrícia Pontin – pela análise atenta do trabalho, pelos conselhos e sugestões. Esperamos ter seguido as suas sugestões. E também à Dra. Silvana Trombetta. E aos professores e colegas do Labeca, especialmente à Ana Paula Morelli Tauhyl, pelo trabalho com as imagens e a elaboração da capa.

Também não podemos deixar de agradecer ao pessoal do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP: aos amigos da Biblioteca, à Eleuza, à Vanuza Gregório, à Cida Santos, à Taia e à Sandra. E a todos que nos ajudam no dia-a-dia do MAE.

Por fim, agradecemos à CAPES, pela bolsa concedida. E a minha família.

ÍNDICE

Resumo	2
Agradecimentos	3
Mapa: Localização dos <i>Asklepieia</i> estudados	6
Introdução: Asclépio e Sociedade Grega.....	7
Capítulo I. Descrição da Proposta e objetivos da pesquisa.....	14
Capítulo II. O Culto de Asclépio.....	22
Capítulo III. A Documentação: Apresentação dos Santuários de Asclépio	
no Mundo Grego	28
Tabela 3.1 Quadro comparativo dos <i>Asklepieia</i>	29
Descrição dos <i>Asklepieia</i>	30
<i>Asklepieion</i> de Epidauro	30
Tabela 3.2.	35
<i>Asklepieion</i> de Atenas	37
Tabela 3.3.	39
<i>Asklepieion</i> de Corinto	43
Tabela 3.4.	48
<i>Asklepieion</i> de Pérgamo	50
Tabela 3.5.	54
<i>Asklepieion</i> de Messene	56
Tabela 3.6.	59
<i>Asklepieion</i> de Cos	61
Tabela 3.7.	62
<i>Asklepieion</i> de Agrigento	64
Tabela 3.8.	65
<i>Asklepieion</i> de Paros	69
Tabela 3.9.	72
<i>Asklepieion</i> de Delos	74
Tabela 3.10.	74
<i>Asklepieion</i> de Velia	77
Tabela 3.11.	78

Capítulo IV. Asclépio, a cura e o apoio religiosos em uma sociedade em transformação.	
.....	80
Votos a Asclépio: os passos do caminhante em direção à cura	80
Desenvolvimento do culto e do ritual de Asclépio	86
Transição do século IV para o século III a.C.: oficialização do culto no contexto da cidade helenística	94
O Culto de Asclépio e os Cultos Orientais	98
Os Asklepeieia em Período Romano	99
Considerações finais	101
Bibliografia	103
Fontes Literárias	103
Referências	104
Sites Consultados	111
Pranchas	112
Prancha I – Epidauro	112
Prancha II – Atenas	113
Prancha III – Corinto	114
Prancha IV – Pérgamo	115
Prancha V – Messene	116
Prancha VI – Agrigento	117

Mapa: Localização dos *Asklepieia* estudados

INTRODUÇÃO. ASCLÉPIO E A SOCIEDADE GREGA

Desde o início deste trabalho mostramos a importância de Asclépio como deus da cura, especialmente no período estudado e principalmente a partir do século V a.C., quando a sociedade grega vivia um momento de grave crise. Esse processo iniciou-se bem antes, no século VI a.C., com a consolidação da expansão grega pelo Mediterrâneo, movimento que gerou modificações importantes nas tradicionais relações econômicas. Isto provocou nas cidades oligárquicas reações que iam desde a reivindicação de direitos políticos por parte daqueles que enriqueceram com o comércio até os pequenos camponeses e a mão-de-obra urbana, que desejavam uma revolução social.

Legisladores como Sólon, em Atenas, e tantos outros em pólis por todo o Mediterrâneo, foram encarregados de julgar os conflitos e redigirem leis que, a partir de então, eram aplicáveis a todos (*nomoi*). Contudo, essas reformas foram insuficientes, fazendo surgir uma forma política nova: em diversas cidades, um tirano passou a ser encarregado de toda a autoridade para reequilibrar as instituições sociais.

Os regimes tirânicos, mesmo o de Pisístrato fundado em Atenas, não puderam resistir à vontade dos cidadãos de assumirem suas responsabilidades políticas. Atenas, tomada aqui como exemplo das transformações que geraram o sistema político-social representado pelas póleis, fundou no início da década de 470 a.C., em Delos, uma nova aliança ou liga de cidades, com um tesouro público comum, obtido através de impostos, e uma política militar também comum, cada vez mais determinada por Atenas.

A guerra do Peloponeso teve como estopim a disputa pela hegemonia territorial entre Atenas e Esparta e a origem do confronto está no descontentamento dos espartanos com a atuação de Atenas na administração do espólio da guerra contra os persas.

A cidade de Atenas esteve em ascensão entre 463 e 454 a.C., tendo chegado muito próximo a total supremacia. Muitos autores denominam esse período como a época “imperialista” de Atenas. Nesse momento, os atenienses afirmavam essa supremacia que nenhuma outra cidade conseguiu atingir e, embora o mar e as rotas comerciais estivesse sob

seu domínio, bem como as minas e as riquezas da terra, não conseguiram eliminar a concorrência espartana no Mediterrâneo Oriental.

Ainda que vigorasse o sistema de pólis, ficava evidente que a disputa entre Atenas e Esparta e depois entre Atenas e Siracusa eram meros reflexos da existência de um mundo muito maior criado por esse mesmo sistema e que ultrapassava em muito a ideologia que imperava nas pequenas cidades autônomas e autossuficientes.

As cidades gregas, de maneira geral, foram perturbadas por conflitos sociais, consequência das guerras; a uma minoria de ricos comerciantes, de manufactureiros e de grandes proprietários opunha-se o povo, frequentemente privado de suas terras e sofrendo com a concorrência do trabalho escravo.

A moeda de Atenas tornou-se obrigatória em todas as cidades que compunham a liga de Delos e a política imperial ateniense era determinada por Péricles. Uma brilhante política de obras públicas foi posta em prática.

Passo a passo, a própria Atenas se tornou uma cidade fortificada – tanto quanto era possível numa área tão extensa – e com grande poderio militar; era uma cidade plena em obras de arte, democrática, com dinheiro abundante, além de ter conseguido garantir o comércio com cidades norte-africanas.

A invasão da Ática pelos peloponésios, na segunda metade do século IV a.C., foi marcada por grandes destruições. Ao mesmo tempo em que a cidade era destruída por terra, os atenienses com seus navios sitiavam o litoral do Peloponeso; por um tempo, os atenienses tiveram relativo sucesso, porém, com uma segunda invasão da Ática e com a desapropriação da zona rural, a cidade começou a enfrentar uma epidemia de peste. Atenas definhava por dentro e por fora, pois enquanto os atenienses caíam por terra devido à guerra, a peste dizimava a população no interior da cidade.

Os filósofos manifestavam-se com relação à necessidade de reformas. O indivíduo reivindicava seus direitos e sua liberdade contra a lei cívica; o processo de Sócrates em 399 a.C. traduzia esta questão.

O mundo grego, então, sentiu sua falência política: oradores, Isócrates, sobretudo, pregavam a necessidade da união e o fracasso das antigas alianças fez com que se pensasse que apenas um rei poderia agrupar o que denominavam como as forças vivas do helenismo.

Uma contradição se estabeleceu entre o que os gregos almejavam e o que pregavam como ideal de vida da pólis, a realidade se mostrava muito mais complexa e deficiente frente aos novos problemas que eles passaram a enfrentar; isso acabou levando à expansão de práticas de religiosidade entre as quais podemos situar a difusão do culto de Asclépio.

Com relação ao panteão grego, o sistema dos deuses era aparentemente inalterável, embora todos seus elementos fossem variáveis: os nomes dos deuses individuais cobriam mais de uma função e seus papéis variavam. Uma atribuição de Zeus em Élis, por exemplo, poderia ser também uma atribuição de Atena em Atenas. O que era esperado e exigido dos deuses, de maneira geral, era o mesmo: chuva, pão, vinho, saúde física, curas, sabedoria oracular e paz.

As contradições na natureza dos deuses individuais perturbavam apenas os filósofos, já que os indivíduos adquiriam a sua sabedoria religiosa a partir da tradição e faziam a sua seleção automaticamente.

De forma geral é possível notar que, com relação a Atenas e aos atenienses, estes estavam mais abertos a concepções ousadas para esse período, como as de Aristófanes e Platão. Para eles, nenhum deus era o mais importante e não seguiam um credo determinado.

O elemento dominante neste momento de transição era a desorientação, que foi aos poucos geradora de uma perda de identidade. E, a partir daí, podemos registrar esse apego à renovação da religiosidade. As antigas formas da religião grega, os rituais públicos e coletivos que abrangiam toda a sociedade e correspondiam a um modo de vida particular vinham perdendo sua força desde o fim do século IV a.C., assim como muitas de suas funções vieram sendo assumidas pelo estado.

Os atenienses talvez já não entendessem mais que rituais estavam praticando. Um claro exemplo deste quadro foi o dramaturgo Eurípedes, para quem os mitos eram coleções de história que perpetuavam crenças sobre concepções primitivas; o alvo de suas peças é o negado, o vencido e sua história.

Este quadro de fadiga nervosa, de ansiedade generalizada que foi sendo desenhado, foi a causa do posterior incremento de uma maneira diferente dos gregos vivenciarem sua religiosidade. Havia diversos deuses e heróis que também atendiam às necessidades de cura da população, como era o caso de Anfiarau e do próprio Apolo; curar era uma das principais prerrogativas de um deus, assim como a cólera de um deus ou de um herói poderia desencadear alguma doença.

O que é particularmente surpreendente no caso de Asclépio é que ele era um deus especializado em curar, sem outras tarefas específicas: curar é sua principal e única função. E, para tanto, Asclépio estava acompanhado de suas quatro filhas, fruto de sua união com Epíone: Áceso (“a que cuida de”), Iaso (“a cura”), Panacéia (“a que socorre a todos”) e Hygieia (“a saúde”).

A expansão do culto a Asclépio e a fundação de novos santuários eram, levando-se em consideração alguns dos templos estudados como é o caso do *Asklepieion* de Pérgamo, prerrogativas de pessoas que tinham sido curadas e se propunham a propagar, em sinal de reconhecimento, o culto do deus, exaltando sua importância (BURKERT, 2009:19).

Ao levar isto em conta, é importante considerar o potencial do apelo individual exercido pelo deus que, de alguma forma, atendia às necessidades das pessoas que viveram nos séculos V, IV e III a.C., aqui analisados, onde se deu a enorme difusão do culto.

Um indício interessante dessa constatação são as variações que o nome de Asclépio atingiu, indo desde *Asklepios* – forma usada em Atenas, assim como por Homero, com variantes como *Aschlapios*, *Askalapios*, *Aisklapios*, *Aischlabios*, *Aischlapios*, *Aiglapios* – a *Aesclapius* em etrusco e *Aesculapius* em latim (BURKERT, 2009: 18). “Isto mostra que o nome do deus, diferente de Heitor ou Édipo, não se fundamentava em uma obra literária, mas tem sua função na prática da invocação cultual: o deus da cura é necessário na realidade quotidiana e seu nome difícil vem envolvido no sofrimento das doenças, sendo invocado com um fervor especial” (BURKERT, 2009: 18).

Asclépio atende a necessidade humana de apoio e reconforto num período em que o modelo da pólis grega entra em declínio e a sociedade vem sendo sacudida por inúmeras mudanças, tendo como principal ponto de abalo a cidade de Atenas, assolada pela peste.

Para compreender o desenvolvimento que atingiu o culto de Asclépio é necessário ir além da preocupação com a manipulação da crença dos fiéis, com o questionamento acerca do conceito de milagres, bem como do suporte político do qual ao longo do tempo muitos dos *Asklepieia* foram alvo durante a sua estruturação e desenvolvimento, o que poderia ser, em muitos casos, uma consequência do aumento da demanda populacional nas épocas estudadas.

Se partirmos do princípio da manipulação da crença, analisando a questão de maneira cética, é possível então tratar o surgimento das curas como uma coincidência: um sucesso casual isolado pode promover um sucesso que vai sendo difundido, amplificado e multiplicado, como é visto hoje em dia em certos lugares de cura.

No caso dos santuários de Asclépio, esses pequenos sucessos se deram em diferentes regiões do mundo antigo, com suas populações com costumes e culturas diferentes num período total de mil anos, dos quais analisamos aqui apenas três séculos: V, IV e III a.C. Isso pressupõe elementos de estabilização, a formação de uma imagem do deus, a constância de interpretações, a formação de uma estabilidade de métodos e uma continuidade na organização e na transmissão da prática (BURKERT 2009:18).

Se for levado em conta esse ponto de vista, é possível atribuir grande parte do crédito aos sacerdotes “profissionais”, por um lado, que viviam no santuário a custa de seus proventos, já que celebravam os cultos quotidianos, fenômeno estranho em relação aos santuários tradicionais de outras divindades. Mas, por outro lado, a propaganda exercida por essa casta sacerdotal surgiu e se desenvolveu graças à demanda populacional grega e ao tratamento de cura oferecido no santuário, daí a situação “mercadológica” de oferta e procura vista posteriormente em muitos *Asklepieia*.

A maneira como o culto se desenvolveu demonstra que quem o procurou estava atendendo, também, a uma necessidade humana individual: a de socorro, de ajuda num momento de crise, e esta necessidade pairava por toda várias regiões gregas nos séculos V, IV e III a.C.

No século IV a.C., os oráculos gregos respondiam já a questões individuais, mesmo em pequena escala. Neste mesmo período houve um considerável aumento no número de pequenos mercadores e de estabelecimentos comerciais pouco sólidos na Grécia: era possível,

em uma cidade, ascender ou decair na escala social com facilidade, e as polis, de maneira geral, prosperavam ou arruinavam-se com maior facilidade.

Esses acontecimentos sociais provocaram novas concepções mitológicas, novas formas de entendê-las e explicá-las. Assim, para uma análise séria e crítica da vida, os gregos voltaram-se para os filósofos. Os pensadores gregos que desejassem ter suas teorias aceitas pelos outros precisavam emoldurá-las de modo a torná-las acessíveis à discussão racional e pública (CARTLEDGE, 2002: 383).

Aos poucos, principalmente depois de Platão, uma relação literária foi desenvolvendo-se com tudo o que se referia à mitologia antiga. Foi Sócrates quem apresentou a filosofia a Platão; nativo de Atenas, Sócrates tinha grande preocupação com a virtude moral – ele não alegava conhecer a virtude, mas argumentava que o conhecimento da virtude faria a pessoa comportar-se virtuosamente. Agir errado, segundo Sócrates, feria a alma do indivíduo – a verdadeira pessoa dentro do corpo – e ninguém gostaria de se ferir, ninguém faria o mal a si próprio ou aos demais voluntariamente. O único motivo para alguém agir errado era o desconhecimento da verdadeira virtude. O objetivo de Sócrates em suas discussões era dissuadir os ouvintes de que soubessem o que era a virtude, incitando-os a buscar por si mesmos a natureza da virtude verdadeira (CARTLEDGE, 2002: 402-405).

A ciência e a filosofia ocidentais desenvolveram-se a partir de uma base fundamentalmente empírica. Os primitivos filósofos gregos tomaram como dado da realidade a existência deste mundo e preocuparam-se em explicar por que era assim. Mas também partiram da suposição de que o conhecimento fazia parte do real e do eterno. Como as coisas deste mundo estão em constante mudança, a sua aparência em determinado momento não correspondia ao que elas “verdadeiramente” eram. Então, o conhecimento do mundo precisava identificar uma substância fundamental que permanecesse constante, por trás de todas as mudanças (CARTLEDGE, 2002: 383).

Asclépio se propunha a curar todas as doenças e os doentes se deslocavam por longas distâncias para encontrar-se com o deus em sua busca pela cura. O mundo grego antigo foi aos poucos se movimentando na direção da cura; contemporaneamente a este movimento, os filósofos baseavam suas arguições na convicção de que a razão humana pode compreender a ordem existente por trás das mudanças do mundo.

A aplicação da palavra “filosofia” como a conhecemos hoje nasceu no final do período clássico, principalmente sobre a influência de Platão e Sócrates, sendo aplicada à investigação e a teorização a respeito do conhecimento, do ser, da natureza do divino e da moral.

Sócrates, já sofrendo os efeitos provocados do envenenamento pela cicuta, pediu aos seus discípulos e amigos para que não se esquecessem de oferecer um galo em sacrifício a Asclépio em seu nome (PLATÃO, *Apologia*). Temos aqui uma comprovação de que um cidadão ateniense, contemporâneo ao importante momento de transição mencionado, não gostaria de deixar sem pagamento uma dívida com o deus da cura.

CAPÍTULO I. DESCRIÇÃO DA PROPOSTA E OBJETIVOS DA PESQUISA

A pesquisa aqui desenvolvida propõe uma investigação do culto dedicado a Asclépio no contexto da pólis grega dos séculos V, IV e III a.C. Através desse estudo buscamos uma melhor compreensão desse culto, sua estrutura, seu desenvolvimento bem como de suas variações, tendo em vista o nível de difusão atingido, que chegou a ultrapassar as fronteiras do mundo grego antigo.

A opção por tal recorte temático para o desenvolvimento de uma pesquisa de mestrado está relacionada, por um lado, ao interesse suscitado pela trajetória mitológica da divindade e também ao interesse pelo culto através de suas particularidades contrastantes em muitos aspectos com a tradicional religião grega.

O culto de Asclépio foi muito estudado, sobretudo, com relação à história da medicina e neste estudo muitas fontes escritas foram manuseadas.

A proposta neste caso é de tomar como objeto de estudo outro aspecto do culto que é o estudo dos santuários, na tentativa de melhor descrever as fases dos ritos e suas transformações no tempo. Isto visa o estudo da sociedade dentro do espaço cronológico dos séculos V, IV e III a.C., através da observação dos templos de Asclépio.

O critério para a escolha destas cidades estudadas teve por base, a disponibilidade de informações suficiente que permitisse o estabelecimento de uma correlação entre elas, bem como de uma análise conclusiva. A localização geográfica foi um fator importante, pois permitiu uma apreciação geral do panorama do culto no mundo grego antigo.

Pretendemos descrever sistematicamente os santuários dedicados a Asclépio em Epidauro, Atenas, Corinto, Cós, Pérgamo, Messene, Velia, Agrigento, Paros e Delos no tocante aos itens dos objetivos da redação proposta. Assim nessa descrição sistemática a ser desenvolvida, procuramos estabelecer a cronologia destes santuários a partir das fontes materiais e textuais disponíveis, comparando os vestígios arqueológicos com as informações oferecidas nas fontes textuais relacionadas a este contexto. As informações sobre os santuários situados nas cidades de Epidauro, Atenas, Corinto, Messene, Paros e Delos, foram

obtidas basicamente na obra da autora Milena Melfi (*I Santuari di Asclepio in Grecia.I*), em que foi feita a descrição da documentação arqueológica encontrada neles, relacionada a fontes literárias e epigráficas. Este conteúdo foi também relacionado a obras de autores como Roland Martin e Henri Metzger (*La Religion Grecque*), onde no capítulo II e III intitulado “*L’évolution Du culte d’Asclepios em Grèce – des origines à l’époque romaine*, e “*La personnalité d’Asclepios*” os autores fazem uma análise do mito do deus-herói Asclépio e relacionam sua trajetória mítica ao desenvolvimento do seu culto em algumas das cidades acima citadas, como Epidauro, Corinto, Atenas e Pergamo. As informações relacionadas ao santuário de Cós ficaram restritas basicamente a relatórios de escavação, com o qual tivemos contato apenas parcial em função da dificuldade de acesso e conhecimento prévio do conteúdo integral; no caso do *Asklepieia* de Vélia, as informações obtidas foram extraídas em guias arqueológicos da região, e finalmente no caso de Agrigento pudemos contar com o texto da autora Valentina Calì “*Santuari e Culto di Asclepio in Sicilia*”, inserido na publicação “*Il Culto di Asclepio nell’Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005.

Grande parte do material mencionado na bibliografia trouxe, com relação as informações sobre os santuários, no âmbito de suas estruturas arquitetônicas, informações fragmentadas, apenas pequenas menções a este respeito, mas servindo como base de confrontação para suposições levantadas em outras obras sobre o mesmo assunto. Esse foi o caso, por exemplo, da obra de Cerchiai, L. *The Greek Cities of Magna Graecia and Sicily*, onde, o que constava sobre o *Asklepieion* de Vélia não passava de dois parágrafos, confirmando a suposição de guias arqueológicos da região de que, o que se considerava a ágora da cidade antiga era, na verdade o *Asklepieion*.

Acreditamos que esse culto exerce um papel de referência para a compreensão das grandes alterações na sociedade grega que se deram paulatinamente ao longo dos três séculos aqui propostos para estudo. Acreditamos que o estudo das transformações desse culto e a história de sua aceitação nos permitirão uma aproximação às mudanças ocorridas na própria sociedade grega.

As bases do culto a Asclépio no recorte cronológico aqui proposto trazem à tona importantes manifestações de sua forma particular e são indicações de concepções sociais coletivas que se apresentavam de várias maneiras, surgindo como referências importantes

para conhecermos melhor o mundo grego do período em estudo, em sua ampla variação religiosa e cultural.

A importância do período escolhido liga-se à divindade e seu contexto, em termos gerais, pelo processo de transformação que a medicina grega trilhou desde a sabedoria e a “magia” tradicionais das sociedades primitivas no período arcaico até o início da chamada medicina científica, em que os templos de Asclépio apresentam-se como referência e nascedouro de uma medicina disciplinada com conhecimentos e métodos a serem transmitidos.

A popularidade de Asclépio e a difusão de seu culto devem-se principalmente à sua função, já que a cura das doenças é particularmente importante para os homens (BURKERT, 1993: 416).

Ao longo de sua expansão, o culto a Asclépio, em muitos santuários, tomou o lugar do culto de um deus ou de um herói já existente sem, contudo controlar totalmente os locais de peregrinação (SISTEGRAF & VILEDEC, 1984: 128). Em outros santuários, compartilhou espaço com outras divindades como é o caso de Apolo. Em Corinto, por exemplo, uma das cidades aqui propostas para o estudo, o culto a Asclépio foi articulado com um culto de Apolo mais antigo (BURKERT, 1993: 418).

O culto a Asclépio, como citado anteriormente, divergia em muitos aspectos da chamada religião grega tradicional: pois esta não mantinha uma classe de sacerdotes como um grupo fechado, com processos de iniciação e com hierarquia rígidos, ao contrário do que ocorria nos templos dedicados a Asclépio.

O século V a.C. traz consigo um período de certa desorientação devido à Guerra do Peloponeso que mobilizou boa parte dos gregos.

Muitos camponeses abandonaram suas terras para fazer parte do exército; outros se dirigiam aos centros urbanos para fugir do ataque inimigo, como foi o caso de Atenas. Ali amontoados e sem condições mínimas de higiene, a peste pode proliferar. Tradicionalmente se explica a difusão do culto de Asclépio por essas contingências. Por outro lado, este é o contexto geral de início do declínio da pólis grega, modelo organizacional que vinha tendo sucesso já desde o século VIII a.C. Nesse contexto social, a tradicional religião grega com

seus rituais públicos e com sua importância no modo de vida já começava a perder seu vigor. A instabilidade social se mostrava um fator resistente e generalizado. Nesse quadro o recurso ao panteão das tradicionais divindades gregas diminuía constantemente.

O interesse, por outro lado, crescia particularmente pelas filosofias e religiões de retiro que propunham uma espécie de salvação individual e paz de espírito. As cosmogonias órficas em especial que, como outros modelos míticos que se mantiveram fixados na escrita, chegando aos dias de hoje, podem ser citadas como um exemplo que ilustra essa necessidade.

Especula-se que este movimento religioso, florescido por volta do século VI a.C. – sendo, portanto, ulterior aos poemas homéricos e hesiódicos – tenha como seu fundador o poeta mítico Orfeu (BATISTA, 2003:74).

Orfeu era filho de Calíope – a mais importante das nove musas – e do rei Eagro, estando sempre vinculado ao mundo da música e da poesia. Tinha como características a pureza sexual, os dotes musicais e o dom da profecia. As doutrinas órficas influenciaram vários pensadores pré-socráticos como Pitágoras e Empédocles, por exemplo, no que se refere à formação do Cosmos em quatro pontos:

1. No ser humano habita um princípio divino – *daímon*, o qual se encontra caído no corpo por conta de uma “culpa” originária;
2. Esse *daímon* é imortal e, portanto não perece com a morte do corpo, devendo reencarnar, sucessivamente, para que sua “culpa” seja expiada;
3. O modo de vida órfico, *purificador por excelência*, é a única forma de se interromper o ciclo de reencarnações; e
4. Deste modo, os iniciados recebem o merecido prêmio após a morte: a libertação definitiva de ciclo de reencarnações.

Outro exemplo claro desta crescente necessidade mostra-se no destaque dos princípios difundidos por Epicuro, que nasceu em Samos no ano de 341 a.C., e morreu em Atenas, em 270 a.C. Uma forte tendência à austeridade e à necessidade de reflexões mais apuradas pairavam em várias partes do mundo grego neste período. Muitas outras concepções bastante semelhantes à de Epicuro ganhavam vulto paralelamente (SISTEGRAF & VILEDEC, 1984:

128). É neste contexto de desenvolvimento filosófico que podemos inserir a expansão do culto de Asclépio.

A importância do espaço dos santuários de Asclépio não se restringe unicamente à questão religiosa, mas levanta possibilidades de análise em âmbito sócio-cultural relevantes. Através do período proposto para este estudo, e considerando as alterações sofridas no culto em si, percebe-se que este espaço de culto abriu-se para as mais variadas expressões humanas, típicas da sociedade grega na antiguidade.

Vinculadas ao culto de Asclépio, tinham lugar manifestações sócio-culturais que iam dos desportos ao canto, à dança, ao teatro, e assim por diante. Eram grandes festivais que passaram a integrar – nas épocas que propomos estudar – de forma relevante a sociedade grega. Neste sentido, este era um culto que promovia uma grande mobilização populacional.

Cada templo dedicado a Asclépio – os *Asclepieia* – mobilizava nesses festivais um grande número de pessoas que vinham não apenas das proximidades, mas também de locais distantes. Assim, essa divindade promovia uma conexão, um intercâmbio entre cidades. Esse fenômeno se repetia em várias cidades, onde haviam se fixado templos dedicados à divindade que se propunha a curar todas as doenças.

Lembramos também que o papel de cura não se restringia apenas a Asclépio, pois muitos deuses atendiam aos fiéis na cura de determinadas doenças. Seus templos, inclusive, funcionavam em muitos casos nos mesmos moldes que o santuário de Asclépio, como é o caso do herói Anfiarau, tendo se consagrado com notáveis dons proféticos (RIBEIRO Jr., a).

Asclépio está profundamente ligado ao domínio ctônico, apesar de transcendê-lo, sendo considerado como ser duplo ctônico-olímpico (BURKERT, 1993: 405-415). Ele nasceu de uma mortal como filho de Apolo, teve filhos e morreu, ficou assim pertencendo ao domínio dos heróis (BURKERT, 1993: 415-416). Assim na condição de herói deificado, que lhe foi conferida após sua morte, constituiu-se a sua natureza ambivalente que gerou duas manifestações culturais diferentes no espaço do santuário, atendendo a ambas vertentes do deus: no Templo, as oferendas eram trazidas a divindade; no *tholos* tinham lugar os sacrifícios ou “enauguísmata” que eram ofertados a Asclépio como herói através de um culto secreto (BRANDÃO, 1993, II: 91).

No *tholos* (rotunda) havia também um labirinto que provavelmente guardava a serpente, réptil que entre suas principais características, tinha para os antigos o dom da adivinhação ligado a seu aspecto ctônico simbolizando o renascimento ininterrupto da vida (BRANDÃO, 1993, II: 91).

Na entrada do Hiéron (recinto sagrado) em Epidauro estava gravada no alto de um arco com duas fileiras de colunas de mármore a seguinte mensagem: “Puro deve ser aquele que entra no Templo perfumado. E pureza significa ter pensamentos sadios”. Baseavam-se nesse princípio as curas que aconteciam nos templos dedicados a Asclépio: a cura da mente (*nooterapia*); só haveria cura quando houvesse a metánoia (transformação dos sentimentos) (BRANDÃO: 1993, II: 91-2).

As curas não eram efetuadas com medicamentos, mas tão somente com o juízo, a intervenção divina e a transformação dos sentimentos (*metánoia*); essas técnicas eram bem conhecidas dos *asclepiádes*, ou sacerdotes de Asclépio, muito mais pensadores profundos que médicos, haviam feito um grande progresso no que tange à psicossomática e a *nooterapia*.

Os *asclepiádes* partiam do princípio de que a Harmonia e a Ordem divina exercem influência sobre a saúde psíquica e corporal, assim recomendavam sempre aos doentes que “pensassem santamente”, acreditando que, quando nossa consciência se mantém em estado de pureza e harmonia, o físico torna-se, necessariamente, são e equilibrado (BRANDÃO, 1993, II: 92).

Um bom exemplo para a validação desses conceitos é encontrado em Platão em *O Banquete* (186 d) pelas palavras do médico-filosofo Erixímaco. Era, portanto, o equilíbrio psíquico o medicamento de uma cura irreversível (BRANDÃO, 1993, II: 92).

Os sonhos, por sua vez, tinham também sua importância ligada a esse contexto. Esse processo conhecido como *Enkoímesis* (ação prática de deitar e dormir) aconteciam no *ábaton* (santuário) sendo através deles que, muitas vezes acreditava-se acontecer o contato entre a divindade e o enfermo.

Os santuários dedicados a Asclépio como Epidauro, contavam com um *Odéon*, pequeno teatro fechado, onde se ouvia música e se ouviam poetas; um estádio para as

competições esportivas que se realizavam de quatro em quatro anos; um ginásio para exercícios físicos e um teatro (BRANDÃO, 1993, II: 92).

Havia assim uma comunhão entre cerimônias cultuais e culturais; as doxologias (hinos laudatórios) eram entoados pelos sacerdotes que dessa forma reforçavam o sentimento religioso dos peregrinos e, o ritmo da música, da dança e da poesia eram utilizados por seu alto valor tranqüilizante e seu efeito terapêutico imediato sobre a alma e o corpo (BRANDÃO, 1993, II: 93).

O culto dos heróis, tal como o culto dos mortos é classificado como o pólo oposto “ctônico” da veneração dos deuses. Contudo, mesmo que seu túmulo não tivesse qualquer papel como no caso dos túmulos de heróis, Píndaro também o denomina *herós*. O culto aos mortos e o culto de mistério eram parte do componente ctônico de origem Neolítica (anterior a 3000 a.C.), portanto ligado á fertilidade da terra (BURKERT, 1993: 388-400).

A veneração a Asclépio em toda a Grécia esta diretamente ligada a Apolo (BURKERT, 1993: 416). Em Epidauro, é Apolo Maleatas que tem seu santuário ligado à tradição micênica. Portador da saúde e da salvação pessoais nesse mundo (BURKERT, 1993: 418), Asclépio é mencionado na *Ilíada* relacionado a seus filhos médicos, Podalírio e Macaon, como sendo o “médico sem mácula”, sendo da *Ilíada* provenientes as mais antigas informações sobre os chamados heróis-médicos (RIBEIRO Jr., b).

A Asclépio, Homero dedica um hino:

*O médico das doenças, Asclépio, começo a entoar,
filho de Apolo, que diva Corina, filha de Flégias,
o rei, deu à luz, no plano de Dório,
para grande alegria dos homens; alívio das más dores.
Também tu assim te alegra, Senhor, suplico-te como canto.*

(*apud* MASSI, 2006)

Na medida em que nosso objetivo de estudo está situado simultaneamente no âmbito da historiografia e da arqueologia, sob o olhar da cultura material respectiva à estruturação arquitetônica e distribuição no contexto da cidade grega, é de grande valia ter-se como referência o papel dos templos dedicados a Asclépio, inseridos nos domínios da história da cidade grega.

Através desse foco é possível traçar uma trajetória que possibilita a compreensão do período histórico que encerra os séculos V, IV e III a.C., permitindo-nos observar o desenvolvimento do culto, dentro de um quadro histórico entre os acontecimentos que movimentaram a sociedade grega naquela época.

A importância de um contato mais próximo com a maneira como se estruturava a cidade grega, em suas mais diversas nuances apresenta ao estudioso do mundo grego uma possibilidade de compreensão espacial de grande importância para o nível de aprofundamento que atinge o interesse pela sociedade grega e suas repercussões no mundo ocidental de forma geral.

No caso da proposta aqui sugerida é possível ainda contarmos com referências materiais, como sinetes e lacre de ânfora que foram encontrados no santuário de Agrigento, oferecendo também uma generosa possibilidade de aprofundamento no tema graças aos trabalhos de pesquisa nos sítios arqueológicos, o que permitiu uma melhor compreensão do contexto estudado.

Procuramos através desta pesquisa estabelecer a planimetria dos santuários na pólis, e através do material obtido promover a comparação entre os vários vestígios arqueológicos e a definição de um padrão para cada período dentro do espaço de tempo sugerido.

O *corpus* documental a ser estudado consiste basicamente em duas séries: de natureza arqueológica, os relatórios/ plantas de espaços ocupados pelos templos de Asclépio nas correspondentes cidades propostas para o estudo; de natureza bibliográfica, as fontes escritas são de fundamental importância para este trabalho. Pretendemos usar todos os autores que mencionam informações a respeito dos templos e das cidades propostas para estudos dos respectivos templos em cada uma delas, citados posteriormente na bibliografia.

As obras de autores relacionadas a Asclépio como divindade e às variações na trajetória do mito, toda a espécie de referência espacial e arquitetônica a respeito do templo em sua respectiva cidade, estilo da construção, alterações na arquitetura, foram de fundamental importância.

CAPÍTULO II. O CULTO DE ASCLÉPIO

No que se refere a Asclépio, ou a Esculápio dos latinos, existe uma grande disparidade com relação às lendas de seu nascimento. O deus-herói da medicina – na versão mais frequente de Píndaro – era filho do deus Apolo e de Corónis, filha do rei Flégias da Tessália. Grávida de Apolo, Corónis então cedeu ao amor de um mortal, Ísquis, filho de Élato (GRIMAL, 2000: 49-50).

Tendo sido avisado por uma gralha, um corvo (ou ainda por sua intuição), Apolo matou-a e, no momento em que seu corpo seria queimado, arrancou-lhe do ventre a criança ainda viva.

Outra versão do nascimento de Asclépio existia para explicar por que razão Asclépio era o grande deus de Epidauro, no Peloponeso: nela, Flégias é descrito como ladrão que chegara a esta região para se inteirar de suas riquezas e dos meios delas se apoderar. Flégias vinha acompanhado de sua filha que fora, no decurso da viagem, seduzida por Apolo, dando à luz em segredo a um filho, na região de Epidauro, junto a uma montanha chamada Mírtio, onde em seguida o abandonara (GRIMAL, 2000: 49-50). Mas uma cabra veio amamentar a criança e um cão guardá-la. Um pastor de nome Arestanas, a quem pertencia a cabra e o cão, encontrou o menino e espantou-se com o brilho que o envolvia. Compreendeu que estava diante de um mistério, não ousando recolher o bebê, prosseguiu sozinho.

Havia ainda outra versão em que Arsíone, filha de Leucipo, era apresentada como mãe de Asclépio. Esta vinha de tradição micênica que procurava harmonizar-se com as outras, assegurando que a criança era filha de Arsíone, mas tinha sido alimentada por Corónis (GRIMAL, 2000: 49-50).

Conta a tradição que Asclépio foi confiado ao Centauro Quíron, que lhe ensinou a medicina. Asclépio teria adquirido grande destreza nesta arte, descobrindo inclusive como ressuscitar os mortos (GRIMAL, 2000: 49-50).

Na verdade, ele recebera de Atena o sangue que escorrera das veias da Górgona; enquanto as veias do lado esquerdo espalharam um veneno violento, o sangue do lado direito

era benéfico e Asclépio sabia utilizá-lo para dar vida aos mortos. O número de pessoas que ele ressuscitou, deste modo, teria sido considerável.

Zeus, o pai dos deuses temendo que fosse alterada a ordem do mundo com essas ressurreições fulminou Asclépio com um raio. Por vingança, Apolo matou os Ciclopes, os ferreiros que fizeram o relâmpago, e Zeus estava à beira de destruir Apolo quando Leto se interpõe entre eles e conseguiu a reconciliação: Apolo teve de evitar os deuses durante um ano e trabalhar como servo a serviço de Admeto, o mortal marido de Alceste. Assim o mito regressa a Tessália. Existe assim uma correspondência curiosa entre o início e o fim do mito: Apolo salva uma vida da pira de fogo, mas a vida que aspira à imortalidade é interdita pelo fogo celeste que lhe impõe um limite irrevogável (BURKERT, 1993: 417).

Alguns testemunhos tardios mostram Asclépio participando na caçada de Cálidon na expedição dos Argonautas. Mas, de maneira geral Asclépio permanece afastado dos ciclos lendários.

São atribuídos a Asclépio dois filhos, como já dissemos acima, os dois médicos Podalírio e Macaon, já referidos na *Ilíada*. Fases posteriores da lenda atribuem-lhe uma esposa, Épione, e as filhas Aceso, Iaso, Panacéia, Egle e Higiéia (GRIMAL, 2000: 49-50).

Por volta de 500 a.C. foi construído o santuário de Epidauro, pólis que, além de remeter todos os outros santuários a segundo plano – visto ser pan-helênico (HANSEN & NIELSEN, 2004: 607) – e assumir-se como centro e ponto de partida de toda a veneração de Asclépio, também se apoderou do mito de nascimento desta divindade.

O culto de Asclépio, que se verifica na Tessália, em Trica, onde uma das tradições aponta a sua origem, fixou-se a partir daqui principalmente em Epidauro, no Peloponeso, onde se desenvolveu uma verdadeira escola de medicina, cujas práticas eram, sobretudo, mágicas, mas que preparou o advento de uma medicina mais científica. Esta era praticada pelos *Asclepiádes*, ou descendentes de Asclépio (GRIMAL, 2000: 49-50).

Assim, no século IV a.C., Epidauro construiu, através da propaganda e confirmação dirigidas aos visitantes e dos registros dos feitos do deus, um dos santuários mais suntuosos da Grécia, com o mais belo dos teatros gregos. O culto de Asclépio, no século IV a.C., já

havia chegado a Atenas vindo de Epidauro, tendo sido nesse período que ocorreu a grande peste.

As insígnias usuais de Asclépio eram a serpente ao redor de um bastão, as pinhas, a coroa de loureiro, uma cabra, um cão e um galo.

Ao contrário de outros deuses com suas personalidades complexas, Asclépio deve seu estatuto e sua popularidade a uma única função particularmente importante para os homens, a cura de doenças (BURKERT, 1993: 417).

A par da tradição da Tessália, existiam pretensões especiais da Messênia em relação a Asclépio. No século V a.C., os médicos de Cós alcançaram grande fama, entre os quais se destacou o nome de Hipócrates. Esses médicos denominavam-se “Asclepiades”, sucessores de Asclépio. Nessa localidade, organizavam-se em tribos, onde cada novo discípulo que ingressava na tribo era adotado (BURKERT, 1993: 417).

Após a construção da capital de Cós, em 366/5 a.C., foi fundado também um novo santuário em honra a Asclépio, o qual gradualmente tornou-se cada vez mais suntuoso. Por volta de 500 a.C., foi construído o Santuário de Epidauro, pólis que, além de remeter todos os outros santuários a segundo plano, tornou-se o centro e o ponto de partida de toda a veneração a Asclépio, apoderando-se, também, do mito de nascimento da divindade.

Mais tarde foi fundado um *Asclepieion* em Pérgamo que, no período Imperial Romano, superou todos em importância (BURKERT, 1993: 417). Os templos dedicados a Asclépio se multiplicaram muito na Grécia e Pausânias menciona sessenta e três em sua obra (SAGLIO, 1892: 470-472).

No princípio os *Asclepiades* ou sacerdotes médicos do santuário de Asclépio ensinavam apenas a seus filhos os conhecimentos medicinais que haviam recebido de seus pais, de modo que a arte da medicina passava de pai para filho e se conservava nas famílias sacerdotais. Era uma educação doméstica e de iniciação que não saía dos templos dos quais os sacerdotes tinham o monopólio (SAGLIO, 1892: 470-472). Os testemunhos de Hipócrates e de Galieno não deixam ponto de dúvida sobre este fato. Mas é igualmente certo que muito tempo antes do tempo de Hipócrates, os profanos conheciam a arte de curar como é o caso do

herói Anfiarau. Já Licurgo queria que os médicos fossem ligados às armadas da Lacedemônia; diversos autores acreditam que estes médicos seriam os *Asclepiades*.

Acreditamos que estes sacerdotes exerciam a medicina fora dos templos como prova o exemplo de Hipócrates (SAGLIO, 1892: 470-472). Com efeito, Hipócrates pertencia ao sacerdócio medical e viajava pela Grécia praticando a medicina como ele próprio nos informa em seus textos.

Os *Asclepiades* saíam dos templos para ver os doentes e também para ensinar alunos estranhos à casta sacerdotal, como mostrou Platão com relação a Protágoras (SAGLIO, 1892: 470-472).

Os *Asclepieia* em geral se estabeleciam em lugares salubres e agradavelmente situados. Em frente ao templo estavam as dependências onde ficavam os doentes suplicantes do deus; mais adiante poderia ser construída uma edificação circular em mármore branco, chamada *tholos*, dentro da qual se achava um grande número de colunas sobre as quais se inscrevia os nomes dos doentes curados pelo deus, as doenças pelas quais eles haviam vindo ao templo e a maneira como eles haviam sido tratados (SAGLIO, 1892: 470-472). Assim é a descrição do *Asclepieion* em Epidauro dada por Pausânias.

Antes de serem aprovados no templo ou nas consultas, os doentes que procuravam o Santuário eram submetidos às práticas higiênicas revestidas de um ritual religioso. Durante o processo de preparação, passavam por jejuns mais ou menos rigorosos e prolongados que chegavam a durar vários dias, pela lavagem do corpo com finalidade de purificação religiosa, além de banhos, unções e purificações variadas após os sacrifícios (SAGLIO, 1892: 470-472).

Essa preparação já consistia no início do tratamento, devendo ser pontualmente executada pelos doentes. Uma vez completados estes atos preliminares permitiam ao doente ou suplicante ser admitido no templo para pernoitar que era chamado “a incubação”. Frequentemente seu local de descanso no templo era a pele do animal levado pelo próprio doente para o sacrifício. Havia casos em que existiam leitos no espaço ao lado da estátua de Asclépio.

Durante a noite, o deus aparecia-lhes prescrevendo os remédios necessários. No dia seguinte os doentes contavam aos sacerdotes a visão que haviam tido e o tratamento ordenado

pelo deus. Os sacerdotes faziam a interpretação e submetiam os pacientes a prescrições determinadas. Os tratamentos prescritos por Asclépio eram frequentemente inofensivos certas circunstâncias eram prescritas fortes sangrias, cicuta, vomitórios e purgativos.

Os doentes curados faziam quase sempre oferendas e deixavam os *ex-votos* ou ainda jogavam peças de ouro ou prata na fonte.

Para compreendermos como se davam estes acontecimentos, no capítulo seguinte detalharemos através dos dados levantados as informações relativas ao desenvolvimento dos dez templos aqui estudados, analisando-as através da documentação coletada em sua relação com o espaço da cidade em que está localizado.

CAPÍTULO III.

A DOCUMENTAÇÃO: APRESENTAÇÃO DE DEZ SANTUÁRIOS DE ASCLÉPIO NO MUNDO GREGO

Neste capítulo pretendemos analisar a documentação que reunimos em nosso levantamento. Com base nessa análise e nas questões propostas, procuramos entender o processo de surgimento e desenvolvimento dos dez santuários de Asclépio aqui propostos para estudo dentro do período escolhido para análise.

Para tanto, baseamo-nos no material encontrado que estruturamos, de acordo com os dados cronológicos, as conclusões descritas em relatórios de escavação por estudiosos que foram a campo, além das fontes literárias. Procuramos estabelecer conexões que possam nos levar a compreender o processo de criação, desenvolvimento e abandono dos santuários em questão.

Os santuários propostos para esse estudo são os das cidades de Epidauro, Atenas, Corinto, Messene, Pérgamo, Cós, Agrigento, Paros, Delos e Vélia. Apresentaremos um quadro comparativo inicial desses dez santuários (Tabela 3.1) para, a seguir, descrevermos cada um deles individualmente.

Tabela 3.1. Quadro Comparativo dos Asklepieia

Santuários	Localização		Cronologia	Estruturas	Templos de Divindades Componentes	Fontes (autores)	Vestígios que apontam para períodos anteriores
	na cidade	no relevo					
Epidauro	Fora da cidade	Planície	IV a.C. a IV d.C.	Katagoeo, banheiros, ginásio, templos de Ártemis, de Têmis, de Apolo, de Asclépio, <i>epitodeo</i> , <i>tholos</i> , <i>encoimeterion</i> , estádio, BAnhos, biblioteca, templo de Afrodite, cisterna, poço e propileu	Ártemis, Têmis, Apolo, Afrodite e deuses desconhecidos; Musas	Plutarco : <i>Quaest. Conv.</i> IX 14, 3-4; <i>Sylla</i> 12; <i>Pomp.</i> 24; Diod. 38,7; Liv. XLV, 28; Pausânias II 27,1-7; II 27, 25; II 26,4; II 10,2; II 30,4; II 30, 7 e 32,10; III 17,9; IX 7,5; VIII 37,1; X 24,4	Vestígios culturais do período micênico e geométrico
Atenas	Dentro da cidade	Planície, ao lado da acrópole	V a.C. a 267 d.C.	Templo de Asclépio e Higieia	Asclépio-Higieia, Têmis	Xenof. <i>Mem.</i> III, 13,3; Pausânias I 21; I 22,1; Dio Cass. XLII 14, 1	Inexistente/não encontrados
Corinto	Dentro da muralha da cidade	Planalto	V a.C. a III d.C.	Templo de Asclépio, altar, <i>thesauros</i> , fonte, <i>ábaton</i> ou <i>encoimeterion</i> , sala lustral, Lerna e <i>hestiatoria</i>	Asclépio e Apolo (depósito votivo)	Pausânias II 4,5	Inexistente/não encontrados
Pérgamo	Fora da cidade Cercado por uma barreira rochosa (período helenístico)	Planície	IV a.C. a II d.C.	Templo, fonte, uma barreira rochosa e os cômodos ou câmaras de incubação	Asclépio Soter, Apolo Kallitekno, Corônios, Panacéia, Eurostia (saúde forte), Telesforo, Ártemis, Leto, Hécate, entre outros	Inexistente	Vestígios de assentamento da Idade do Bronze
Messene	Inserido na malha urbana da cidade	Planície	III a II a.C.	Templo de Asclépio, altar (<i>bomos</i>), <i>stoá</i> , <i>oikoi</i> , propileu, eclesiastério	Asclépio e estátuas de Apolo, Hércules, Ártemis e Epaminondas (?)	Pausânias II 11,8; IV 31,6-7; IV 31,10; IV 31, 11	Vestígios de período arcaico (século VII a.C.)
Cós	Fora da cidade	Planície	IV a II a.C.	Varanda menor (terraço II) e os edifícios E, C e D	Asclépio	Inexistente	Inexistente/não encontrados
Agrigento	Fora dos muros da cidade	Planície	V a.C.	Templo, altar, <i>thesauros</i> , cisternas, poços, pórtico com <i>oikoi</i> , <i>katagogeos</i> e <i>ábaton</i> com dois <i>hestiatoria</i> , propileu e fonte	Asclépio, Juno da Concórdia e Hércules	Inexistente	Vestígios encontrados na área nordeste do complexo que apontam para a presença de uma camada de material do período arcaico
Paros	Fora da cidade	Colina a 100 metros do mar	IV (terraço inferior) e III a.C. (terraço superior)	Edifício, pátio, altar, 2 reservatórios d'água e 2 êxedras	Asclépio e Apolo Pítio	Inexistente	Vestígios de texto em escrita local, esculpidos em base de pedra redonda, datados do período arcaico
Delos	Fora da cidade	Costa ocidental da ilha	IV a II a.C.	Templo, propileu, <i>hestiatorion</i> , <i>oikos</i> , <i>oikema</i> , peristilos norte e sul	Asclépio, também cultuado em santuários de divindades estrangeiras	Inexistente	Inexistente/não encontrados
Vélia	Dentro da cidade	Área central da antiga cidade	III a.C.	<i>Asklepieion</i> , fonte helenística	Asclépio	Inexistente	Inexistente/não encontrados

DESCRIÇÃO DOS *ASKLEPIEIA*

Os *Asklepieia* – aqui estudados em suas particularidades cronológicas e arquitetônicas – se apresentam entrelaçados através de conexões nestes dois aspectos. A análise que se segue é baseada em relatórios de escavação, estudos aprofundados sobre cada um deles, fontes epigráficas e referências encontradas em outros *Asklepieia*.

ASKLEPIEION DE ÉPIDAURO

O santuário de Asclépio foi construído na planície abaixo do topo do monte Kynortion (Planta 1; sem informação sobre a relação com o assentamento urbano, mas apenas da relação do *Asklepieion* com o Santuário de Apolo Maleatas). Vestígios encontrados nas escavações apontam para conexões culturais com o santuário de Apolo Maleatas, onde foram encontradas estruturas que apontam para o período Micênico; este santuário estava localizado no topo do monte Kynortion. A Planta 2 indica os principais edifícios do Santuário, porém no período romano. Do período estudado, são as plantas 3 a 5. Pausânias menciona que o *Asklepieion* ficava fora da cidade (PAUS. II 26,10), mas contava com uma via de acesso a ela que partia do propileu. Por volta do século V a.C., o santuário já contava com os principais edifícios para que as atividades culturais funcionassem plenamente.

Planta 1. Epidauro: Asklepieion e Santuário de Apolo Maleata (MELFI, 2007: 18)

Planta 2. Santuário no período romano, com indicação dos principais edifícios.

(Banco de imagens do Labeca)

Planta 3. *Asklepieion* de Epidauro no final do séc. V a.C. (MELFI, 2007: 26)

Planta 4. Asklepieion de Epidauro no final do séc. IV a.C. (MELFI, 2007: 32)

Planta 5. Asklepieion de Epidauro no séc. III a.C. (MELFI, 2007: 46)

No *Asklepieion* de Epidauro, os restos arqueológicos encontrados estão conservados, em grande parte, no nível da fundação, tendo sido submetidos a um grande número de transformações e reutilizações. Os mais antigos vestígios relativos a práticas semelhantes às desenvolvidas no *Asklepieion* de Epidauro foram encontrados no topo do Monte Kynortion, por volta da metade do século VIII a.C. Segundo as referências (LAMBRINOUDAKIS, 1974; PAPADIMITRIOU, 1948; *apud* MELFI 2007: 29), as características do culto vieram se mantendo as mesmas desde o período micênico pela prática de sacrifícios e banquetes; também foram encontrados instrumentos médicos, e os mais antigos dados epigráficos são datados entorno de 460 a.C. Da segunda metade do século VI a.C. são datadas as primeiras atestações epigráficas de um culto na base do Monte Kynortion, onde foram encontrados um pequeno altar de cinzas em frente a uma pequena capela, um poço e vestígios de uma pequena *stoá* feita com material perecível.

O santuário localizado no topo do Monte Kynortion, no século V a.C., apresenta registros de culto a Apolo definido como “Pítio” e as primeiras comprovações de culto às musas (*Mnemosina*). Além da conexão de Apolo com as musas, já conhecida desde o século V a.C., existem confirmações da ligação com um culto delfico por excelência: a presença de Dioniso, que está intimamente ligado a Apolo no mito delfico em uma das dedicatórias atribuídas a Zeus nas inscrições do Monte Kynortion. Assim, ao contrário do que foi afirmado na literatura arqueológica, existem dados epigráficos que nos permitem acreditar numa prioridade cronológica de Apolo Kynortion a Asclépio na região em que se localizam os dois santuários. O surgimento do culto de Asclépio em Epidauro é, de fato, quase contemporâneo ao de Apolo Pítio que, por sua vez, não parece ter uma ligação contínua desde os tempos pré-históricos para o topo do Kynortion (MELFI, 2007: 30).

Na segunda metade do século IV a.C., foram encontradas quatro estelas contendo descrições de curas miraculosas que teriam acontecido no *Asklepieion* de Epidauro, coincidindo com o período de sua monumentalização. Em Epidauro, nota-se, através das datações, que a maior parte das estruturas do santuário foi construída a partir do século IV a.C.: os banheiros, o Templo de Ártemis, o Templo de Têmis, o Templo de Apolo Pítio, o Templo de Asclépio, o altar de Asclépio, o Epitodeo, o *tholos*, a Biblioteca, o Templo de Afrodite e a Cisterna, momento em que se deu um grande

processo de ampliação do santuário, constituindo-se no auge de sua monumentalização (Tabela 3.2).

Tabela 3.2. Asklepieion de Epidauro

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
<i>Katagoeo</i>			X
Banheiros		X	
Ginásio			X
Templo de Ártemis		X	
Templo de Têmis		X	
Templo de Apolo (Pítio)		X	
Templo de Asclépio		X	
Altar de Asclépio		X	
<i>Epitodeo</i>		X	
<i>Tholos</i>		X	
<i>Encoimeterion</i> (stoá de incubação)	X		
Estádio			X
Banhos	X		
Biblioteca		X	
Templo de Afrodite		X	
Cisterna		X	
Poço	X		
Propileu			X
Muros	não há	não há	não há

Do século V a.C. constam apenas o *encoimeterion* (ou *stoá* de incubação), os banhos e o poço; estas estruturas, que se mantiveram em uso para além do século III a.C., já eram suficientes para a execução do trabalho de cura no santuário.

Houve, em Epidauro, no século IV a.C., a ampliação do santuário, com a renovação e reforma dos edifícios e a construção de edifícios novos. Infelizmente não foram encontradas descrições detalhadas sobre quais construções sofreram que tipo de modificações. É possível inferir, nesse caso, tendo em vista a reforma monumental que aconteceu nesse período, que houve o aumento de popularidade do culto. Em meados do século III a.C. foram construídos o *katagoeo* (estrutura de acolhimento dos fiéis) e o ginásio. A construção do ginásio e do *katagoeo* sugere uma sofisticação do ritual

seguido no santuário, com pousada estruturada para a recepção de peregrinos, *hestiátorion* para banquetes sacrificiais, poços, fontes e banheiros construídos perto do edifício de recepção ao santuário. Estas estruturas, entretanto, bem como o sistema de abastecimento de água foram destruídas no século I a.C. quando houve uma destruição quase completa do *Asklepieion*, o que sugere que uma verdadeira ruptura ocorreu nas atividades tradicionais de culto. Essas mudanças profundas provavelmente pavimentaram o caminho para as formas não tradicionais de culto certificadas em períodos sucessivos (MELFI, 2007: 82).

O *katagogeo* e o ginásio caíram no abandono e sofreram renovações e alterações no período imperial como parte do programa de reconstrução iniciado pelo imperador Antonino.

O século I a.C. foi um período em que a popularidade do culto e do Santuário de Asclépio parece ter chegado ao seu nível mais baixo. Há referências epigráficas de apenas sete dedicatórias, sendo duas do mesmo funcionário do santuário, duas outras de celebração a um sócio honorário e as demais de homenageados entre as famílias mais proeminentes de Epidauro. Nesse importante período, é perceptível a transição da iniciativa pública para a liberalidade privada, sendo características deste movimento o aumento das inscrições relativas aos trabalhos de alguns personagens e a prática de reutilização de antigos monumentos. Estes fenômenos são confirmados pelas fontes literárias relativas ao *Asklepieion* (Diodoro, Plutarco e Pausânias), fontes estas que também descrevem um quadro de saques e destruições, confirmado arqueologicamente.

No início do século I d.C., os monumentos e as oferendas votivas foram saqueados pois estavam em completo abandono. A causa de tal destruição tem sido atribuída, com base em fontes literárias, tanto ao saque de Silas como às incursões piratas na região. No ano 74 d.C., M. Antonio Creticus instalou um presídio militar romano na cidade de Epidauro.

ASKLEPIEION DE ATENAS

O *Asklepieion* está localizado na encosta sul da acrópole de Atenas, portanto dentro da *ásty*, entre o teatro de Dioniso e o Odeon de Herodes Ático (Planta 6, destacado).

Planta 6. Cidade de Atenas (Banco de imagens Labeca)

As estruturas que compõem o santuário ficavam cercadas por um muro de *períbolo* e as paredes da *stoá* augusta, tendo como único acesso o propileu (Planta 7). A primeira entrada à direita do propileu dá acesso ao interior da *stoá* augusta, o templo

dedicado a Asclépio e Hygieia, o altar, a *stoá* dórica e o *bothros* (fosso para libações e sacrifícios). A esquerda do *propileu*, a entrada pela *stoá* jônica dá acesso à área cercada pelo muro de *períbolo* e à fonte. O acesso ao propileu se dava através do *peripatos* ou entrada principal (TRAVLOS, 1971). Pausânias menciona que o santuário era digno de ser visto por todas as estátuas do deus e de suas filhas e pelas pinturas, fala também de uma fonte e da existência entre o santuário e a acrópole de um templo dedicado a Têmis (PAUS. I, 21.; I, 22,1).

Planta 7. Asklepieion de Atenas (MELFI, 2007: 317)

Com relação ao Asklepieion de Atenas, existe uma vasta literatura científica com numerosos estudos sobre questões arquitetônicas, epigráficas e histórico-religiosas (MELFI, 2007: 313-314).

Durante a grande peste de 429 a.C., a Paz de Nícias restaurou o relacionamento amigável entre as cidades de Atenas e Epidauro, possibilitando que, no ano 420 a.C., o culto de Asclépio fosse trazido para Atenas, pelo porto de Zea, no Pireu, onde o primeiro Asklepieion da Ática foi fundado.

A cidade de Atenas recebe Asclépio – e sua plêiade de divindades salutare vindas de Epidauro – em um momento de emergência sanitária e desilusões profundas pelo curso dos eventos. Com base na documentação epigráfica, o surgimento da prática do culto a Asclépio no sopé da Acrópole pode ser colocado entre o século IV a.C. e meados do século III d.C. (Melfi 2007: 408). Dentro desse período, o momento de maior sucesso do culto se deu entre a metade do século IV a.C. e o século I-II d.C. (Tabela 3.3).

Tabela 3.3. Asklepieion de Atenas

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc.III a.C.
Templo de Asclépio e Hígieia	X		
Altar	X		
Muro de períbolo	X		
Fonte	X		
<i>Bothros</i> (fosso para libações e sacrifícios)	X		
<i>Stoa</i> dórica (<i>ábaton</i>)		X	
<i>Pelargikon</i>	X		
Peripatos (entrada principal)	X		
<i>Katagogeio</i>		X	
Propileu		X	
<i>Stoa</i> Jônica	X	X	
Muro de períbolo	X		

Em 300 a.C. e na primeira metade do século I d.C., em função da necessidade de expansão, reestruturação e recepção de visitantes, foram realizadas intervenções arquitetônicas importantes no santuário. Essas reformas foram feitas por funcionários e cidadãos atenienses, ao contrário do que ocorria no *Asklepieion* de Epidauro, onde as reformas foram resultado de intervenções programáticas externas.

O culto ateniense a Asclépio, ao longo de toda a sua história, foi um fenômeno local, ligado ao desenvolvimento da história e da topografia da cidade, bem longe da dimensão pan-helênica de um santuário como o de Epidauro.

O santuário fica a lesta do antigo períbolo do *Pelargikon*, ocupando o espaço livre frontal pertencente ao *Eleusínion* ateniense. Foi ofertado ao novo deus pela família sacerdotal dos Kerykes, que estava à frente do *Eleusínion*. Como indica a inscrição existente no Monumento a Telêmaco, o Santuário possuía um propileu de madeira. Assim, parece provável que o Santuário funcionasse inicialmente com construções provisória de madeira, que foram substituídas por edifícios de mármore no curso do século IV a.C. Contudo, o aspecto do *Asklepieion* ateniense, delineado em fins do século V a.C., deve ter se mantido inalterado durante o século seguinte, até a construção da *stoá* dórica, por volta de 300 a.C., que alterou profundamente a topografia geral do sítio (MELFI, 2007: 332).

O *Asklepieion* de Atenas era cercado por um muro de períbolo do qual curtos trechos de sua estrutura conservam-se próximos ao *analemma* do Teatro de Dioniso e ao longo da margem sul da região ocidental da área sagrada. A técnica de construção parece ser de fins do século V a.C.

Enfim, analisando a relação Epidauro-Atenas, a construção da *stoá* dórica sugere um alinhamento ao modelo de Epidauro do século IV a.C., através da assimilação, pelo *Asklepieion* ateniense, desta estrutura – assim como fizeram uma série de outros santuários que, no mesmo período, adotaram o mesmo estilo construtivo de *stoá* com fonte interna e estrados para o desenvolvimento da incubação. No caso de Atenas, o santuário adquiriu, daí por diante, todas as prerrogativas que o caracterizariam, nos próximos séculos, como um verdadeiro *Asklepieion*: espaços bem definidos para incubação, banquete, sacrifício e oferendas.

Nos anos finais do século IV a.C., em suma, há uma “expansão” geral de *Asklepieia* conhecidos, onde os núcleos básicos consistem no templo, altar, *trapezai* e pelo menos um edifício multifuncional. Além disto, surgem estruturas mais complexas, principalmente para a recepção de visitantes e o tratamento dos recursos hídricos. Isso se aplica ao *Asklepieion* de Atenas e sua *stoá* dórica, equipada com calçadas e ligada diretamente à fonte.

Assim, o quadro geral do culto no século III a.C., obtido com base na documentação epigráfica, faz crer em uma regulamentação das manifestações devocionais, depois do grande sucesso do século IV a.C.

Para o século II a.C., a documentação é muito mais escassa do que para os séculos anteriores. A aparente ausência de informação sobre construções feitas no santuário juntamente com o pequeno número de inscrições encontradas levam a crer na redução da popularidade do culto.

O século I a.C., para o *Asklepieion* de Atenas, caracteriza-se por uma série de projetos de construção seguidos pela destruição causada pelo saque de Silas, em 86 a.C. Muitos monumentos do santuário sofreram restauro, testemunhado pela documentação epigráfica e arqueológica, mesmo que o culto tenha perdido seu vigor ao longo do século II a.C. Esta renovação parece ter sido conduzida através do custeio de poucos indivíduos, aparentemente das famílias mais importantes de Atenas (MELFI, 2007: 358).

O desenvolvimento monumental do santuário parece terminar com as realizações do período de Augusto e Tibério; apesar de poucas obras de manutenção, a documentação epigráfica não conserva traços de posteriores intervenções construtivas nos edifícios sacros.

A *stoá* dórica – que foi construída por volta de 300 a.C. e tem um papel importante para a identificação dos anos finais do santuário – passou por uma restauração, respeitando suas estruturas originais, no período seguinte ao saque de Silas.

Na região que inclui a cidade de Atenas é, de fato, comprovado o impacto violento causado pelas diferenças da religião cristã. A apropriação do lugar de culto pagão por parte dos cristãos foi seguida por ações violentas, como a raspagem da superfície das estruturas preexistentes, para transformá-las em edifícios cristãos, e o corte dos relevos e das estátuas votivas.

Através das fontes neoplatônicas do século V d.C., é possível notar a difícil passagem do paganismo para a religião cristã. Proclo, por exemplo, era um filósofo que

pregava no antigo *Asklepieion*, em função da importância desse espaço como referência para a vizinha escola neoplatônica (GREGORY, 1986: 237-238).

O culto de Asclépio tal como era realizado na antiguidade terminou com a invasão de Atenas pelos Erulis. O lugar de culto deve ter sido deixado num estado de abandono ou semi-abandono, a ponto de ser usado como uma pedreira para coleta de material de construção (MELFI, 2007: 407).

ASKLEPIEION DE CORINTO

Desde os últimos anos do século IV a.C., o *Asklepieion* surge como um local de culto de pequenas dimensões construído no limite da área urbana (Planta 8), provavelmente para manter a fonte do lado interno dos muros da cidade (MELFI, 2007: 292). A fonte, por sua vez, faz parte do lado norte da antiga Corinto e engloba o Ginásio, a Lerna e todos os edifícios do complexo que usam a mesma fonte de abastecimento de águas, ligada ao recolhimento de águas de fontes subterrâneas como águas recolhidas da superfície (MELFI, 2007: 292). É provável que o *Asklepieion* tenha sido destruído por um terremoto em fins do século IV a.C., assim como muitos outros edifícios da cidade. Neste contexto, o *Asklepieion* foi reconstruído de acordo com o cânone dos *Asklepieion* mais freqüentados do mundo grego, assim se torna possível delinear superficialmente a reconstituição, mesmo na ausência de vestígios arqueológicos e epigráficos (MELFI, 2007: 292) (Planta 9 a 11).

Planta 8. Localização do *Asklepieion* em relação à cidade (ROBINSON, 1965: 10)

Planta 9. Asklepion de Corinto na primeira fase de construção (MELFI, 2007: 291)

Planta 10. Asklepion de Corinto no período helenístico (MELFI, 2007: 294)

Planta 11. Edifícios helenísticos no nível do pátio Lerna (MELFI, 2007: 295)

No caso de Corinto, apesar da falta de dados epigráficos e arqueológicos, há segurança suficiente para datar os monumentos permanentes do complexo em c. 300 a.C., não só devido a sua coincidência com a ocultação dos depósitos votivos, datados

entre o final do século IV e início do V a.C., mas também pela comparação com a destruição e reconstrução simultânea de uma série de outros monumentos de Corinto. Assim, a partir de 300 a.C. podemos dizer que o *Asklepieion* de Corinto entrou em uma segunda fase da existência.

A área sagrada é delimitada de forma precisa pelo nivelamento da colina, tradicionalmente ocupada pelos edifícios de culto, e foi entendida até uma depressão no terreno adjacente a ela, em direção oeste, caracterizada pela presença da fonte. O *Asklepieion* de Corinto, que fica bem próximo ao muro, teve sua localização escolhida provavelmente em função de uma nascente de água, necessária para os trabalhos no santuário.

Ao norte, a poucos metros de distância de uma fonte, estão as muralhas da cidade, reconstruída em função da reestruturação do complexo sacro. A zona oriental do complexo, a qual se chega pelo leste, foi delimitada, a sul e a leste, por paredes e, a norte e oeste, por uma colunata e uma série de ambientes distribuídos em dois andares.

O templo, próstilo tetrastilo dórico, localizado em posição central, constituía-se numa ampliação da capela original que obstruiu o *oikos* anterior.

A falta de dados epigráficos relativos à segunda fase de construção do *Asklepieion* é atribuída à escassez geral de tais referências a Corinto. De fato, a impressão geral é que, quando a cidade foi destruída pelos romanos, em 146 a.C., a maior parte da documentação epigráfica também o foi.

Apesar da falta de dados arqueológicos precisos, a estruturação definitiva da cronologia se dá entorno de 300 a.C., parecendo segura não só devido à ocultação de depósitos votivos no final do V e no IV século a.C., mas também sobre a base de comparação com a destruição e reconstrução simultânea de uma série de outros monumentos na mesma Corinto.

Por outro lado, a datação do complexo em torno do ano 300 a.C., além de atender às exigências da história local, reforça o desenvolvimento geral dos santuários na Grécia se for levado em conta que, no mesmo período, foi construída a *stoá* dórica do

Asklepieion ateniense e se deu a conclusão do programa construtivo de Epidauro, através da realização de uma série de edifícios como o Ginásio, o *katagogeio* e a *stoá* de Cotis, além do Propileu e a fonte (Tabela 3.4).

Tabela 3.4. *Asklepieion* de Corinto

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Templo de Asclépio		X	
Altar		X	
<i>Thesauros</i>		X	
Fonte		X	
<i>Abaton</i>		X	
Sala Lustral		X	
Lerna		X	
<i>Hestiatória</i>		X	
Muro		X	

Entre as construções pertencentes ao século IV a.C. está a Lerna, um complexo multifuncional usado pelos doentes no qual poderiam tomar banho, passear ao longo dos pórticos e usar os *hestiatória*.

Em período romano, a Lerna veio a fazer parte do complexo do Ginásio. O pórtico norte do Ginásio foi instalado em uma rampa, bloqueando definitivamente a passagem externa; foi necessário construir um acesso entre o pórtico norte e a fonte subjacente ao pátio. Essa ligação foi mencionada por Pausânias (II 4,5): “(...) próximo ao teatro está o antigo Ginásio e uma fonte chamada Lerna; ao redor dela estão colunas onde os visitantes podem se refrescar no verão”.

Em 146 a.C. se dá a destruição definitiva de Corinto pelas tropas de Múmio. De forma geral, acredita-se que a cidade tenha sido atingida de tal forma que se manteve desabitada por mais de um século (WALBANK, 1997: 95-97).

Assim, no contexto dos acontecimentos de 146 a.C. está a destruição do santuário coríntio, atestada pela acumulação e planificação de vestígios sobre a rampa

do recinto sagrado, antes da construção de muros e câmaras que serviram de apoio ao pórtico norte do Ginásio.

Poucos anos depois da nova fundação da cidade, em 44 a.C., os dados arqueológicos e epigráficos parecem documentar as primeiras restaurações no *Asklepieion*. A prova mais evidente é o vestígio de um epistilo dórico pertencente ao templo de Asclépio que estava revestido por uma espessa camada de gesso sobre a qual foi encontrada uma inscrição em Latim. A inscrição demonstra que o santuário de Asclépio foi o primeiro lugar de culto grego na colônia romana de Corinto a ser novamente fundado em nome da divindade original, recebendo as restaurações adequadas.

O *Asklepieion* foi monumentalizado no I século d.C., o que ficou perceptível através do alargamento do Ginásio, que passou a se estender da ala norte até o limite sul do *Asklepieion*. Nesse contexto se completou a separação da Lerna e do santuário. Do ponto de vista do culto, o *Asklepieion* continuou a prosperar mesmo depois do terremoto ocorrido em 77 d.C. e, do ponto de vista da história construtiva, o templo de Asclépio teve seu teto restaurado no século II d.C., dado comprovado a partir de fragmentos de sima e terracota encontrados.

O espaço sacro ficou organizado, então, em duas áreas com níveis diferentes: a área oriental, onde se localizavam os edifícios de culto, e a ocidental, com a fonte monumental.

A última restauração do santuário de Corinto foi no século II d.C., em coincidência com o que acontecia em muitos outros *Asklepieia* na Grécia. Tais circunstâncias podem ser confirmadas com base em documentos monetários. As únicas moedas cunhadas em Corinto que representavam Asclépio e Hygieia são aquelas pertencentes ao período Antonino; em particular, bronzes (ver imagens no Quadro de Moedas dos *Aklepieia*, na PRANCHA que se encontra no final da dissertação, página 107).

ASKLEPIEION DE PÉRGAMO

Um templo dedicado provavelmente a Asclépio (ou a Apolo, cf. páginas 44 e 45) é atestado por meio de uma modesta construção rural que, cerca de vinte anos após a construção do Pártenon em Atenas (i.e., no final do século V a.C.), foi construído como reprodução deste em escala reduzida (Plantas 12 e 13). Sua subestrutura foi cuidadosamente construída com blocos sobrepostos sem argamassa. Ele localizava-se abaixo do recinto de festas. A fonte ou poço helênico localizava-se logo ao lado da saída do criptopórtico, uma passagem subterrânea que se estendia desde a ala de tratamento até a metade do que foi posteriormente o chamado “recinto de festas”; lá, havia uma escada que dava acesso a um poço de núcleo helenístico. A barreira rochosa foi incluída em função da existência do templo em período helenístico. Os cômodos ou câmaras de incubação, por sua vez, em formato de “U” que se localizavam na parte ocidental do recinto de festas, indicam, nas mais profundas camadas, a existência de paredes em diagonais o que acusa o uso de uma técnica de construção do princípio do século IV a.C.

Planta 12. Asklepieion, parte sul do recinto de festas. Vestígios dos séculos V, IV e III a.C.
(BOEHRINGER, 1959: 159)

Planta 13. *Asklepieion*, plano geral; em destaque vestígios do *Asklepieion* mais antigo.
(BOEHRINGER, 1959, planta 5)

LEGENDA			
1. Rua sagrada com portão de entrada	2. Átrio	3. Propileu	4. Recinto de festas
5. Nicho do culto	6. Templo de Asclépio	7. Cisterna	8. Peristilo
9. Ala de tratamento	10. Nicho do culto	11. Salão do imperador	12. <i>Hall</i> norte
13. Teatro	14. <i>Hall</i> ocidental	15. Saída ocidental	16. Cômodo ocidental
17. Salão sudoeste	18. Pequena latrina	19. Grande latrina	20. <i>Hall</i> sul (porão)
21. Passagem subterrânea	22. Poço helênico	23. Fonte romana para banho	24. Barreira rochosa – escada e fenda da barreira
25. Barreira rochosa – templo helênico	26. Barreira rochosa – templo helênico	27. Complexo incubatório – dormitórios helênicos	28. Complexo incubatório – extensão helênica
29. Fonte rochosa	30. <i>Hall</i> sul helenístico	31. <i>Hall</i> leste helenístico	

É importante ressaltar, com relação ao nascimento do *Asklepieion* de Pérgamo, a descrição de Pausânias (PAUS. II, 26, 8-9) que, ao visitar Epidauro, menciona que Árquias, filho de *Aristaichmon*, sendo ferido durante uma caçada em Pindasos, foi curado em Epidauro; daí o culto foi levado por ele a Pérgamo. Este mito de fundação merece atenção porque, através dos séculos, os Asclepiades de Pérgamo recorreram ao nome de Árquias para legitimar seus direitos e privilégios sacerdotais alegando hereditariedade, como atesta uma inscrição de c. 133 a.C. (FRANKEL, 1895: 177-181, n. 25). A esse testemunho conecta-se uma inscrição de Epidauro (IG IV 1: 284, n. 928) que confere ao sacerdote Árquias, chefe de uma embaixada no período de Eumenes II, a *proxenia*, apontando os méritos de seus antepassados, que trouxeram e configuraram o culto em Pérgamo.

Não se tem certeza sobre o período da instituição de um culto mais sistematizado, mas acredita-se que não seja anterior à metade do século IV a.C.

Com relação ao estabelecimento e compreensão da ordem cronológica das construções, segundo De Luca (2009: 98, citando Ziegenaus & De Luca, 1968 e 1975), os estudiosos se guiaram pelos vestígios arquitetônicos que ofereceram uma sucessão e uma possível datação. Foi proposta, então, uma periodização em dezesseis fases arquitetônicas, das quais doze envolvem o período grego; as datas dessas fases têm um valor indicativo e não absoluto. Muito poucos são os remanescentes de estruturas murarias da fase 1, encontradas apenas no chamado Recinto de Festas. Alguns são datados do século IV a.C., da fase 2, encontrados em torno de um baixo relevo de rocha que é o centro visível do edifício de culto.

Na fase 3, correspondente ao início do século III a.C., os restos dos edifícios se expandem para a encosta norte, onde mais tarde será erguido o teatro, e a sul, para a *stoá* de período helenístico. É possível notar que os restos das três primeiras fases estão dispostos em diagonal, acompanhando as curvas naturais do relevo, diferentemente da orientação ortogonal dos edifícios a partir das fases 4 e 5, pertencentes ao período entre os anos 270 e 230 a.C. Essas linhas ortogonais, que estão na base do santuário do segundo século do Império, seguem as diretrizes do templo, dos altares, além da sala de incubação e da fonte sagrada.

Com a construção do chamado edifício norte/leste, de proporções monumentais, mas de finalidade obscura, se inicia uma expansão constante na região oriental da área de festas, com salas e pátios provavelmente usados como abrigos para peregrinos, locais para refeições e lojas. Assim, o espaço se tornou insuficiente e, em meados do terceiro século antes de Cristo, foi feita uma série de preenchimentos e terraços com grande expansão das salas de incubação. Na fase 9, datada do século II a.C., foi realizado um ambicioso projeto com a definição do espaço do temeno que permanecerá assim até o período de Adriano, com a construção do grande muro Sul. Esta fase conecta-se à incursão de Filipe V em Pérgamo, em 201 a.C., quando o santuário sofreu danos. Há detalhes que apontam para a necessidade de proteção contra um perigo iminente, que podem ser vistos, por exemplo, em um tesouro de vinte e duas tetradracmas escondido dentro de uma parede em uma sala da ala leste. As moedas estudadas apontam para o fim do século III a.C.

No conteúdo pertencente à fase 11, foram encontrados fragmentos de estruturas do século III a.C., como a escultura da face de Hygieia e partes de estátuas de centauros, provavelmente vindos do templo, talvez de um monumento de Asclépio com centauros, estabelecendo uma conexão com moedas encontradas do século II d.C. A oeste, foi expandida a longa *stoá* dórica, onde se supõe reconhecer o ginásio. Também foi encontrada uma parede, com traços de cerâmica, a uma profundidade razoável, com vestígios de assentamentos da Idade do Bronze (com cerâmica tipo Tróia II-III, com formas já conhecidas de uma série de vestígios no Vale do Kaikos) (DE LUCA 2009: 99).

A fase estrutural 12, da metade do século II a.C., apresenta-se, do ponto de vista arquitetônico, como uma fase em destaque, levando-se em conta o grande muro sul e os pátios de S/E. Nota-se que, nesta fase, foram feitas restaurações, consequentes dos danos gerados por Prusias II ao *Asklepieion* bem como a outros santuários extra-urbanos em 155 a.C. Foram recuperados em escavações restos arquitetônicos que se referem a três estruturas de templo: duas em estilo jônico e uma em estilo dórico, onde foram reconhecidos traços de lugares de culto. Esses elementos arquitetônicos – entablamento, sima e guirlandas – referem-se provavelmente ao templo jônico 2 ou templo de

Asclépio, prostilo tetrastilo de proporções modestas. Os vestígios de arquitetura dórica são fragmentos de coluna, de frisos, métopas e entablamento (Tabela 3.5).

Tabela 3.5. *Asklepieion* de Pérgamo

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Templo de Asclépio	X	X	
Fonte		X	
Barreira rochosa		X	
Câmaras de incubação		X	
Muros		X	

Com relação ao desenvolvimento dos rituais no santuário e o percurso que os peregrinos deveriam seguir, há uma *Lex Sacra* esculpida em uma laje fragmentada que foi utilizada para cobrir um canal diante do pórtico norte na Via Colunata (DE LUCA, 2009: 102). A *Lex Sacra* estabelece o percurso a ser feito pelos peregrinos que entravam no santuário e a parada diante de uma série de divindades às quais os peregrinos que se dirigiam ao sono sagrado deveriam oferecer sacrifícios, sangrentos e não sangrentos. Os fiéis deveriam entrar no santuário e nos *enkoimeterion* em estado de pureza, depois da assistência e do jejum, devendo colocar no *thesauros* três óbolos. Tal valor corresponderia ao período entre os séculos V e IV a.C. (período anterior ao início do culto no local, iniciado entre o século IV e a metade do século II a.C.), o que levanta a possibilidade de que, no século V ou até em período arcaico, era Apolo a divindade cultuada, dando suas respostas próximo a uma rocha da fonte salutar que mais tarde será a fonte do *Asklepieion*.

Aparentemente não era exigido pagamento imediato pela cura pedida ao deus, mas o visitante deveria apresentar garantias para que a cura se desse no período de um ano. Para o tratamento da incubação deveria ser depositada, no *thesauros* de Asclépio, a oferta de seis focas¹ tanto para Apolo quanto para Asclépio e, eventualmente a quantas

¹ Moedas da cidade de Focea.

outras divindades se tivesse feito pedidos. Coroas de folhas de oliveiras deveriam ser deixadas sobre a cama ou leito de incubação, ou ainda ofertas de mel, incenso ou peças brancas de tecido.

O culto de Apolo se apresenta como um dos mais importantes nos séculos V e IV a.C. na região de Pérgamo, tanto quanto o de Atena na acrópole ática. A presença da efígie de Apolo em uma moeda de prata cunhada na época de Gonghílidi, vassalo do rei da Pérsia, que reinou no Vale do Kaikos no início do século IV a.C., confronta a tese do culto precoce de Apolo (ver o Quadro de Moedas dos *Asklepieia*, página 106, De Luca 2009: 102; fig 22). A moeda tem, em seu anverso, a cabeça do deus em estilo grave, com uma fita, e a palavra (PERG), provavelmente um sinal de que a autoridade de *Kallitekhnos* tenha se mantido até o período do culto de Asclépio e Hígieia. Outra moeda, do século II a.C., tem no seu reverso a inscrição “*Asklepiou kai Ygieias*” ao lado de uma serpente (DE LUCA, 2009: 103).

Tendo atingido o período áureo por volta do século II d.C., com Adriano e Antonino, o *Asklepieion* de Pérgamo, ao que parece, não sofreu transformações substanciais a partir de então, a não ser com a ascensão posterior do Cristianismo.

ASKLEPIEION DE MESSENE

Os vestígios encontrados no complexo arquitetônico ocupam um espaço quadrado (58,50m X 56,50m) definido por um pátio central circundado por um pórtico duplo de colunas escalonadas com capitéis coríntios figurados com crânios de boi e guirlandas acima (Planta 14 e 15).

Planta 14. Átrio do Asklepieion com a primeira fase de construção (THEMELIS, 2004: 59)

Planta 15. Asklepieion de Messene (MELFI, 2007: 248)

O templo, datado de fins do século III e início do século II a.C., é um períptero dórico (6 x 12 colunas), com *pronaos* e *opistódomo*, ambos com duas colunas *in antis*. A medida externa do monumento é de 13,67m X 27,97m e a sua altura total era de cerca de 9 metros. Do lado oriental, onde está a entrada, existe uma rampa. A *cella*, a *pronaos* e o *opistodomo* são feitos em calcário cinza local. Arenito local foi usado também nas partes não visíveis da fundação. Originariamente o templo (cela) estava no mesmo plano da *pronaos*, exceto a sua metade ocidental, onde estava o *adyton*, que se achava num plano um pouco mais alto que um degrau (MELFI, 2007: 263).

O *Asklepieion* de Messene se configura como um santuário salutar de tipo canônico e também de matriz epidaurica. As escavações feitas ao sul do templo dórico revelaram a existência de uma série de estruturas mais antigas, datadas entre o período arcaico e o fim do século III a.C., as quais, baseando-se no material encontrado, ao menos na fase final estão relacionadas ao desenvolvimento de cultos salutareis. Essas estruturas foram associadas a *ex-votos* anatômicos, relevos em terracota e imagens de um herói barbado em atitude de libação, sempre acompanhado de uma serpente. O valor dessas descobertas está na revelação da existência de um culto salutar, testemunhado pela tipologia das dedicatórias votivas exatamente onde mais tarde foi construído o templo dórico. Esses rituais continuaram sendo praticados para além do final do século III a.C., agora em nome de Asclépio e utilizando novos e antigos edifícios em uma área especialmente caracterizada por práticas voltadas para saúde (MELFI, 2007: 262).

Assim, é inegável que o local onde foi construído o santuário mantinha anteriormente um culto salutar praticado desde, pelo menos, o século IV a.C. É típico do culto de Asclépio instalar-se em locais anteriormente dedicados à adoração de outros deuses, especialmente de natureza salutar, como vimos no caso de Pérgamo.

De maneira geral, os dados relativos a inscrições não votivas encontradas no *Asklepieion* de Messene parecem confirmar uma tendência recorrente em muitos *Asklepieia* de período helenístico (a partir do século III a.C.): a de conferir privilégios políticos à divindade, pedindo sua proteção para a cidade (MELFI, 2007: 263).

No extremo leste do peristilo encontra-se o *oikos* H dentro do qual foi encontrada uma bacia alimentada por uma tubulação em terracota escavada no muro norte e atravessando o quadripórtico, alimentando o edifício para banhos. A presença de estátuas neste contexto sugere que a água jorrava a partir delas antes de abastecer o canal de fluxo. Esse sistema é muito similar ao encontrado no *Asklepieion* de Epidauro. Assim, a água vinda do *oikos* H destinava-se à purificação preliminar e, atravessando por dentro do pórtico, ligava todos os rituais que aconteciam dentro do Santuário em uma sequência. A mesma água era então usada para finalidades que iam da higienização básica à limpeza profunda com valor terapêutico, como o processo implementado em casas de banho (Tabela 3.6).

Tabela 3.6. Asklepieion de Messene

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Templo de Asclépio			X
Altar			X
Stoá			X
Oikos			X
Propileu		X	
Eclesiastério		X	
Bouleuterio		X	
Poço		X	
Muro			X

A região norte do santuário é fortemente marcada pelo aspecto sacrificial; desde o altar de Asclépio, grande parte das êxedras está disposta ao longo do lado norte do templo e ao sul do pórtico norte. Considerando a função das êxedras como lugares privilegiados para a visão e celebração dos sacrifícios, isto sugere que o rito sacrificial se desenvolvesse de frente para o grande altar de Asclépio, ao lado da ala norte do pórtico.

O eclesiastério era um edifício de caráter público localizado a norte do pórtico tendo a forma de um pequeno teatro. Sua construção é do período helenístico e sua função tem sido interpretada pelos estudiosos como tendo servido tanto para reuniões políticas quanto para representações teatrais e musicais (MELFI, 2007: 269-272).

Levando-se em conta a descrição de Pausânias (PAUS. II, 11,8), baseada na sua entrada no complexo pelo lado leste do templo, foi possível recuperar a localização de dois outros templos – o central de Asclépio e o chamado templo de Messene, a noroeste –, um grupo de esculturas monumentais representando Asclépio e seus filhos, uma área correspondente ao culto a Apolo na função de divindade titular e um culto voltado a Ártemis Ortía e Fósforos, assim como havia em Epidauro. Enfim, uma organização que preservou cultos tradicionais somados a adoração das musas, também característica de Epidauro, somada à tradição de Messene, baseada na adoração aos filhos de Asclépio, reis e heróis da Guerra de Tróia.

Esse contexto descrito definia uma organização arquitetônica que inspirou sua reprodução em períodos posteriores.

ASKLEPIEION DE CÓS

Este sítio indica que foram feitas construções em diferentes períodos. Embora os únicos vestígios restantes, como o primeiro altar (350-330 a.C.) sejam anteriores ao século III a.C., há ampla evidência de construção durante a primeira época de ouro da ilha de Cós (300-205 a.C.) e nos séculos seguintes (Planta 16). Fazem parte da primeira fase próspera do *Asklepieion*: a construção E, as estruturas antigas da construção D e o templo C, além do pátio e das câmaras do terraço inferior III; as estruturas deste mesmo terraço como o entablamento e algumas partes dos muros são atribuídas à primeira metade do século III, entre 300 e 250 a.C. (SCHAZMANN, 1932: 73).

Planta 16. *Asklepieion* de Cós (SCHAZMANN, 1932)

Os vestígios enquadrados no período proposto para nossa pesquisa resumem-se à denominada “varanda menor”, os edifícios E e D e o templo C, além do altar (Tabela 3.7). Estas estruturas fazem parte da primeira fase próspera do santuário, que se deu entre 300-205 a.C.

Tabela 3.7. Asklepieion de Cós

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
“varanda menor”			X
Edifício E (função presumível <i>enkoimeterion</i>)			X
Edifício C (Templo)			X
Edifício D (função presumível <i>katagogeo</i>)			X
Altar		X	
Muro			X

Para a datação do altar, foram utilizados vestígios epigráficos e arquitetônicos, entre eles um bloco ortostático datado de 350-320 a.C. Um segundo altar foi construído posteriormente e sua datação aponta para o período de Eumenes II, entre 197-159 a.C.

A chamada “varanda menor”, ou terraço inferior III, é de período pré-helenístico e as estruturas contidas nela, como entablamentos e vestígios de reformas nos muros, apontam para a primeira metade do século III a.C.

Abaixo do chamado templo C, foram encontrados antigos vestígios que parecem ter pertencido a dois tipos diferentes de estrutura sem datação definida.

Com relação aos chamados Edifícios E e D, não foi encontrada uma definição precisa de suas funções; contudo, levando-se em conta que o período no qual foram datados foi o de início de monumentalização em muitos santuários helenísticos, é possível supor que tenham sido construções de suporte para as práticas realizadas normalmente realizadas no *enkoimeterion* e no *katagogeo*, que são estruturas para acomodação de fiéis, espaço para refeições e local onde acontece o ritual de incubação,

principalmente levando-se em consideração ser o *Asklepieion* de Cós um santuário extra-urbano.

ASKLEPIEION DE AGRIGENTO

O grande santuário extraurbano de Agrigento está localizado em uma área plana de cerca de 18.000 m² a cerca de 900 m ao sul das muralhas da cidade (Planta 17). A escolha do lugar foi certamente influenciada pela presença dos rios Akragas e Hypsas, a leste e a oeste do planalto, que é protegido ao norte por uma colina e ao sul por uma ligeira elevação (CALÌ, 2009: 163).

Planta 17. Santuário de Asclépio, século III a.C. (Banco de Imagens Labeca)

No caso desse *Asklepieion*, são reconhecidas duas fases de construção correspondentes à segunda metade do século IV e ao século III a.C. A entrada principal do templo dórico distilo *in antis* com *pronaos* ficava no lado norte, através de uma grande rampa, e seu pseudo-opistódomo consistia em uma parede da qual se projetavam duas meias colunas que ficavam entre robustos pilares angulares. Uma pequena rampa dava acesso à entrada sul do templo, secundária. Foi encontrada a vala de fundação do templo com preenchimento original cuja escavação trouxe um fragmento de esquifo envernizado da segunda metade do século IV a.C.

De frente para a grande rampa de acesso do templo há uma cisterna retangular e, a leste dela, os restos do grande altar. Na área próxima, encontram-se os restos do *thesauros*, da *pronaos* e da cela, sendo que esta tinha ao centro um poço em que eram depositados os *ex-votos*.

No lado ocidental do santuário foi encontrado um longo pórtico de 90 metros, conservado apenas no nível da fundação, que continha dezessete salas adjacentes mas de dimensões variadas nas quais foram reconhecidos os *hestiatória* e os *katagogeos* (Tabela 3.8).

Tabela 3.8. Asklepieion de Agrigento

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Templo de Asclépio		X	
<i>Thesauros</i>		X	
Altar		X	
Poços		X	
Cisterna		X	
Fonte		X	
Propileu		X	
Recinto com altar		X	
Pórtico Ocidental			X
<i>Hestiatórion</i>			X
Pórtico Noroeste			X
<i>Ábaton</i>		X	
Muros	Não há	Não há	Não há

Na região nordeste do complexo existia outra estrutura porticada ao longo de 45 metros em que foram percebidas duas fases de construção distintas. Da primeira fase, de fins do século IV e início do século III a.C., fazia parte um pórtico a *paraskenia*, subdividido em cinco ambientes no corpo central e dois em cada lateral; na grande sala central, de 17,20m X 6,50m, o *enkoimeterion* ou *ábaton* onde eram praticados os rituais de incubação. Na segunda fase de construção, no século III a.C., o edifício *paraskenia* foi modificado, com a adesão de um pórtico no lado sul e a repavimentação com barro de todos os ambientes. Esta reforma foi feita em função da exigência de acomodar o número cada vez maior de peregrinos que vinham ao Santuário.

Na área nordeste se encontra uma estrutura semelhante à anteriormente descrita, com 62 m de comprimento entre o ingresso do propileu e o muro de temeno ocidental, hoje desaparecido em função de um deslizamento de terra. Havia, provavelmente, lojas de artesãos que vendiam as oferendas votivas e vinham sistematicamente carros de boi trazendo os peregrinos ao santuário. Neste setor do santuário os vestígios estratigráficos apontaram para a presença de uma camada com material de período arcaico, o que poderia ser a evidência da existência de um local de culto dedicado possivelmente a Apolo.

A maior cisterna do santuário está localizada diante do *ábaton* e tinha capacidade para cerca de 50.000 litros. Era alimentada por uma tubulação em terracota que vinha da fonte monumental no centro da área sacra e ambas recebiam a água através de um cano ligado a uma fonte localizada no lado externo do santuário, a norte. A imersão na fonte e a lavagem com água corrente da área doente, ou mesmo a ingestão de água, eram habituais nos *Asklepieia*. Esta interpretação se deve a um selo de chumbo encontrado próximo aos restos da fonte decorado em relevo em ambos os lados (Figura 1). No anverso do selo, está a figura de um olho com longos cílios em cuja órbita se distinguem duas figuras interpretadas como Asclépio e Hígieia e, no reverso, uma ânfora sobreposta à imagem de um pássaro. Este símbolo da ânfora alada indica que ela continha água salutar da fonte, indicada para a cura dos olhos e “engarrafada” para ser levada com o doente ao voltar para sua casa (CALI, 2009: 164).

Fig. 1. Lacre de ânfora em chumbo do *Asklepieion* de Agrigento (De Miro 2003 *apud* Calì 2009: 159; fig. 8-9)

No espaço livre entre diversos edifícios sagrados, em particular ao redor da fonte próxima ao pórtico noroeste, especula-se sobre a presença de um bosque sagrado, lugar ideal para o encontro entre o ser humano e a divindade, além do teatro para festas, sacrifícios e outras cerimônias. Durante as escavações do pórtico noroeste foi encontrado um sinete que consiste em uma fina lâmina de ouro com diâmetro de 1,15 cm e 0,28 g (Figura 2). A cena representa um ritual realizado próximo a uma árvore sobre a qual paira uma grande águia de asas abertas segurando em suas garras um bastão nodoso; no lado direito, existem duas figuras identificadas com um sacerdote e uma devota. Esta cena foi tirada de uma passagem da Epístola de Hipócrates (*Vitae soph.* IV 86 ss.) onde se descreve a celebração de uma festa anual que acontecia no *Asklepieion* de Cós, próximo ao bosque sagrado de ciprestes onde acontecia o ritual de *Analepsis tou rhadou*, ou a “consagração da vara do santuário do deus” (CALÌ, 2009: 164-5).

Fig. 2. Sinete áureo do *Asklepieion* de Agrigento (De Miro 2003 *apud* Calì 2009: 159; fig. 10-11).

A presença do complexo sagrado é atestada até o século II a.C. e não faltam testemunhos, mesmo que esporádicos, para o período imperial romano e tardo-romano. Um período de declínio ocorreu na época do cerco romano de 262 a.C., quando um dos dois exércitos romanos optou por se instalar próximo ao templo de Asclépio. Na época de Cícero a área deve ter se mantido parcialmente abandonada. É possível que, após a decadência do *Asklepieion* extra-urbano, o culto a Asclépio tenha sido transferido, pelos romanos, para o templo de Héracles, onde foi encontrada uma estátua do deus de período romano (CALÌ, 2009: 165).

O templo em período romano passou por uma reestruturação da cela com subdivisões em três edículas, sendo possível a consagração a uma tríade divina, talvez Asclépio, Apolo e Higiéia, no momento em que o santuário extra-urbano passava por um período de declínio.

ASKLEPIEION DE PAROS

O sítio onde o *Asklepieion* de Paros se localizava encontra-se sobre uma pequena colina a menos de 100 metros de distância do mar, na costa oeste da ilha, a sudeste de Paroikia, sendo conhecido desde o século XV.

O sítio foi investigado pela primeira vez no início do século XX pelo arqueólogo alemão Otto Rubensohn, que acreditava que o *Asklepieion* estivesse no menor dos três terraços. Associado a ele vinha o santuário dedicado a Apolo, identificado com os vestígios encontrados no terraço imediatamente superior. As pesquisas mais recentes, porém, atribuem o terraço mais elevado a um espaço destinado ao culto de Deméter, conhecido a partir de fontes epigráficas e literárias mas sem referências arqueológicas (MELFI, 2007: 434).

Os vestígios arqueológicos trazidos à luz no terraço intermediário eram partes de muro de fundação e apoio. Ao longo da extremidade oeste do terraço havia vestígios de uma subestrutura murária que sustentava uma parede de pedra (criptopórtico) usada para regularizar a superfície do terraço e sustentar as instalações do edifício. A escavação no local revelou a presença de duas paredes de fundação, que se encontravam formando um ângulo reto, provavelmente importantes para a sustentação dos lados sul e oeste de um edifício de planta retangular. Baseado na análise da planta do edifício tratava-se de um períbolo sacro ou de um templo de grandes dimensões. As inscrições encontradas foram as principais referências que levaram à identificação do local como dedicado ao culto de Apolo.

Em uma reentrância de uma parede rochosa, foi encontrado um fragmento de uma base de pedra redonda em cuja superfície estava duas linhas de escrita em alfabeto Páριο, de período arcaico. O fragmento foi interpretado como sendo uma base de coluna ou pilar votivo com uma dedicatória a Apolo onde se lia o epíteto Febo (*Phoibos*) e foi associado a um fragmento de outra inscrição datada do início do século IV a.C., este com a menção de um epíteto de Ártemis e Apolo. Enfim, a descoberta, no terraço inferior, de um *kouros* arcaico em mármore conclui a atribuição do lugar de culto a Apolo (MELFI, 2007: 435).

As escavações realizadas no terraço inferior, onde se supõe existisse um *Asklepieion*, revelaram um grande número de estruturas murárias que ocupavam todo o plano do terraço. Com base nos materiais e nas técnicas construtivas empregadas, foram percebidas duas fases construtivas distintas.

À primeira fase pertencem duas longas paredes paralelas construídas em pedra bruta, de pequeno e médio porte, preservadas no nível de fundação, indo de leste a oeste ao longo dos lados norte e sul do terraço. É provável que se tratasse do perímetro de um grande edifício. Um canal proveniente do leste mostrou que a fonte de água que alimentava o edifício provavelmente tinha origem fora do santuário. Existem dois longos muros a sul e norte do terraço e uma rede de abastecimento de água; o resultado desta disposição eram duas alas de construções que flanqueavam um pátio central medindo 23,5 X 17,5 m. No centro do pátio havia um grande altar colocado em posição axial em relação a um novo reservatório, chamado Q1. O reservatório Q2 foi substituído pelo maior, Q1, construído cerca de 11 metros a oeste.

Os únicos vestígios murários que não estavam conservados ao nível da fundação localizavam-se no ângulo sudeste do complexo. “A semelhança planimétrica entre a ala oriental e a ocidental do edifício sugeria, enfim, que ambas se fechavam com uma fachada porticada. A partir do hipotético pórtico oriental devia estar a entrada do santuário, seja porque se tratava do lado mais acessível e voltado para a cidade, seja porque exatamente a partir da fundação do muro de encerramento oriental do edifício colocou-se uma passagem com lajes de xisto interpretada como uma rampa de acesso e colocada perfeitamente em linha com o altar” (MELFI, 2007: 438).

Porém, todos os elementos arquitetônicos encontrados durante as escavações foram datados como pertencentes ao século IV a.C. e atribuído à considerada segunda fase de construção, e nenhum elemento foi considerado referente à primeira fase. Com relação à datação da primeira fase, os documentos encontrados não permitiram estabelecer uma cronologia precisa; Dunkley (1936: 176 *apud* MELFI, 2007: 438) propôs, para a primeira fase, o período entre os séculos VI e V a.C., o que apresenta divergências entre os estudiosos. O corpo principal dos resultados foi representado por 19 fragmentos de inscrições, incluindo fundações, blocos de paredes, estelas e *ex-votos*

anatômicos, quase todos relacionados ao culto de Asclépio, somado aos documentos já conhecidos do Museu de Paros.

Um culto a Apolo foi praticado em dois dos três terraços que compõem a área sagrada, na costa oeste da ilha, em fins do século VI e início do século V a.C., a julgar pelas dedicatórias encontradas e os fragmentos de estátuas arcaicas. Para Melfi (2007: 441-2), o fato de que as inscrições com nome de Apolo desapareceram no século V a.C. para dar espaço a dedicatórias feitas a Asclépio já no século IV, sugere uma transição entre as duas divindades. Assim na área extra-urbana originalmente dedicada ao culto de Apolo se instalou, a partir do século IV a.C., o culto a Asclépio. É provável que o culto tenha vindo de Atenas, cujo *Asklepieion* é datado em 420 a.C. A transmissão pode ter ocorrido via direta ou através da mediação com a colônia de Thasos. O santuário de Asclépio de primeira fase, fundado no terraço inferior, mais próximo do mar, apresenta muita semelhança com as estruturas da segunda fase, tanto na orientação dos edifícios como na implantação de cada monumento. Entre os monumentos, se destacam a bacia, a fonte, as obras de canalização que atravessavam o terraço e a *stoá*.

Assim, Melfi conclui que é provável que a chamada “primeira fase” contivesse os pré-requisitos para a implementação da segunda, que foi seguida pela monumentalização do complexo. É legítimo supor que a fundação do *Asklepieion* de Paros tenha acontecido dentro da primeira metade do século IV a.C., portanto, dentro da primeira fase (MELFI, 2007: 442).

Os edifícios utilizados para culto (Tabela 3.9) foram feitos no terraço inferior e, inicialmente, consistiam em uma *stoá* e uma bacia-fonte, conectadas por uma rede de canalização hídrica. A estrutura geral do edifício, em sua forma retangular, e a presença de duas fileiras de edifícios a leste e a oeste lembram o peristilo sul do *Asklepieion* de Delos, cuja interpretação é de um edifício funcional tanto para a incubação como para o acolhimento de peregrinos.

Tabela 3.9. Asklepieion de Paros

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Edifício		X	
Pátio		X	
Altar		X	
Reservatório Q1		X	
Fonte sacra Q2		X	
Exedras		X	
Muros		X	

A presença, no santuário, de fragmentos de leis sagradas ajuda a completar o quadro do desenvolvimento diário do culto. A lei sagrada nº 13, datada do século IV a.C., embora geralmente atribuída à regulação dos sacrifícios, é muito incompleta para qualquer interpretação. Já a lei nº 15 permite esboçar algumas das principais características da organização e administração do santuário no século II a.C., pois contém regras para a manutenção do lugar de culto, onde era proibido, por exemplo, acender fogueiras e danificar prédios e mobiliário. Este regulamento deveria ser seguido tanto por usuários como por funcionários, como é o caso do *neokoros*, funcionário administrativo responsável pela aplicação da lei sagrada, função e personagem que se tornaram característicos dos santuários de Asclépio. À luz da documentação epigráfica se conclui que, durante a segunda metade do século IV a.C., foi implementada uma organização racional do culto de Asclépio, cujas premissas foram estabelecidas nos anos anteriores. Nesse período, o santuário foi dotado de leis sagradas e de regulamentos que administravam o fluxo de ofertas e *ex-votos* (MELFI, 2007: 447).

Após o século IV a.C., o santuário parece não ter produzido documentação epigráfica, pelo menos até o século II a.C. Esta falta pode ser devida à aleatoriedade dos achados arqueológicos ou a um período de decadência do culto. A recuperação de alguns dados epigráficos com informações sobre a freqüentação do santuário no século II a.C. pode estar relacionada a um aumento de interesse pelos cultos de cura durante a epidemia que aconteceu nas ilhas Cíclades, no início do século II a.C. (MELFI, 2007: 448).

No século I a.C., a falta de documentação relativa ao culto parece corresponder a uma tendência generalizada nos *Asklepieia* de toda a Grécia.

Em período romano, levando-se em conta a documentação epigráfica, se iniciou o período de maior sucesso do *Asklepieion* de Paros e, entre o século I e III d.C., registrou-se o maior número de inscrições dedicadas a Asclépio. Baseado na análise das dedicatórias de período romano, Asclépio e Higieia teriam o papel de protetores dos adolescentes: as inscrições não mencionam curas miraculosas de doenças, mas colocam os adolescentes sob a proteção das duas divindades. Assim, no período de II e III d.C., os adolescentes contavam com a proteção de Asclépio e Higieia na passagem para a idade adulta.

ASKLEPIEION DE DELOS

O complexo sagrado de Delos caracteriza-se por uma substancial falta de evidências arqueológicas, porém, há uma grande riqueza de informações relacionadas à administração das inscrições do santuário (MELFI, 2007:457).

A principal característica do *Asklepieion* de Delos, comum a muitos santuários insulares, é sua posição topográfica com vista direta para o mar. De norte a sul, se vê um pequeno templo dórico prostyleo tetrastilo do qual foi possível restituir a altura; sua forma quadrangular tinha o piso coberto de placas de xisto e ficava encostado ao muro de períbolo, na parte norte do santuário (Tabela 3.10).

Tabela 3.10. *Asklepieion* de Delos

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
Templo			X
Propileu		X	
<i>Hestiatóron</i>		X	
<i>Oikos</i>			X
<i>Oikema</i>			X
Peristilo norte			X
Peristilo sul			X
Muros	Não há	Não há	Não há

A descrição das informações arquitetônicas do santuário se baseia em dois conjuntos de dados: (1) inscrições relativas à construção e restauração de edifícios; (2) a distribuição topográfica dos prédios dentro do complexo do templo.

As declarações de gastos relativas à construção fornecem uma sequência cronológica que aponta para fins do século IV a.C., em particular a partir de 308/306 a.C., a construção do *Asklepieion*. É possível atribuir a construção de todos os edifícios do santuário, com exceção do peristilo sul, a um único programa construtivo que se desenvolveu entre o fim do século IV e o início do século III a.C. (MELFI, 2007:459).

Considerando a disposição construtiva dos edifícios ao longo do promontório, percebe-se a proximidade entre o Templo, o *oikos* e o propileu, dispostos ao longo da costa norte da baía, provavelmente privilegiando o acesso do santuário pelo mar. Por outro lado, a possibilidade da Baía de Fourni ter tido uma função portuária explica a posição e disposição desses edifícios ao longo da costa norte da baía (MELFI, 2007: 461).

Na metade do século III a.C., provavelmente devido ao crescente sucesso do santuário, foi construído, no extremo sul do promontório, o peristilo cuja função seria fornecer instalações mais adequadas para o ritual de incubação e a hospedagem dos pacientes que desfrutavam, assim, da proximidade do mar.

À luz dos dados coletados, o *Asklepieion* de Delos, entre o fim do século IV e o início do século III a.C., dispunha de todos os edifícios necessários ao desenvolvimento do culto, através de um programa de construção simples (MELFI, 2007: 464).

Com relação ao *oikema*, acredita-se que fosse a habitação de um funcionário, o *neokoros*, responsável pela gestão administrativa do complexo (MELFI, 2007: 463).

O *Asklepieion* de Delos foi monumentalizado e atingiu seu auge com a construção do peristilo sul, na primeira metade do século III a.C.

O culto de Asclépio em Delos teve um curto período de existência, tendo sido concebido no período de independência da ilha a fim de se adaptar às necessidades do panteão pan-helênico local ou de colocar Asclépio a serviço dos navegantes que chegavam à Baía de Fourni. O sucesso do culto foi evidente em suas finalidades salutaras entre o século III e II a.C., quando propunha um exemplo tardio do que havia acontecido quase cem anos antes em lugares como o Peloponeso e Atenas. Contudo, após o fim do século II a.C., as evidências relativas ao culto de Asclépio parecem se difundir para fora do Santuário, associando-se a divindades veneradas no santuário dos deuses estrangeiros (BRUNEAU, 1970: 373-5 *apud* MELFI, 2007: 468).

Uma série de inscrições dedicadas a Asclépio e Hígieia foram encontradas no *Serapeion C* e no santuário das divindades sírias. No século II a.C., o santuário dedicado às divindades estrangeiras atingia seu maior sucesso.

Em suma, o culto de Asclépio em Delos tem uma vida relativamente curta e estava envolvido no abandono que atingiu muitos santuários após 180 a.C. aparentemente sem deixar qualquer vestígio em período romano, quando a maioria dos *Asklepieia* na Grécia se abre a um renovado sucesso.

ASKLEPIEION DE VELIA

O *Asklepieion* de Velia era um complexo monumental situado na faixa central da cidade antiga, localizado na região ao longo do espaço adjacente ao Vale até a estrada que sobe em direção à Porta Rosa (Planta 18). No terraço desse complexo há um espaço circular rodeado por muralhas, com três pórticos construídos voltados para uma fonte. A excelente qualidade do projeto de construção permitiu a preservação do complexo até a época atual (CHECHIAI, 2002:87).

Planta 18. Santuário de Asclépio (Banco de Imagens Labeca)

Passando pelas termas do santuário, a via de acesso contorna um grande edifício parcialmente escavado, um ninfeu no qual se encontram as bases de colunas jônicas e em cujo interior foram encontradas estátuas de bronze. O monumento é datado do século III a.C. e no seu muro de fundo encontra-se um monumento romano de tijolos com nicho por trás de um canal de pedra com um telhado inclinado próximo a poços preenchidos com sedimentação (GRECO, 2008: 62).

Antes de iniciar o último trecho de subida à direita, há uma grande praça retangular medindo 30 X 17 m, cercada em três lados por um pórtico com colunas, hoje reconhecíveis somente graças ao traço de algumas bases de colunas. Junto às paredes do perímetro há uma série de bandejas e canaletas para a coleta de água descendo da fonte natural, localizada no último nível do terraço. Um grande canal que corre ao longo deste trecho da praça, abaixo da terra, de fato captava a água da nascente, dispersando-a com um sistema de poços, tanques e tubulações para toda a cidade baixa (Tabela 3.11).

Tabela 3.11. *Asklepieion* de Velia

Estruturas	Cronologia		
	Séc. V a.C.	Séc. IV a.C.	Séc. III a.C.
<i>Asklepieion</i>			X
Fonte helenística			X
Muros	Não há	Não há	Não há

A frente sul que desemboca na praça com colunas é decorada com uma fonte monumental, com planta retangular precedida por um pórtico de quatro colunas lisas. Trata-se de um complexo muito articulado, onde a água tem um papel dominante em seus muitos usos. Há uma série de propostas que foram feitas para entender o que eram as características deste local que, por muitos anos, se pensou ser a ágora da cidade grega (GRECO, 2002: 43).

A grande praça com pórticos e a fonte se unem em um sistema mais complexo que afetou todos os três terraços que formam o vale do Frittoli e onde a água

desempenha importante papel. Existe uma complexa estrutura de fontes, lagos e tanques destinados ao uso terapêutico. Assim, é possível concluir que nesse complexo a organização era voltada para práticas terapêuticas de cura, finalidade maior de um *Asklepieion*.

CAPÍTULO IV.

ASCLÉPIO, A CURA E O APOIO RELIGIOSO EM UMA SOCIEDADE EM TRANSFORMAÇÃO

Neste capítulo, pretendemos interpretar os dados empíricos coletados inserindo-os em seus respectivos contextos históricos e arqueológicos. Assim, ao longo deste capítulo, vamos fazer uma descrição do ritual praticado em alguns dos templos dos quais temos referências, uma análise do desenvolvimento do culto e de sua especialização e veremos como as estruturas que compõem os santuários se modificaram até o final do período helenístico e início do romano.

VOTOS A ASCLÉPIO: OS PASSOS DO CAMINHANTE EM DIREÇÃO À CURA

É visível até aqui o processo de desenvolvimento atingido pelo culto, durante os séculos V, IV e III a.C., mas isso não pode ser separado da frequência dos visitantes nos *Asklepieia*. As motivações e necessidades dos visitantes para chegarem a esses locais dedicados à saúde acabaram por moldar cada um dos santuários com suas características e especificidades.

Essas características estavam também relacionadas às particularidades da região em que cada um dos templos foi construído também nas características da população que habitava a região e o frequentava, bem como das autoridades políticas da cidade em que o templo fora construído.

Com o passar do tempo e a difusão do culto, estabeleceram-se conexões e influências (ou interferências) entre os diversos templos, criando uma cadeia de relações entre os santuários que praticavam o culto a Asclépio.

Para compreendermos este processo, é preciso conhecer como se dava o trajeto que o visitante devia percorrer no santuário na busca da cura. Através de nossas

pesquisas foi possível resgatar esse trajeto em cinco santuários: os de Epidauro, Corinto, Atenas, Pérgamo e Agrigento.

No caso de Epidauro, o espaço mais importante do santuário era o núcleo cultual, que já estava definido no século IV a.C., e que sofreu uma ampliação no século seguinte quando foi construída uma série de edifícios à sua margem. Os principais rituais tinham lugar sempre no mesmo espaço que estava entre o templo, o altar de Asclépio, o *tholos*, o *ábaton* e o edifício E (MELFI, 2007: 56).

Provavelmente o *katagogeio* tinha uma função complementar ao *hestiatorion* de caráter sacro, onde havia suportes para os *klinai* (divãs) e uma área destinada para banquetes até o período helenístico. A partir daí o *hestiatorion* passou à posição de maior estrutura do santuário (69m X 75m) (MELFI, 2007: 57).

O desenvolvimento final do santuário de Asclépio, após a publicação do “Hino a Isilo”, segue algumas orientações: o culto em si, composto de rituais sacrificiais e terapêuticos, se organiza entorno das estruturas organizadas no século precedente; o rito preliminar de acolhimento se desenvolve na região norte do santuário próximo à nova entrada monumental; o desenvolvimento da visibilidade internacional do santuário induz à realização de monumentos e edifícios funcionais não necessariamente relacionados a mecanismos rituais que se concentram na área mais ao sul, deixando intacto o núcleo original de adoração. No santuário dedicado a Apolo Maleata, os edifícios de culto do século anterior são acrescidos de estruturas de acolhimento para os peregrinos e sacerdotes (MELFI, 2007: 63).

Em Corinto, o ingresso no santuário era feito pela entrada leste e aqueles que queriam participar do ritual se dirigiam primeiro à área de sacrifícios; nesta área, localizada no ângulo sudeste, era onde se faziam os sacrifícios preliminares à incubação, além das purificações necessárias para o ingresso nessa área sagrada. A localização de um pequeno *thesauros* em pedra ao pé do altar permitia o depósito de uma oferta em dinheiro antes do sacrifício e da entrada no *enkoimeterion* como é descrito em outros *Asklepieia*.

A *stoá* norte oferecia abrigo tanto aos que esperavam para tomar parte nos rituais de cura quanto aos seus familiares ou acompanhantes. Os pacientes que já tinham completado as obrigações necessárias podiam ser direcionados ao *enkoimeterion*, identificado com o grande salão atrás do templo. Com base na comparação com outros *Asklepieia* do mesmo período, este último era dividido em duas partes: a área anterior do *enkoimeterion* que era aberta ao público e a posterior que era acessível só aos doentes, ou seja, o *ábaton* (MELFI, 2007: 299-300).

No *Asklepieion* de Atenas, o templo é um pequeno edifício de 10,55m X 6m. Seu pequeno tamanho não deve surpreender, pois o maior e mais significativo prédio dos *Asklepieia* eram suas *stoai*, que serviam de *ábaton*, o dormitório para a incubação dos doentes e também como *katagogeio*, um albergue para os visitantes do santuário e para os sacerdotes (PAPAEFTHIMIOU, 2006: 83, *apud* MELFI, 2007).

De maneira geral, no percurso que o peregrino devia cumprir dentro do santuário, a água constituía um elemento essencial. A purificação preliminar, que poderia ser efetuada em um *perirrhanterion* (fonte de pequenas dimensões), era seguida de um profundo contato com a água milagrosa através de uma imersão ou uma lavagem prolongada do corpo, que deveria ser a base para o sono de cura. Após o contato divino e o tratamento dentro do santuário, aconteciam banhos nos edifícios termais que exaltavam o aspecto terapêutico da mesma água.

Assim, a existência no *Asklepieion* de Atenas de um poço colocado ao extremo sul do santuário poderia, por sua vez, sugerir uma função preliminar ao ritual de preparação, o que confirmaria a possibilidade da existência de uma entrada nessa região do santuário. Aqui, a presença de uma bacia relativamente profunda iria permitir uma lavagem mais completa ou mesmo um mergulho, etapa fundamental no processo do sono incubatório que provavelmente era realizado sobre os bancos que ficavam próximo à parede da *stoá* (MELFI, 2007: 340-341).

Retomamos a discussão acerca da *Lex Sacra*, iniciada no Capítulo III, fonte de informações acerca do trajeto do peregrino que chegava ao *Asklepieion* de Pérgamo. A *Lex Sacra* estabelecia o percurso a ser feito pelos peregrinos ao entrar no santuário de Asclépio. Tal percurso, até o fiel chegar ao chamado sono sagrado, era uma espécie de

incubação que o levaria ao contato com o deus e, por sua vez, à cura. Isto era feito de modo a que o fiel fosse purificado para enfim chegar a esse estágio final.

Normalmente, ele deveria proceder do seguinte modo: entrada no santuário, parada em frente às inúmeras divindades com as quais teria contato no sono sagrado, oferta de sacrifícios sangrentos e não sangrentos. Em seguida, deveria entrar nos referidos santuários e nos *enkoimeteria*, um espaço especial também denominado *ábaton*, que era a estrutura arquitetônica na qual se praticava o ritual de incubação. Quando adentrava neste espaço, após a assistência e o jejum – portanto, em estado de pureza, como se acreditava – devia colocar no *thesauros* três óbolos.

Não era exigido pagamento imediato pela cura pedida ao deus, mas o fiel, como garantia, poderia depositar uma oferta antecipadamente, que consistia em um animal de pelo menos um ano, e aguardaria o período de um ano para ser curado. No ato da incubação ou sono sagrado, o peregrino depositaria no *thesauros* de Asclépio suas ofertas, o que consistiria muitas vezes em uma moeda focea para Apolo e outra para Asclépio e, eventualmente, às outras divindades para as quais tivesse sido feito um pedido. O ritual estabelecia que coroas de oliveira deveriam ser deixadas sobre o leito usado pelo paciente, além de ofertas de mel e incenso e peças de tecidos brancas.

Agrigento nos fornece elementos importantes para entendermos o culto do deus, pois nessa cidade se tem comprovação muito completa em termos de estrutura e planimetria da prática do culto de Asclépio. Nela se conserva um complexo arquitetônico unitário e completo na definição planimétrica e na articulação e distribuição dos diversos edifícios que o compõe (ver Planta 17, no capítulo III), que nos oferece o quadro mais completo e detalhado da comprovação do culto de Asclépio em todo Ocidente grego. O complexo sagrado de Agrigento torna novamente possível traçar o percurso do fiel desde o momento da entrada no complexo sagrado até a sua chegada ao *ábaton*. Isto também pode ser feito com os maiores *Asclepieia* da Grécia, em Epidauro, Corinto, Cós e Pérgamo, utilizando-se, para tal, fontes textuais e epigráficas.

No caso de Agrigento, o templo foi descoberto por P. Marconi, em 1920, sendo rapidamente identificado com base em alguns testemunhos presentes nas fontes textuais. É um grande santuário extraurbano situado em uma ampla área de planície, com cerca de 18.000 m², cerca de 900 metros ao sul da muralha da cidade. A escolha do local foi certamente influenciada pela presença dos rios Akragas e Hypsos, próximos respectivamente a leste e a oeste do planalto, que ressaltam a importância da água para as práticas quotidianas no *Asklepieion*.

Tentaremos remontar hipoteticamente o percurso que o fiel fazia pelo complexo sagrado, utilizando como base a planimetria esquemática que reconstrói o itinerário ritual do fiel. De acordo com a planta do *Asklepieion* de Agrigento apresentada por De Miro (Planta 19), o fiel passaria pelo propileu indo em direção a uma fonte, passando por dois poços, onde poderia fazer suas libações. Ao passar pela capela do *thesauros* ele poderia depositar o óbolo e ir em direção ao altar. O autor nos mostra duas possibilidades de percurso feito pelo fiel: ao passar pelo altar, ele poderia se dirigir ao *hestiatorion* para descansar, ou então passar pelo recinto do altar indo em direção ao *ábaton* para, finalmente, entrar no processo de incubação ou sono sagrado.

Planta 19. *Asklepieion* de Agrigento, planta com o itinerário ritual (Banco de Imagens Labeca)

DESENVOLVIMENTO DO CULTO E DO RITUAL DE ASCLÉPIO

Os santuários de Asclépio refletem um determinado tipo particular de religiosidade na Grécia antiga, e que contou com uma difusão de grande amplitude. Os formatos característicos que esses santuários adquiriram em cada uma das regiões em que se desenvolveram e suas características arquitetônicas não apenas refletiam o comportamento religioso como também acabavam por moldar o comportamento dos visitantes, sendo repositórios de uma vasta fonte de informações para a análise e contextualização do santuário em seu espaço (RAPOPORT, 1982).

A concepção do templo grego como é conhecida atualmente não representa uma mudança na prática do culto, mas sim uma decisão para monumentalizar; o templo grego torna-se um emblema, a manifestação concreta de poder e prestígio, enfim a expressão da identidade da pólis numa cultura competitiva (MARINATOS, 1993: 228-233).

Levando-se em conta esses princípios, torna-se possível estabelecer um panorama das atividades desenvolvidas em torno do culto em âmbito arquitetônico e seus possíveis efeitos na vida de seus frequentadores.

O período escolhido foi marcado por uma profunda crise no mundo grego (desaparecimento das pólis autônomas, instalação das monarquias helenísticas), responsável por mudanças definitivas em vários aspectos. O culto a Asclépio, divindade tida como menor, e seus santuários difundiram-se amplamente nesse período, levando-nos a inúmeras possibilidades de compreensão de como os gregos reagiram às mudanças.

Os *Asklepieia* geralmente se estabeleciam em lugares salubres e agradavelmente situados, estando próximos a uma fonte de água doce ou ao mar, pois a água sempre teve relação direta com o desenvolvimento do culto, desempenhando nele um papel fundamental como o componente catalisador da cura e intermediador da purificação no processo de tratamento do paciente.

No caso dos santuários aqui estudados, encontramos basicamente três categorias. Os extraurbanos, em maior número: o de Pérgamo, na Mysia, numa planície a 2,5 km

do sudeste da Acrópole; o de Cós, em uma planície próxima da cidade; o de Agrigento, na planície de São Gregório, na confluência dos rios Hypsas e Akragas; o de Paros, localizado sobre uma pequena colina a menos de 100 m do mar, na costa oeste da ilha, a sudoeste de Paroikia; e o de Delos, construído no extremo norte da baía de Fourni, na costa ocidental da ilha. Os santuários urbanos, frequentemente situados no centro da cidade ou em um topo de uma colina localizada dentro dela: o de Atenas, que se encontra em uma planície no sopé a sul da acrópole, dentro da *ásty*, entre o teatro de Dioniso e o *Odeon* de Herodes Ático; o de Corinto, construído num planalto no interior da muralha da cidade a uma pequena distância do centro, bem próximo a uma fonte; o de Messene, localizado numa planície ao sul da ágora e ao norte do ginásio, inserido dentro da grade urbana da cidade; e o de Velia, cujo *Asklepieion* estava situado na faixa central da cidade antiga, na região ao longo do espaço adjacente ao Vale até a estrada que sobe em direção a Porta Rosa.

Quanto à última categoria, os santuários interurbanos, grupo no qual estão os santuários pan-helênicos, que se localizavam afastados das maiores cidades, encontra-se o *Asklepieion* de Epidauro, localizado numa planície no centro da península da Argólida, próxima ao monte Kynortion. Tais santuários gozavam do benefício da neutralidade, sendo locais ideais para a interação política das polis e onde os gregos de diferentes regiões se encontravam em condições de igualdade para competir, estabelecer pactos etc. (HANSEN, 2004: 607).

Santuários dedicados a Asclépio, dentro dos parâmetros apresentados acima, existem desde fins do século V a.C. Em muitos casos, ocorria o compartilhamento do espaço com o culto de Apolo, como no caso de Pérgamo, onde ambos eram cultuados concomitantemente. Noutras vezes, tornavam-se vizinhos, como, por exemplo, em Epidauro. A substituição de um culto pelo outro também ocorria, como em Corinto e Paros. A veneração a Asclépio em todo o mundo grego estava diretamente ligada a Apolo (BURKERT, 1993:416). Apolo o antecedeu em muitos lugares de culto por motivos diversos. Dentre estes, a relação de filiação entre eles, Apolo também era tido como o deus da cura e muitos santuários dedicados a Apolo foram posteriormente dedicados a Asclépio.

Em momentos de graves crises, como foi o vivido no século V a.C. com a Guerra do Peloponeso e a grande peste, que tiveram grande repercussão no mundo grego antigo, o culto de Asclépio se instalava em locais de cultos salutareis anteriores, como é o caso do *Asklepieion* de Atenas. O culto de Asclépio foi levado de Epidauro para Atenas por volta de 420 a.C, por conta da disseminação da peste na cidade; a “Paz de Nícias” foi responsável pela restauração das relações amigáveis entre as cidades de Atenas e Epidauro, possibilitando que o culto de Asclépio fosse trazido para Atenas, pelo porto de Zea, no Pireu, onde o primeiro *Asklepieion* da Ática foi fundado (MANTIS, 2009: 67).

Levando-se em conta as referências cronológicas obtidas com relação às estruturas do santuário construído em Atenas, em fins do século V a.C. ele já contava com o templo, o altar, o muro de peribolo, a fonte, o *bothros* (fosso para libações e sacrifícios), o *pelargikon*, a entrada principal ou peripatos e a *stoá* jônica em construção. Estas estruturas por si só já permitiriam a execução dos trabalhos no santuário, sabendo-se que ele ficava dentro da cidade, ou seja, que não era estritamente necessária uma estrutura de acolhimento para visitantes num primeiro momento.

Contudo, com o aumento da demanda do tratamento de cura, nota-se uma especialização gradativa do culto. Isso fica patente na sofisticação e detalhamento das estruturas que compõem o espaço do santuário. O caso de Atenas torna esse fenômeno bem claro. No século IV a.C., a necessidade de expansão e reestruturação para a recepção de visitantes incentivou a realização de importantes intervenções arquitetônicas, entre estas estão a finalização da *stoá* jônica, o propileu, o *katagogeio* e a *stoá* dórica, que representou um divisor de águas na estruturação e ampliação do espaço. Desse momento em diante estavam estabelecidas todas as prerrogativas de um *Asklepieion* característico: espaços bem definidos para a incubação, o banquete, o sacrifício e as oferendas, como mencionado no capítulo anterior.

Quando analisamos os quadros cronológicos do capítulo III, percebemos que, no que concerne ao culto do deus, embora o mais antigo seja o de Epidauro, a estruturação do complexo sagrado de forma monumental se dá inicialmente em Atenas e não no seu próprio lugar de origem. Isto é perceptível quando comparamos as Tabelas 3.2 e 3.3

(páginas 27 e 31, respectivamente) e vemos que a estruturação arquitetônica é instalada primeiramente em Atenas, de maneira a proporcionar a organização do ritual de cura por meio da organização do espaço. Este fato pode ser explicado pela crise ocasionada pela peste que assolou Atenas, quando a cidade passou a viver uma situação de emergência sanitária, levando os próprios cidadãos e frequentadores a investirem no desenvolvimento estrutural do santuário. Foram os próprios cidadãos, que nessa situação de emergência, trabalharam e contribuíram para a estruturação do espaço, o que iniciou o seu processo de monumentalização.

Com relação ao *Asklepieion* de Epidauro, uma intensa atividade construtiva e de monumentalização do espaço teve origem com o fim da grande peste que assolou Atenas, entre 430 e 420 a.C., e que repercutiu por todo mundo grego antigo. A influência – política, econômica e cultural – de Atenas, nesse período, fazia-se sentir em todo o mundo grego. O processo de estruturação e monumentalização em Epidauro pode ser visualizado já a partir da primeira metade do século IV a.C., sendo o primeiro santuário a seguir a tendência ateniense de desenvolvimento, concomitantemente com a grande expansão do culto a Asclépio em todo mundo antigo. Mas, no caso de Epidauro, tais mudanças foram levadas a cabo não pelos cidadãos, mas pelas autoridades locais.

As evidências de construções datadas em fins do século V a.C. apontam para uma estrutura bem simplificada que contava com um poço, local para banhos e uma *stoá* para o ritual de incubação que, segundo consta no capítulo III, eram suficientes para a execução do trabalho de cura no santuário. Porém, no século IV a.C. se deu a reforma monumental no santuário de Epidauro, onde se iniciou o processo de especialização gradativa do culto provocado provavelmente pelo aumento de sua popularidade. Nesse período foram construídos os banheiros, o templo dedicado a Ártemis, o templo dedicado a Têmis, o templo dedicado a Apolo Pítio, o templo de Asclépio, o altar de Asclépio, o *epitodeo*, o *tholos*, o templo dedicado a Afrodite, a biblioteca e a cisterna. É perceptível no caso de Epidauro o esmero na sofisticação e detalhamento das estruturas já a partir do século IV a.C.

O *Asklepieion* de Corinto se desenvolve em fins do século IV a.C. a partir de um local de culto de pequenas dimensões. Essa informação está baseada na incidência de

terremotos na região o que levanta a possibilidade do templo de ter sido destruído por um terremoto justamente nesse período, assim como muitos edifícios da cidade. O que se sabe é que sua reconstrução baseou-se no cânone dos *Asklepieia* mais frequentados do mundo grego, o que permitiu apenas uma reconstituição superficial da sua composição espacial, por faltarem vestígios arqueológicos e epigráficos que reforçassem a comprovação.

Apesar da situação acima descrita, é possível determinar com segurança que os monumentos do complexo são do ano 300 a.C. em função de vários fatores. Entre eles está a comparação com a destruição e reconstrução simultânea de uma série de outros monumentos da cidade de Corinto.

A área sagrada é delineada de forma precisa pelo nivelamento da colina, tradicionalmente ocupada pelos edifícios de culto, tendo sido estendida até uma depressão no terreno adjacente a ela, em direção a oeste, caracterizada pela presença de uma fonte.

O complexo fica bem próximo ao muro e sua localização foi escolhida provavelmente em função de uma nascente de água, necessária para os trabalhos no santuário. Ao norte, a poucos metros de distância da fonte, estão as muralhas da cidade que foram reconstruídas em função da reestruturação do espaço sagrado.

Foi no ano de 300 a.C. que o *Asklepieion* entrou em sua segunda fase de existência. Esta datação do complexo atende por um lado à história local e por outro reforça o desenvolvimento geral dos santuários na Grécia onde, no mesmo período foi construída a *stoá* dórica do *Asklepieion* ateniense e se deu a conclusão do programa construtivo de Epidauro.

Assim sendo, podemos concluir, dentro das referências conhecidas por nós, que o *Asklepieion* de Corinto na sua segunda fase era composto pelas seguintes estruturas: o templo de Asclépio, o altar, o *thesauros*, a fonte, o *ábaton*, a sala lustral, a Lerna e os *hestiatória*, todos no interior da muralha urbana. Estas estruturas já permitiam o pleno funcionamento das atividades de um santuário dedicado a Asclépio, com espaços bem definidos para incubação, banquete, sacrifício e oferendas. Essas características são as

principais referências que apontam para a especialização gradativa que se deu a partir do século IV a.C. em todos os *Asklepieia*, incluindo o de Corinto.

O santuário extraurbano de Agrigento está localizado em uma planície a cerca de 900 m ao sul das muralhas da cidade.

Nele são reconhecidas duas fases de construção que correspondem à segunda metade do século IV e ao século III a.C. À primeira fase de construção correspondem as seguintes estruturas: o templo de Asclépio, o *thesauros*, o altar, os poços, a cisterna, a fonte, o propileu, o *ábaton*, o recinto com altar e um pórtico, subdividido em cinco ambientes no corpo central e dois em cada lateral. À segunda fase construtiva pertencem o pórtico ocidental, o *hestiatórion* e o pórtico noroeste, que foi modificado com a construção de um pórtico no lado sul e a repavimentação com barro de todos os ambientes. Essa reforma foi feita em função da necessidade de acomodar um número cada vez maior de peregrinos que vinham ao santuário.

Nesse setor ocidental do santuário os vestígios estratigráficos apontaram para a presença de uma camada com material de período arcaico, o que poderia ser a evidência da existência de um local de culto dedicado possivelmente a Apolo.

Fazendo uma comparação entre os outros *Asklepieia* monumentalizados no século IV a.C. com o caso do *Asklepieion* de Agrigento, é possível notar que a monumentalização em Agrigento é um pouco posterior, contudo permanece reforçado o processo de especialização gradativa do culto, percebido através da ampliação das estruturas que compõem o santuário.

O santuário extraurbano de Paros localizava-se sobre uma pequena colina a menos de 100 metros de distância do mar, na costa oeste da ilha. Todos os elementos arquitetônicos encontrados durante as escavações foram datados como pertencentes ao século IV a.C., período em que está datada a segunda fase de construção.

Sabe-se que um culto a Apolo foi praticado em dois dos três terraços que compõem a área sagrada nessa mesma costa, em fins do século VI e início do século V

a.C., a julgar pelas dedicatórias encontradas e os fragmentos de estátuas arcaicas. (MELFI, 2007: 441-2).

O santuário de Asclépio de primeira fase, fundado no terraço inferior, mais próximo ao mar, apresenta muita semelhança com as estruturas da segunda fase, tanto na orientação dos edifícios como na implementação de cada monumento. Os autores concluem que é provável que a primeira fase construtiva contivesse os pré-requisitos para a implementação da segunda, que foi seguida pela monumentalização do complexo (MELFI, 2007: 442). É legítimo supor que a fundação do *Asklepieion* de Paros tenha acontecido dentro da primeira metade do século IV a.C.

Os edifícios utilizados para o culto, componentes do *Asklepieion* de Paros foram feitos no terraço inferior e inicialmente consistiam em uma *stoá* e uma bacia-fonte conectadas por uma rede de canalização hídrica.

A estrutura geral do edifício, em sua forma retangular, e a presença de duas fileiras de edifícios a leste e a oeste lembram o peristilo sul do *Asklepieion* de Delos, cuja interpretação é de um edifício funcional tanto para a incubação como para o acolhimento de peregrinos.

O santuário de Delos localiza-se no extremo norte da baía de Fourni, na costa ocidental da ilha de Delos. A principal característica do *Asklepieion* é sua posição topográfica com vista direta para o mar. A datação do complexo é baseada nas declarações de gastos relativas à construção, que apontam para fins do século IV a.C., em torno de 308/306 a.C. Com exceção do peristilo sul, a construção deste *Asklepieion* é atribuída a um único programa construtivo que se desenvolveu entre o fim do século IV e o início do século III a.C. (MELFI, 2007:459).

Considerando a disposição construtiva dos edifícios ao longo do promontório, percebe-se a proximidade entre o templo, o *oikos* e o propileu, dispostos ao longo da baía, provavelmente privilegiando o acesso ao mar. Por outro lado, a possibilidade da baía de Fourni ter tido uma função portuária explica a posição e disposição desses edifícios ao longo da costa norte da baía (MELFI, 2007:461).

Na metade do século III a.C., provavelmente devido ao crescente sucesso do santuário, foi construído no extremo sul do promontório o peristilo cuja função seria fornecer instalações mais adequadas para o ritual de incubação e a hospedagem dos pacientes que desfrutavam da proximidade do mar.

À luz dos dados coletados, o *Asklepieion* de Delos, entre o fim do século IV e o início do século III a.C., dispunha de todos os edifícios necessários ao desenvolvimento do culto através de um programa de construção simples (MELFI, 2007: 464).

As estruturas que foram construídas em fins do século IV a.C. são as seguintes: o propileu e o *hestiatórion*. Já as datadas como pertencentes ao século III a.C. são o templo o *oikos*, o *oikema*, o peristilo norte e o peristilo sul. Com relação ao *oikema*, acredita-se que fosse a habitação de um funcionário, o *neokoros*, responsável pela gestão administrativa do complexo (MELFI, 2007: 463).

O *Asklepieion* de Delos foi monumentalizado e atingiu seu auge com a construção do peristilo sul, na primeira metade do século III a.C.

O santuário de Velia era um complexo monumental situado na faixa central da cidade antiga, localizado na região ao longo do espaço adjacente ao Vale até a estrada que sobe em direção à Porta Rosa. A datação das estruturas das quais tivemos informações, ficam entorno do século III a.C., compartilhando portanto, o mesmo período com o início do desenvolvimento estrutural do *Asklepieion* de Cós.

Em período helenístico, Velia foi inserida em uma rede internacional de conexões com importantes relações com Cós, centro de referência para o culto de Asclépio. Asclépio era uma das divindades mais cultuadas em Velia, cidade como Cós, famosa por sua escola de medicina cuja fundação foi atribuída a Parmênides (GRECO, 2002: 19).

Na bibliografia encontrada não há uma descrição individual do que seria cada uma das estruturas que compõem o *Asklepieion* de Velia. São mencionadas isoladamente algumas estruturas como as termas, um ninfeu e um monumento romano. O destaque é dado para a descrição da praça cercada por pórticos que é decorada com uma fonte monumental, com planta retangular precedida por um pórtico de quatro

colunas lisas. Trata-se de um complexo muito articulado, onde a água tem um papel dominante em seus muitos usos. Há uma série de propostas que foram feitas para entender o que eram as características deste local que, por muitos anos, se pensou ser a ágora da cidade grega (GRECO, 2002: 43).

TRANSIÇÃO DO SÉCULO IV PARA O SÉCULO III A.C.: OFICIALIZAÇÃO DO CULTO NO CONTEXTO DA CIDADE HELENÍSTICA

Nos anos finais do século IV a.C. há uma expansão geral dos *Asklepieia* conhecidos, onde os núcleos básicos consistem, de maneira geral, no templo, altar, *trapezai* e ao menos um edifício multifuncional. Surgem também, nesse contexto, estruturas mais complexas, principalmente para a recepção de visitantes e o tratamento de recursos hídricos, como é o caso da *stoá* em vários dos santuários aqui apresentados.

Assim, o quadro geral do culto no século III a.C. obtido com base na documentação epigráfica faz crer em uma regulamentação das manifestações devocionais, depois do grande sucesso do culto no século IV a.C.

Em termos estruturais, a principal referência de sofisticação monumental no caso do *Asklepieion* de Atenas é a construção da *stoá* dórica, cujo início data de fins do século IV a.C., em particular 300/299 a.C.

Na operação de alargamento da ala norte do santuário foi necessário fazer um corte na rocha da Acrópole, através do qual veio à luz uma fonte de água. Esta se tornaria a partir de então um dos núcleos mais importantes no espaço do santuário. Essa fonte seria inserida em uma reentrância circular, escavada na parede do fundo do plano inferior da *stoá*, sendo integrada ao edifício de acordo com a típica sistematização do santuário de Asclépio. Uma parcela da água vinda da fonte era canalizada para uma fonte semicircular cercada por um parapeito de mármore, acompanhando a parede da rocha; outra parte era canalizada para percorrer ao longo da ala leste da *stoá* próximo ao estilóbato.

A água atravessava a *stoá* passando em frente ao templo para chegar a uma cisterna, localizada na entrada do santuário. Este sistema foi reproduzido em uma série de outros santuários, que adotaram tal padrão de construção para o desenvolvimento da incubação (MELFI, 2007: 343).

Com relação a Corinto, sabe-se que seu santuário acompanhou os avanços em torno do ano 300 a.C. dos *Asklepieia* de Atenas e Epidauro, tanto em termos construtivos como em termos estruturais e administrativos. Um exemplo disso foi a construção da chamada Lerna em fins do século IV a.C., complexo multifuncional usado pelos doentes, onde se poderia tomar banho, passear ao longo dos pórticos, além de usar o *hestiatórion*.

O *Asklepieion* de Messene se configura como um santuário salutar cujo modelo estrutural tornou-se canônico, e também de matriz epidáurica. Escavações feitas ao sul do templo dórico revelaram a existência de uma série de estruturas mais antigas, datadas entre o período arcaico e fins do século III a.C., as quais, baseando-se no material encontrado, ao menos na fase final estão relacionados ao desenvolvimento de cultos salutareis. Essas estruturas foram associadas a *ex-votos* anatômicos, relevos em terracota e imagens de um herói barbado em atitude de libação, sempre acompanhado de uma serpente.

O valor dessas descobertas está na revelação da existência de um culto salutar, testemunhado pela tipologia das dedicatórias votivas exatamente onde mais tarde foi construído o templo dórico. Esses rituais continuaram sendo praticados para além do final do século III a.C., agora em nome de Asclépio e com a utilização de novos e dos antigos edifícios em uma área especialmente caracterizada por práticas voltadas para a saúde (MELFI, 2007: 262).

De maneira geral, os dados relativos às inscrições votivas encontradas no *Asklepieion* de Messene parecem confirmar uma tendência recorrente em muitos *Asklepieia* de período helenístico (a partir do século III a.C.) de conferir privilégios políticos à divindade uma vez que era pedida proteção para a cidade (MELFI, 2007: 263). É nesse contexto que o *Asklepieion* de Messene assume sua forma monumental

entre fins do século III e início do século II a.C., constituindo-se na mais completa expressão da “politização” do culto de Asclépio.

O *Asklepieion* de Messene é uma referência importante para o estabelecimento de conexões políticas entre a figura de Asclépio e seus santuários, que passam a ser associados à proteção de atividades relativas à vida na cidade grega. Esta é uma tendência que se desenvolve em período helenístico, a partir de fins do século III a.C. (MELFI, 2007: 274).

É importante mencionar que entre as informações epigráficas obtidas com relação ao *Asklepieion* de Paros estão alguns fragmentos de lei sacra, entre os quais está a lei número 15, que permite a observação de algumas das principais características da organização e administração do santuário no século II a.C. Esta lei contém regras para a manutenção do lugar de culto: onde era proibido, por exemplo, acender fogueiras e danificar prédios e mobiliário. Este regulamento deveria ser seguido tanto por usuários como pelos próprios funcionários do santuário, como é o caso do *neokoros*, funcionário administrativo responsável pela aplicação destas leis sagradas.

A figura do *neokoros* e de sua função dentro do *Asklepieion* se tornaram características dos santuários de Asclépio. Assim, as informações obtidas através da lei número 15 e número 13, que foi datada do século IV a.C. e estava mais relacionada a organização dos sacrifícios, apesar de ser muito incompleta, permite chegar-se a seguinte conclusão: durante a segunda metade do século IV a.C., foi implementada uma organização racional do culto de Asclépio, cujas premissas foram estabelecidas nos anos anteriores. Nesse período, o santuário foi dotado de leis sagradas e de regulamentos que administravam o fluxo de ofertas e *ex-votos* (MELFI, 2007:447).

Pode-se dizer que o *Asklepieion* de Paros foi, no século III a.C., uma importante referência, tendo-se em vista a projeção pela qual a ilha passava no período em questão. Ela emergia como a mais importante entre as Ilhas Cíclades, ocupando um posto de destaque no contexto político internacional; tinha uma política independente, vinculada à amizades com romanos e atenienses o que incentivou uma intensa vida cultural. É provável que neste contexto de alta prosperidade tenha se dado parte da construção do

Asklepieion de Paros, um ambicioso projeto do primeiro santuário monumentalizado em mármore dedicado a Asclépio (MELFI, 2007:445).

O *Asklepieion* em Delos é um caso no qual há uma vasta gama de informações tanto a respeito da administração do culto quanto de seus funcionários. Esses documentos administrativos dão uma atenção especial às riquezas do santuário que, sob a forma de *ex-votos* ou da receita do *thesauros*, foram registradas anualmente. A existência de um *thesauros* refere-se a uma prática comum em muitos santuários salutareis: nele era feita uma oferta em dinheiro que permitia o acesso ao ritual ou o donativo em função de uma cura recebida (MELFI, 2007: 466).

É possível concluir frente as informações acima colocadas que entre o século IV e o século III a.C. iniciou-se um processo de expansão que atingiu de maneira geral os *Asklepieia* aqui estudados; isso pode ser notado através da construção de estruturas mais sofisticadas como a *stoà* nos santuários; também vemos o estabelecimento de uma regulamentação administrativa nestas estruturas em processo de monumentalização, e como no caso de Messene, mais explícito dentre os que analisamos aqui, a tendência de conferir privilégios políticos à divindade, pedindo sua proteção para a cidade. É possível ver como uma característica específica da monumentalização no período helenístico a construção de estruturas complexas para a acomodação de visitantes e fiéis, como é o exemplo da *stoà* em Atenas. Devido a escassez de dados obtidos com relação aos períodos anteriores não foi possível identificar vestígios relativos ao conceito de monumentalização característico do período helenístico que permitisse uma análise satisfatória da questão relacionada a estes três períodos.

Acredito não ser possível dissociar esses fatos de uma afirmação política, principalmente considerando o momento político vivido pela Grécia helenística que foi descrito mais detalhadamente na introdução deste trabalho.

O CULTO DE ASCLÉPIO E OS CULTOS ORIENTAIS

Precisamos registrar aqui a associação de Asclépio a divindades orientais da cura, evidenciada sobretudo no *Asklepieion* de Delos. Em fins do século II a.C., os testemunhos relativos ao culto de Asclépio em Delos aparentemente se esgotaram, contudo seu culto difundiu-se para fora do *Asklepieion*, tendo chegado ao terraço dos deuses estrangeiros, que neste mesmo período atingia o seu maior sucesso. Uma série de inscrições foram encontradas com dedicatórias a Asclépio e Hygieia no *Serapeion* C e no santuário da deusa síria.

Com relação a essas inscrições provenientes do *Serapeion*, Bruneau sugere que a assimilação tenha ocorrido entre as divindades salutaras e os deuses egípcios. Apenas uma dedicatória menciona uma Ísis-Hygieia, fazendo referência explícita a esta assimilação e a outras três que invocam apenas Asclépio, Hygieia e outras divindades olímpicas (BRUNEAU, 1970: 373-5 *apud* MELFI, 2007: 468).

Neste contexto acredita-se que, ao invés de suplantar Serápis, Asclépio encontra uma colocação dentro do *Serapeion* em virtude de sua capacidade de cura. Os deuses egípcios de Delos têm conotações evidentemente curativas e o ritual praticado em seu santuário é, em todos os aspectos, semelhante ao ritual praticado nos *Asklepieia*. Basta dizer que eles são definidos quase exclusivamente *soteres* e *epekooi*, adjetivos também típicos de Asclépio, comunicando-se com os fiéis através das aparições oníricas, que em nada divergem do ritual de incubação na maior parte dos *Asklepieia* pertencentes ao mesmo período.

Portanto, em tal ritual, não é surpreendente a presença de Asclépio e Hygieia como divindades médicas independentes, que operavam no mesmo contexto. As inscrições dedicadas a Asclépio no interior do santuário das divindades sírias mencionam sempre Asclépio junto a *Hadad* e *Atargatis*, esta última também chamada *Hagnè Theos* ou *Afrodite Hagnè* (MELFI, 2007: 468).

Para a compreensão desse fenômeno no caso de Delos, deve-se pensar que um provável processo de descentralização do culto a Asclépio tenha sido responsável pela dedicatória bilíngue, na qual o deus é aparentemente tratado como uma divindade

oriental, semelhante às aquelas adoradas no santuário das divindades sírias. A partir de fins do século II a.C., quando se deu um declínio na frequência do *Asklepieion*, o número de inscrições para Asclépio no terraço dos deuses estrangeiros teve um considerável aumento. Esse período de declínio é comprovado através dos vestígios materiais e epigráficos, com o fim de dedicatórias a Asclépio, a falta de menções a *neokoroi* e sacerdotes e de registros de entrada no *thesauros* e de ofertas de *ex-votos* de fiéis (MELFI, 2007: 469).

Assim sendo, não é possível relacionar o declínio do culto a Asclépio com o fim da independência da ilha e o início de sua trajetória como colônia ateniense, considerando então apenas a possibilidade uma transferência de santuário para santuário.

OS ASKLEPIEIA EM PERÍODO ROMANO

Em período romano, permanecem apenas alguns dos santuários aqui estudados. Os que permaneceram foram reconstruídos, mas com atribuições mais restritas. Em muitos casos uma destruição quase que completa do santuário sugere uma verdadeira ruptura nas atividades originais. Essas mudanças profundas provavelmente serviram de base para as formas não tradicionais de culto, certificadas nos períodos sucessivos.

No século I a.C., a popularidade do culto e do Santuário de Asclépio chegou ao seu nível mais baixo, embora não tenham perdido totalmente sua importância. Nesse momento decisivo, é perceptível a transição da iniciativa pública para a liberalidade privada, sendo características deste movimento o aumento das inscrições relativas aos trabalhos de alguns personagens e a prática de reutilização de antigos monumentos. Ou seja, quando havia interferência principalmente pública, mantinha-se um padrão de desenvolvimento que repercutia de maneira indireta e geral por todos os *Asklepieia*; com o declínio do culto no período romano, indivíduos e famílias privadas, visando a autopromoção, começaram a investir no espaço do santuário, introduzindo alterações particulares e não mais coletivas. Estes fenômenos são confirmados pelas fontes que

também descrevem um quadro de saques e destruições, atestados arqueologicamente. É o caso dos santuários de Epidauro, Atenas, Corinto, Pérgamo, Agrigento e Paros.

Vários santuários chegaram a um estado de completo abandono e pilhagem. A causa de tal destruição tem sido atribuída, com base em fontes literárias, muitas vezes a incursões de piratas. Em diversos santuários é, de fato, comprovado o impacto violento causado pela introdução da religião cristã. A apropriação do lugar de culto pagão por parte dos cristãos foi seguida de ações violentas, como raspagem da superfície das estruturas preexistentes para transformá-las em edifícios cristãos e o corte dos relevos e das estátuas votivas. O culto de Asclépio tal como era realizado na antiguidade acabou, em muitos casos, com invasões. O lugar de culto era deixado num estado de abandono, a ponto de ser usado muitas vezes como pedreira para coleta de material de construção, como já dissemos anteriormente (MELFI, 2007: 407).

Em alguns casos, o santuário de Asclépio era novamente fundado em nome da divindade original em antigas cidades gregas que se tornaram colônias romanas, recebendo as restaurações adequadas. Alguns *Asklepieia* foram monumentalizados no século I d.C. e seu culto continuou a prosperar. Em outros casos, seu período áureo ainda viria a ser atingido no século II a.C., mantendo suas características até a ascensão do cristianismo. E, em outros, as divindades recebiam atribuições bem diferentes e específicas, baseado na análise das dedicatórias de período romano.

Asclépio e Hygieia chegaram a adquirir o papel de protetores dos adolescentes: as inscrições não mencionam curas miraculosas de doenças mas colocam os adolescentes sob a proteção das duas divindades. Assim, no período de II e III d.C., os adolescentes contavam com a proteção de Asclépio e Hygieia na passagem para a vida adulta. Tais circunstâncias podem ser confirmadas com base em documentos monetários, como é o caso de Corinto. As únicas moedas cunhadas em Corinto que representavam Asclépio e Hygieia são aquelas pertencentes ao período Antonino, em particular bronzes(ver PRANCHA na página107).

Considerações Finais

Este foi um estudo que se propôs a compreender o culto de Asclépio em três séculos. Neste período cronológico foram analisados dez santuários espalhados por todo mundo grego antigo, oferecendo geograficamente uma melhor compreensão de seu contexto, permitindo comparações entre eles. Além das informações relativas ao espaço dos santuários foram encontradas algumas moedas relacionadas a alguns dos templos; estas moedas foram dispostas em pranchas, divididas pelas cidades a que correspondiam.

Com relação as pranchas de moedas de Epidauro, Atenas, Corinto, Pérgamo, Messene e Agrigento, trata-se de um documento material riquíssimo como fonte de informações e referências de maneira geral, que não pode ser desconsiderado no caso do nosso trabalho. Acreditamos, ter sido importante selecionar este material e mostrá-lo destacando o potencial do tema desta dissertação, sabendo o quanto ele poderia agregar de esclarecimentos dentro do que foi estudado.

Contudo é importante considerar grande parte delas são oriundas de coleções o que nos deixa com falta de dados sobre o contexto arqueológico em que elas foram encontradas; as obras onde foram encontradas não trazem informações complementares ao seu respeito, o que nos permite apenas uma análise superficial em termos arqueológicos a respeito de algumas delas, considerando apenas o período a que pertencem. Nossa análise a elas então se resume a análise da iconografia.

Nos caso da Prancha I relativa ao Santuário de Epidauro, as moedas encontradas estão todas dentro do período entre o século V e III a.C.; três delas com a mesma origem bibliográfica, apresentam em seu anverso a cabeça de Asclépio Laureada, e no reverso um monograma cercado por uma coroa de louros; uma delas tem por outro lado em seu anverso a cabeça laureada de Apolo e no reverso uma representação do que seria a estátua de Asclépio em ouro e marfim que ficava dentro do templo em Epidauro. É possível associar esta última a relação entre o santuário de Asclépio e o de Apolo no topo do monte Kynortion, bem como a importância que estas duas divindades tiveram no contexto do desenvolvimento da própria cidade, tendo em vista a importância do Asklepieion de Epidauro, que é considerado um santuário pan-helênico.

Na Prancha II com moedas referentes as *Asklepieion* de Atenas, existe um padrão iconográfico, todas elas tem a cabeça da deusa com seu capacete em seu anverso e a coruja, com a serpente e um bastão sobre a ânfora. Na primeira delas é visível, contudo a figura de Asclépio ao lado da coruja, voltado para ela.

Na Prancha III referente ao *Asklepieion* de Corinto, as duas moedas encontradas fazem parte do período romano, tendo em seus aversos os respectivos imperadores e no reverso no caso da moeda do período de Adriano, Asclépio está de pé ao lado do bastão e da serpente. Já no reverso da moeda de Antonino Pio Asclépio está sentado em frente ao templo tetrastilo.

Na Prancha IV referente ao Santuário de Pérgamo, a primeira moeda representada é a que está associada ao período que foi estudado, ela tem em seu anverso a cabeça de Apolo e em seu reverso a face de Sátrapa dos Gonguílídios, vassalos do rei da Pérsia que dominavam a região do vale do Kaikos no início do século IV, o que levanta a possibilidade de ter havido neste período na região um culto a Apolo. As outras moedas da prancha pertencem ao século II a.C. e tem em seu anverso a cabeça de Asclépio laureado e em seus reverso a serpente e a chave do templo e na última delas uma serpente com um cacho de uvas.

Na Prancha V referente as moedas do culto a Asclépio em Messene que pertencem a 280 d.C., na primeira vê-se o busto de Messene com uma coroa de torres e véu e, em seu reverso Asclépio segurando um bastão a sua direita rodeado por serpentes gêmeas.

Na segunda moeda vê-se o busto laureado de Septímio Severo e em seu reverso Ísis carregando sistrum e situlae; Asclépio segura o bastão envolto em uma serpente face a face com Ísis; nesse caso é possível inferir frente a relação de proximidade da imagem, a idéia de aproximação ou até de assimilação destes dois cultos no *Asklepieion* de Messene.

Na Prancha VI relativa ao santuário de Agrigento a única moeda encontrada foi uma relativa ao período entre 241-210 a.C. tendo em seu anverso a cabeça de Asclépio e no reverso uma serpente torcida ao redor do bastão.

BIBLIOGRAFIA

FONTES LITERÁRIAS

- APPIAN (1972). *Appian's Roman History*, 2. Trad. Horace White. Londres: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 3).
- ARISTOPHANES (1996). *The Lysistrata. The Thesmophoriazuesae. The Ecclesiazuesae. The Plutus*. Edição e trad. Jeffrey Henderson. Londres; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 8)
- HABICHT, Christian (1998). *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- HOMERO (2003). *Iliada*. Versão para eBook, eBooksBrasil.com. Site: abcdioses.noneto.com, acessado em 04/04/2012.
- MUSTI, D.; TORELLI, M. (1986). *Pausania. Guida della Grecia*. Libro I: l'Argolide. Milão: S./Ed.
- PAUSANIAS (1959). *Description of Greece*. Trad. inglesa W. H. S. Jones. Londres: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press. Edição bilíngue em V Volumes (The Loeb Classical Library).
- PAUSANIAS (1995). *Descripción de Grecia*. Trad. e notas María Cruz Herrero Ingelmo. Buenos Aires: Planeta DeAgostini (Los Clásicos de Grecia y Roma; 30, 31 e 32)
- PLATO (1999). *The Symposium*. Trad., intr. e notas Christopher Gill. Londres: Penguin Books.
- PLUTARCH (2002). *Lives IV*. Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla. Edição bilíngue, trad. para o inglês de Bernadotte Perrin. Londres; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 80).

- PLUTARCH (2004). *Lives V. Agesilau and Pompey, Pelopidas and Marcellus*. Edição bilíngue, trad. para o inglês de Bernadotte Perrin. Londres; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 87)
- POLYBE (1967). *The Histories* (Books I e II). Trad. William Roger Paton. Londres: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 128).
- XENOPHON (1979). *Memorabilia and Oeconomicus*. Trad. Edgar C. Marchant. Londres: William Heinemann; Cambridge: Harvard University Press (The Loeb Classical Library; 168).

REFERÊNCIAS

- BATISTA, R. (2003). *Deuses e Homens: mito, filosofia e medicina na Grécia antiga*, São Paulo: Landy.
- BERVE, H.; GRUBEN, G. (1963). *Greek Temples, Theatres and Shrines*. Londres: Thames and Hudson.
- BERVE, H.; GRUBEN, G. (1965). *Temples et Sanctuaires Grecs*. Paris: Flammarion.
- BOEHRINGER, E. (org.) (1959). *Neue Deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient*. Berlim: Gebr. Mann.
- BRANDÃO, J. S. (1993). *Mitologia Grega*. Vols. I e II. Petrópolis: Vozes.
- BRUNEAU, P. (1970). *Recherches sur les cultes de Delos à l'époque hellénistique et à l'époque imperiale*. Paris.
- BRUNEAU, P.; DUCAT, J. (1983). *Guide de Delos*. Paris: École Française D'Athene; Éditions E. De Boccard.
- BURKERT, W. (1992). *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in Early Archaic Age*. Londres; Cambridge: Harvard University Press (Revealing Antiquity; 5).

- BURKERT, W. (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- BURKERT, W. (2009). “Prolusione: Asclepio: un Dio Guaritore nel Contesto dei Politeismi Greco e Romano”. In: DE MIRO, E.; GASPARRO, G. S.; CALÌ, V. (a cura di). *Il Culto di Asclepio nell’Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005. Sicilia: Assessorato Regionale dei beni Culturali e della Pubblica Istruzione; Gangemi: 17-26.
- CALÌ, V. (2009). “Santuari e Culto di Asclepio in Sicilia”. In: DE MIRO, E.; GASPARRO, G. S.; CALÌ, V. (a cura di). *Il Culto di Asclepio nell’Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005. Sicilia: Assessorato Regionale dei beni Culturali e della Pubblica Istruzione; Gangemi: 159-173.
- CARTLEDGE, P. (2002). *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CERCHIAI, L.; JANNELLI, L.; LONGO, F. (2002). *The Greek Cities of Magna Graecia and Sicily*. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum; Verona, Arsenale Editrice.
- DE LUCA, G. (2009). Il Culto di *Asklepios* in Asia Minore. L’esempio di Pergamo. In: DE MIRO, E.; GASPARRO, G. S.; CALÌ, V. (a cura di). *Il Culto di Asclepio nell’Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005. Sicilia: Assessorato Regionale dei beni Culturali e della Pubblica Istruzione; Gangemi: 97-111.
- DE MIRO, E.; GASPARRO, G. S.; CALÌ, V. (a cura di). *Il Culto di Asclepio nell’Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005. Sicilia: Assessorato Regionale dei beni Culturali e della Pubblica Istruzione; Gangemi.
- DELAPORTE, L.; PIGNAIOL, A. (1955). *L’Antiquité*. Paris: Presses Universitaires de France (Clio Atlas Historique: I).

- DI GIOVANNI, G. (1942). *Agrigento: la valle dei templi, il Museo Regionale*. Agrigento Turistica. Edizione Siciliainfo: www.siciliainfo.it; www.sicilyinfo.com.
- DI GIOVANNI, G. (1954). *Azienda Autonoma Soggiorno e Turismo di Agrigento*. Agrigento: Ufficio Informazioni Turistiche.
- DINSMOOR, W. B. (1959). *The Architecture of Ancient Greece: an account of its historic development*. Londres; Nova York; Toronto; Sidney: B.T. Batsford.
- DOXIADIS, C. A. (1972). *Architectural Space in Ancient Greece*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, MIT Press.
- DUNKLEY, B. (1936). Greek Foundation Buildings before 300 B.C. *Annual of the British School of Athens*, 36: 142-204.
- EASTERLING, P. E. (1996). *Greek Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FARNELL, L. R. (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.
- FESTUGIÉRE, A. J. (1954). *Personal Religions among the Greeks*. Berkley e Los Angeles, Califórnia: University of California Press.
- FESTUGIÉRE, A. J. (1972). *Études de Religion Grecque et Hellenistique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- FOUCAULT, M. (1994). Des espaces autres. Architecture, Mouvement, Continuité. In: *Dits et écrits, II – 1970-1975*. Paris; Gallimard: 46-49.
- FRANKEL, M. (1895). *Altertümer von Pergamon VIII*. Die Inschriften des Asklepieions von Pergamon 2. Berlin: W. de Gruyter.
- GRANT, F. C. (1953). *Hellenistic Religions*. Estados Unidos da América: The Liberal Art Press.
- GRECO, E. (2008). *Magna Grecia*. Edição revista e atualizada. Colaboração de F. Longo. Roma-Bari: Laterza (Guide Archeologiche Laterza).

- GRECO, E.; KRINZINGER, F. (Eds) (1994). *Velia. Studi e ricerche*. Modena: Naus.
- GRECO, G. (2002). *Velia. La Visita alla Città*. Guida del Parco Archeologico di Velia. Pozzuoli: Ministero per i Beni e le Attività Culturali; Naus Editore.
- GREGORY, T. (1986). The Survival of Paganism in the Christian Greece. A Critical Essay. *America Journal of Philology*, 107: 229-242.
- GRIFFO, P. (2005). *Akragas. Agrigento. Storia, topografia, i monumenti, gli scavi*. Agrigento: Legambiente.
- GRIMAL, P. (2000). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- GUIMARÃES, P. (1972). *Dicionário da Mitologia Grega*. São Paulo: Cultrix.
- HANSEN, M.; NIELSEN, T. (2004). *An inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- HARRISON, J. (1961). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Londres: The Merlin Press.
- HUNZIKER (1892). "Asklepieia" s.v. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. (dir.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les Texts et les Monuments*. Vol. I. Paris, Hachette: 470.
- KRAAY, C. M. (1976). *Archaic and Classical Greek Coins*. Londres: Methuen.
- LAMBRINOUDAKIS, V. (1974). Ιερον Μαλεατου Απολλωνος εις Επιδαυρον. *PAE* 1974: 92-101.
- LAWRENCE, D. L.; LOW, S. M. J. (1990). The Built Environment and Spatial Form. *Annual Review of Anthropology*, 19: 453-505.
- LECHAT, H. (1892). "Epidauria" s.v. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. (dir.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les Textes et les Monuments*. Vol. II. Paris, Hachette: 660-661.

- LÉVEQUE, P.; SÉCHAN, L. (1990). *Les Grandes Divinités de la Grèce*. Paris: Armand Colin.
- LLOYD, G. E. R. (1994). "Medicine" s.v. In: *Cambridge Ancient History*, VI. Cambridge University Press: 634-646.
- LONGO, F. (2002). Agrigento (Akragas). In: CERCHIAI, L.; JANNELLI, L.; LONGO, F. (2002). *The Greek Cities of Magna Graecia and Sicily*. Los Angeles, The J. Paul Getty Museum; Verona, Arsenale Editrice: 240-255.
- MANTIS, A. (2009). "The Asklepieion of Athens". In: DE MIRO, E.; GASPARRO, G. S.; CALÌ, V. (a cura di). *Il Culto di Asclepio nell'Area Mediterranea. Atti del Convegno Internazionale*. Agrigento 20-22 novembre 2005. Sicilia: Assessorato Regionale dei beni Culturali e della Pubblica Istruzione; Gangemi: 67-77.
- MARANDINI, G. E. (1898). The Date of the Temple of Asclepius at Athens. *The Classical Review*, 12 (4) (Maio): 208.
- MARINATOS, N.; HÄGG, R. (1993). *Greek Sanctuaries: New Approaches*. Londres: Routledge.
- MARTIENSEN, R. D. (1972). *La Idea del Espacio en la Arquitectura Griega*. Con especial referencia al templo dórico y a su emplazamiento. Buenos Aires: Nueva Vision.
- MARTIN, R. (1956). *L'Urbanisme dans Grèce Antique*. Paris: A. & J. Picard.
- MARTIN, R.; METZGER, H. (1976). *La Religion Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, Paris.
- MASSI, M. G. G. (2006). *Zeus e a poderosa indiferença*. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas: FFLCH - USP.
- MELFI, M. (2007). *I Santuari di Asclepio in Grecia*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- METERS, D. (2006). *Città e Monumenti dei Greci d'Occidenti*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

- PAPADIMITRIOU, I. (1948). Ανασκαφή εν το Ασκληπιειωι και εν το ιερωι Απολλωνος Μαλεατα εν Επιδαυρωι. *PAE* 1948: 90-111.
- RAPOPORT, A. (1982). *The Meaning of Built Environment: a non-verbal communication approach*. University of Arizona Press.
- RIBEIRO, Jr., a. www.greciaantiga.org, acessado em 17/11/2011.
- RIBEIRO, Jr., b. www.warj.med.br, acessado em 18/11/2011.
- RICH, J.; WALLACE-HADRILL, A. (1994). *City and Country in the Ancient World*. Londres: Routledge.
- ROBERTSON, D. S. (2007). *Arquitetura Grega e Romana*. São Paulo: Martins Fontes.
- ROBINSON, H. S. (1965). *The urban development of ancient Corinth*. Atenas: Athens American School of Classical Studies.
- ROUX, G. (1976). *Delphes, son oracle et ses dieux*. Paris: Les Belles Lettres.
- RUBENSOHN, O. (1902). Paros III. Python und Asklepieion. *AM*, 27: 189-238.
- RUTKOWSKI, B. (1986). *The Cult places of the Aegean*. Yale: S./Ed.
- SAGLIO, E. (1892). "Asklepeion" s.v. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. (dir.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les Textes et les Monuments*. Vol. I. Paris, Hachette: 470-472.
- SCHAZMANN, P. (1932). Die Banliche Entwicklung des Asklepeions. In: HERZOG, R. *Kos Ergebnisse der Deutschen Ausgrabungen und Forschungen*. Vol. 1. Berlim, Von Heinrich Keller: 72-74 +Tafeln 37-40.
- SHERWIN-WHITE, S. (1978). *Ancient Cos. An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*. Gottingen, Vandenhoeck + Ruprecht.
- SISTEGRAF; VILIDEC (1984). *Atlas of the Greek World*. Oxford: Phaidon.

- SNODGRASS, A. (1986). "Interfection by design: the Greek city state". In: RENFREW, C.; CHERRY, J. F. (eds.). *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press: 47-58 (New Directions in Archaeology).
- SPAWFORTH, T. (2007). *The Complete Greek Temples*. Londres: Thames & Hudson.
- Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals*. Danish National Museum (SNG Cop). Copenhagen: West Milford; Nova Jersey: Sunrise Publications. Volumes I, III e IV.
- THEMELIS, P. G. (2004). *Antica Messene*. Atenas: Ministério della Cultura; Cassa Fondi Archeologici ed Spropri.
- TRAVLOS, J. (1971). *Pictorial Dictionnary of Ancient Athens*. Londres: Thames and Hudson.
- VERONESE, F. (2006). *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicília arcaica*. Pádua: Esedra.
- WAELE, F. J. (1933). The Sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth. *American Journal of Archaeology*, 37 (3), Jul. - Sep.: 417-451.
- WAELE, J. (1980). *Archäologischer Anzeiger*. Berlim: Deutsches Archäologisches Institut; Walter de Gruyter.
- WALBANK, M. E. (1997). The Foundation and Planning of Early Roman Corinth. *Journal of Roman Archaeology*, 10: 95-130.
- WYCHERLEY, R. E. (1976). *How the Greeks Built Cities*. Londres: Macmillan Press.
- ZAIDMAN, L. B.; PANTEL, P. S. (1992). *Religion in the Ancient Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZIEGENAUS, O.; DE LUCA, G. (1968). *Altertümer von Pergamon XI. Das Asklepieion 1. Der südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frührömischer Zeit*. Berlim: E. Boehringer.

ZIEGENAUS, O.; DE LUCA, G. (1975). *Altertümer von Pergamon XI. Das Asklepieion 2. Der nördliche Temenosbezirk und angrenzenden Anlagen in hellenistischer und frührrömischer Zeit*. Berlim: E. Boehringer.

SITES CONSULTADOS

Banco de imagens/dados do Laboratório de Estudo da Cidade Antiga (LABECA) - www.mae.usp.br/labeca, consultado em 26/04/2012.

www.greciaantiga.org, consultado em 18/11/2011.

www.historiaehistoria.com.br, consultado em 18/11/2011.

www.mariocovas.sp.gov.br, consultado em 18/11/2011.

www.uam.es/proctosinv/sterea/nostos, consultado em 18/11/2011.

www.warj.med.br, consultado em 18/11/2011.

PRANCHAS

Prancha I

Moedas com referências ao culto de Asclépio de Epidauro

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Epidauro	350-323 a.C.			SNG Cop, III; pr.3: n. 114
		SNG Cop, III; pr.3: n. 115
		SNG Cop, III; pr.3: n. 116
	350-330 a.C.			Kraay, 1976: 519; pr. 161

Prancha II

Moedas com referências ao culto de Asclépio de Atenas

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Atenas	186-86 a.C.			SNG Cop, III; pr.7: n. 240
		SNG Cop, III; pr.7: n. 241
		SNG Cop, III; pr.7: n. 242
		SNG Cop, III; pr.7: n. 243

Prancha III

Moedas com referências ao culto de Asclépio de Corinto

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Corinto	117-138 d.C. Adriano			<i>SNG Cop</i> , III; pr.10: n. 287
	138-161 d.C. Antonino Pio			<i>SNG Cop</i> , III; pr.10: n. 306

Prancha IV

Moedas com referências ao culto de Asclépio de Pérgamo

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Pérgamo	IV a.C.	Cabeça de Apolo	Cabeça do Sátrapa dos Gonguilídios	De Luca 2009:102; fig. 22
	II a.C.	Asclépio laureado	Φιλεταιρον. Serpente e chave do templo	SNG Cop; IV; pr.8: n. 355
		Asclépio laureado	Φιλεταιρον. Serpente e chave do templo. Contramarca em forma de estrela	SNG Cop, IV; pr.8: n. 356
		Asclépio laureado	Φιλεταιρον. Serpente e chave do templo. Contramarca em forma de estrela	SNG Cop, IV; pr.8: n. 357
		Asclépio laureado	[Φ]ιλετα[ιρον]. Serpente e cacho de uvas	SNG Cop, IV; pr.8: n. 358

Prancha V

Moedas com referências ao culto de Asclépio de Messene

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Messene	280 d.C.	<p>Busto de Messene com coroa de torres e véu. Inscrição: Μεσσηνίων</p>	<p>Asclépio segurando bastão, com serpentes gêmeas e coroa a direita</p>	SNG Cop, III; pr.10: n. 528
		<p>Busto laureado de Septímio Severo</p>	<p>Ísis carregando <i>sistrum</i> e situla e Asclépio segurando bastão de serpente face a face com Ísis</p>	SNG Cop, III; pr.10: n. 529

Prancha VI

Moeda com referência ao culto de Asclépio de Agrigento

Cidade	Datação	Anverso	Reverso	Bibliografia
Agrigento	241-210 a.C.	<p>Asclépio</p>	<p>Serpente torcida ao redor de bastão. Inscrição: Ακραγαυτινων</p>	SNG Cop, I; pr.3: n. 125