Perspectivas & Diálogos: Revista de história social e práticas de ensino
ISSN 2595-6361, v. 8, n. 16 – 2025
DCH – UNEB / *campus* VI

**Dossiê Temático**

# SANTUÁRIOS DE ASCLÉPIO E HIGEIA: A ARQUITETURA SAGRADA DA CURA NA GRÉCIA CLÁSSICA

*SANCTUARIES OF ASKLEPIOS AND HYGIEIA: THE SACRED ARCHITECTURE OF HEALING IN CLASSICAL GREECE*

*SANTUARIOS DE ASCLEPIO E HIGÍA: LA ARQUITECTURA SAGRADA DE LA CURACIÓN EN LA GRECIA CLÁSICA*

João Vinícius Gondim Feitosa
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
joao.feitosa@ufpe.br
ORCID: 0000-0003-2762-7615

**Resumo:**
O presente texto analisa de que maneira as inovações arquitetônicas trazidas pelo culto de Asclépio e Higeia em Epidauro tiveram um forte impacto na concepção dos santuários de cura gregos no Período Clássico. Como as curas rituais de Asclépio e Higeia ocorriam por meio de incubações, um edifício especializado em fazer os devotos adentrarem o espaço onírico foi criado, o abaton. Ao tomar as estruturas arquitetônicas como fonte, em especial o abaton, é possível compreender a complexidade dos rituais de cura, o imaginário que os envolvia, o contexto histórico em que estavam inseridos e a influência que tiveram tanto nos demais santuários de Asclépio quanto nos de outros deuses. As conclusões quanto à agência dos sacerdotes e devotos na propagação e popularização do culto, dado o estado atual das fontes, não poderiam ser feitas de outra forma que senão pela análise das estruturas arquitetônicas, o que demonstra sua importância como fontes históricas para o estudo da Antiguidade.
**Palavras-chave:** *Abaton*; Asclépio; Higeia; Rituais de cura.

**Abstract:**
The present text analyzes how the architectural innovations introduced by the cult of Asklepios and Hygieia at Epidaurus had a strong impact on the conception of Greek healing sanctuaries during the Classical Period. Since the ritual cures of Asklepios and Hygieia took place through incubations, a building designed to lead devotees into the oniric space was created, the abaton. By taking architectural structures as sources, especially the abaton, it is possible to grasp the complexity of the healing rituals, the imagery that surrounded them, the historical context in which they were embedded, and the influence they exerted both on other sanctuaries of Asklepios and on those of other deities. The conclusions regarding the agency of priests and devotees in the propagation and popularization of the cult, given the current state of the sources, could not be reached in any other way than through the analysis of architectural structures, which demonstrates their importance as historical sources for the study of Antiquity.
**Keyboards:** *abaton*; Asklepios; Hygieia; Healing rituals.

**Recebido: 26 de agosto de 2025**
**Aprovado: 13 de março de 2026**
**Publicado: 28 de março de 2026**

**Resumen:**
El presente texto analiza de qué manera las innovaciones arquitectónicas introducidas por el culto de Asclepio e Higía en Epidauro tuvieron un fuerte impacto en la concepción de los santuarios de curación griegos durante el Período Clásico. Dado que las curaciones rituales de Asclepio e Higía se realizaban mediante incubaciones, se creó un edificio especializado en conducir a los devotos al espacio onírico: el abaton. Al considerar las estructuras arquitectónicas como fuente, en particular el abaton, es posible comprender la complejidad de los rituales de curación, el imaginario que los envolvía, el contexto histórico en el que estaban insertos y la influencia que ejercieron tanto en otros santuarios de Asclepio como en los dedicados a otros dioses. Las conclusiones relativas a la agencia de sacerdotes y devotos en la propagación y popularización del culto, dado el estado actual de las fuentes, solo pueden alcanzarse mediante el análisis de las estructuras arquitectónicas, lo que demuestra su importancia como fuentes históricas para el estudio de la Antigüedad.
**Palabras clave:** Abaton; Asclepio; Higía; Rituales de curación.

A história das estruturas arquitetônicas de qualquer agrupamento social reflete o seu desenvolvimento (MARINATOS, 1993, p. 179). Seus deuses, seus sonhos, suas visões de corpo e de mundo estão inextricavelmente ligados às suas concepções espaciais, afinal, as relações mútuas entre os seres humanos se dão no espaço. Assim, a própria estruturação arquitetônica, dentre outros aspectos, tentaria humanizar o espaço e, de certa forma, tais construções abstratas funcionariam como um organizador social (TUAN, 1983, p. 19; SENNETT, 2003, p. 23). Além disso, como coloca Lilian Laky (2019, p. 72), é nessa paisagem que memórias e identidades são continuamente construídas, descartadas e reinventadas. Ao fixar histórias sociais e individuais no espaço, as estruturas arquitetônicas são, de certo modo, a materialização da memória, estando, portanto, ligadas à identidade daqueles que as construíram.

Ao analisar o caso dos santuários da Antiguidade grega, antes de tudo, é preciso ter em mente, como as pesquisas arqueológicas demonstram cada vez mais, que esses eram espaços bastante polissêmicos (MARINATOS, 1993, p. 180-182; COLE, 2004, p. 66-65; TOMLINSON, 2012, p. 1314-1315; LAKY, 2019, p. 75-76). Em outras palavras, isso significa que esses lugares não se limitavam a ter apenas uma única função. Os santuários, portanto, poderiam ser grandes complexos que agregavam diversas edificações como templo (ναός), estádio, teatro, banhos, estalagens (καταγώγιον), dentre outros. Os santuários de Asclépio, chamados também de *Asklepieion* (Ἀσκληπιεῖον), muitas vezes, se constituem em locais emblemáticos para a análise da interação dessa multiplicidade de funções do espaço sagrado, pois abrigavam várias dessas diferentes edificações.

Como Asclépio era a divindade da cura para os gregos antigos, sendo acompanhado por sua filha quase que inseparável, Higeia, deusa da saúde, o seu culto tinha um foco sobretudo terapêutico. Associado a isso, dentre os muitos edifícios que se poderia encontrar nos santuários de Asclépio, um é de fundamental importância para a análise que se fará neste artigo: o *abaton* (ἄβατον). Essa estrutura foi desenvolvida para abrigar aquilo que talvez fosse a parte mais marcante do ritual de Asclépio e Higeia, o encontro dos deuses com seus devotos, que ocorria em

sonho, e tinha por finalidade promover a cura naquele que necessitasse. Comumente, denomina-se esse processo, de cura por meio de sonhos, de incubação (*enkoimesis*/ἐγκοίμησις).

O *abaton* foi, portanto, um espaço arquitetônico desenvolvido para condensar o sagrado, naquilo que ele poderia ter de mais maravilhoso, isto é, possibilitar o contato direto entre devotos e divindades. Tal encontro não deve ser tomado como meramente metafórico ou em termos de representação, pois o que as fontes nos mostram repetidamente, causando espanto desde a Antiguidade, é que as curas de fato ocorriam. A entrada dos devotos no *abaton* colocava o corpo doente em contato com o mundo divino dos sonhos que, por sua vez, proporcionava a mudança de estado na condição física desses indivíduos, fazendo com que em um novo estado de ser, agora saudável, pudessem retomar a normalidade da vida cotidiana.

Dessa forma, as paredes do *abaton* não podem ser tomadas apenas como estruturas frias que davam abrigo a práticas rituais há muito esquecidas. Muito pelo contrário, esse lugar cheio de sacralidade era o espaço que interligava arquitetura, deuses e corpos.

- **O *Asklepieion* de Epidauro**

Embora vários deuses tivessem poderes sanatórios na Grécia Antiga, durante o Período Clássico, a divindade mais proeminente no que tange à cura foi Asclépio (KING, 1998, p. 100; MYLONOPOULOS, 2013, p. 832-834) e seu santuário mais famoso foi, sem dúvida, o de Epidauro. Tal fato é relativamente inquietante uma vez que, de acordo com a tradição homérica (*Ilíada*: II, 730), Asclépio não seria originário de Epidauro, mas de Trica na Tessália e, segundo Estrabão (9, 5, 17), também era dessa localidade seu santuário mais antigo. Ainda é preciso salientar que, mesmo durante todo o Período Clássico, a pátria de Asclépio foi disputada por diversas *poleis*, como, por exemplo, Epidauro e Messena. No entanto, o sagrado oráculo de Delfos resolveu a querela, por volta de 280 a.C., estabelecendo Epidauro como a verdadeira pátria do deus (*IG* IV², 1, 128, III). É perceptível que o veredito de Delfos se deveu a importância política que Epidauro já conquistara devido, entre outras coisas, à popularidade de seu *Asklepieion*. Porém, a questão ainda fica parcialmente sem resposta: por que Epidauro?

Vários motivos poderiam ser elencados, por exemplo: o quantitativo de curas bem sucedidas, atestando aí a permanência dos poderes do sagrado; a organização dos sacerdotes do *Asklepieion* epidaurense que, além de darem forma ao culto, também o propagaram para outras regiões, seguindo com certo rigor às prerrogativas rituais e arquitetônicas estabelecidas em Epidauro; a confecção de uma rede de santuários por toda a bacia do Mediterrâneo com um forte vínculo com o *Asklepieion* epidaurense; ou também, como quero destacar aqui, a criação de um edifício especializado para conduzir aos sonhos, ao contato entre deuses e devotos e, portanto, à cura: o *abaton*.

Dado o atual estado da documentação, não é possível saber os motivos que supostamente levaram o culto de Asclépio – vindo de Trica, Tessália – a se instalar em Epidauro, Peloponeso, mas, por volta do século VI a.C., os arqueólogos identificam que uma estrutura foi construída a oeste do monte Kynortion, configurando um espaço sagrado (HOLTZMANN, 1984, p. 864; MELFI, 2007, p. 24-25). O complexo relativamente simples possuía o que parece ser um pequeno templo, um altar e um pórtico. Vestígios de animais cremados e deposição de material votivo, dedicados tanto a Asclépio como a Apolo, dão indícios de que se tratava, ao menos em parte, de um culto de cura. Toda a estrutura foi reconstruída em pedra no século V a.C., sendo acrescido um poço e uma série de altares compartilhados. Ao que tudo indica, o novo assentamento estava articulado com um santuário mais antigo de Apolo Maleata – também um deus de cura –, que se encontrava ao sopé do monte Kynortion, datando do Período Arcaico. O conjunto altar-templo-pórtico-poço, chamado de Edifício E, é o núcleo mais antigo do santuário de Asclépio em Epidauro (**figura 1**).

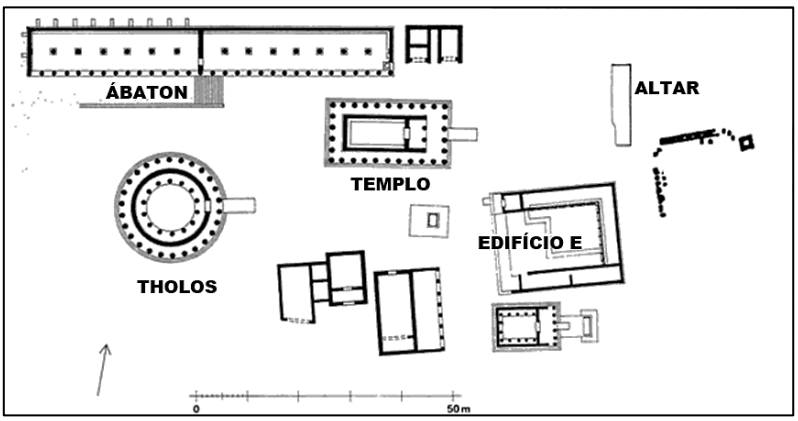


**Figura 1:** Edifícios do núcleo central do culto após reformas do século IV a.C. (MELFI, 2007, p. 32).

No início do século IV a.C., o *Asklepieion* de Epidauro passaria por um grande programa de reconstrução que duraria várias décadas e tinha como objetivo tornar o complexo maior e mais monumental (MELFI, 2007, p. 31). Os primeiros edifícios construídos nessa etapa foram o altar (βωμός) e o templo de Asclépio (ναός). O novo altar, com mais de 15m de largura, muito maior que os anteriores, poderia se destinar a suprir um provável aumento dos sacrifícios que estaria ligado a uma crescente procura pelo culto. Ele se localizava bem em frente ao templo, na direção leste, logo após o antigo Edifício E (**figura 1**). O novo templo, por sua vez, de ordem dórica e períptero, ou seja, rodeado por colunas, em hexastilo, com seis colunas de frente e onze de lado, é considerado um dos monumentos mais importantes do século IV a.C. (POLLITT, 2008, p. 649). Diferente de outros templos gregos, o acesso a ele não se dava por escadas, mas por uma rampa que se inclinava levemente. O templo também abrigava a gigantesca estátua criselefantina de Asclépio entronado (PAUSÂNIAS, 2, 27, 2).

Cerca de 20m a oeste do templo, encontra-se um edifício circular chamado de *tholos*

(θόλος) ou *thymele* (θυμέλη). De acordo com as inscrições dos inventários encontrados no santuário, essa pode ter sido uma das construções mais dispendiosas de todo o complexo (MELFI, 2007, p. 32). Ela possuía vários muros concêntricos, diversos tipos de mármores, colunas coríntias e dóricas e, segundo Pausânias (2, 27, 3), muitas pinturas que faziam de todo o edifício um espetáculo "digno de ser visto". Apesar de tudo isso, o significado e a função que o *tholos* tinha continuam sendo um mistério para nós.

O programa de monumentalização adentra a segunda metade do século IV a.C., com mais edifícios sendo construídos. Um deles conhecido como *katagogion* (καταγώγιον) era uma construção gigantesca e retangular, dividida em várias secções, é possível que pudesse conter cerca de 160 salas internas (YALOURIS, 1976, p. 313). Geralmente, ele é interpretado como um tipo de albergue (YALOURIS, 1976, p. 313; MELFI, 2007, p. 55; KATAKIS, 2024, p. 252), sendo esse o caso, a estrutura parece ter sido construída para comportar o crescente afluxo de devotos que peregrinavam ao santuário, vindo das mais diversas partes do mundo grego. Próximo a ele, seguindo a oeste, foram construídos um ginásio e, mais adiante na mesma direção, um estádio. A sudeste, fora erguido o famoso teatro de Epidauro que, segundo Pausânias (2, 27, 5), não era o maior do mundo greco-romano, mas insuperável em "harmonia e beleza" (**figura 2**).

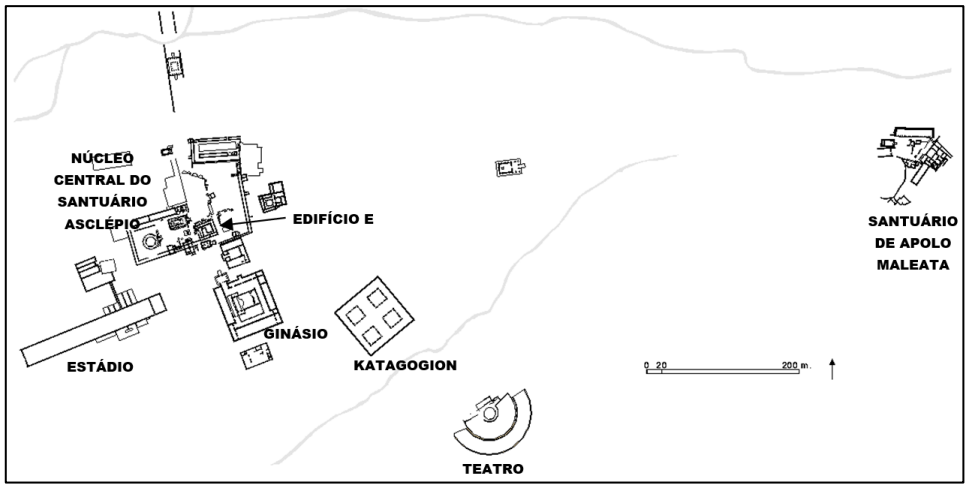


**Figura 2:** Complexo de edifícios do santuário de Asclépio e de Apolo Maleata, em Epidauro, ao final do século IV a.C. (elaborado a partir de: LAFOND, 2004, p. 1087).

Toda essa multiplicidade de edifícios destinados aos mais diversos fins faz perceber que, além da cura, o santuário de Asclépio em Epidauro era um espaço de sociabilidades. Ou, colocado de outra forma, a cura seria um processo integrativo que indivisivelmente associava os variados aspectos da vida, tais como esportes, danças, cantos, peças teatrais, poesia, banhos, dentre outros. Contudo, não percamos de vista que tudo isso girava, ao menos durante os séculos V-IV a.C., em torno da esperança de adentrar o espaço onírico e do consequente encontro com o deus. Ou seja,

havia grande expectativa em se dormir no *abaton*.

- **O *abaton***

O *abaton* (ἄβατον) ou *adyton* (ἄδυτον), como também era chamado, pode ter seu nome traduzido como lugar "cujo acesso é vedado" (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2022, p. 1 e p. 14), isto é, o local mais sagrado dentro daquilo que já era o espaço sagrado por excelência, o santuário. O seu nome é representativo de sua importância: o sagrado dentro do sagrado. O termo também faz referência ao fato de que não se podia adentrá-lo de qualquer maneira, mas protegido, após uma série de rigorosos procedimentos rituais, só assim o corpo enfermo poderia entrar em contato com a realidade sagrada. O lugar, por vezes, era chamado de *enkoimeterion* (ἐγκοιμητήριον) (*IG* IV², 1, 127), o que também é revelador de sua função, uma vez que o termo pode ser traduzido como "dormitório" (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2022, p. 591). Assim, o espaço mais sagrado dentro do contexto do santuário era aquele em que os devotos iam para acessar os sonhos, adentrar a realidade onírica.

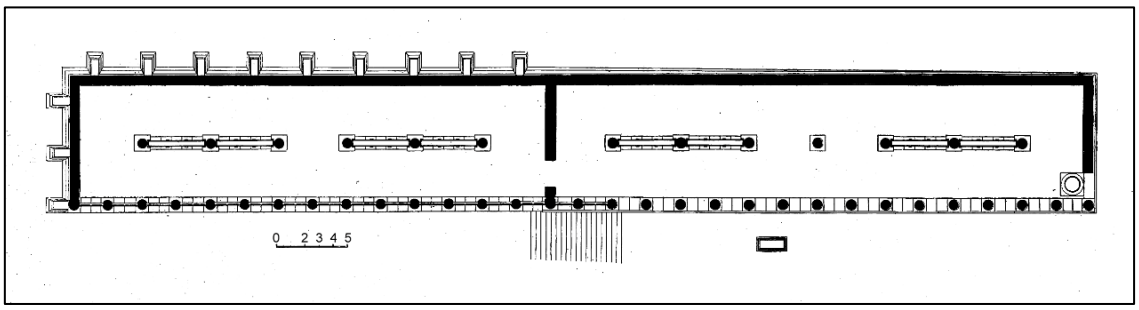


**Figura 3:** Planta do *abaton*, século IV a.C. (DEFRASSE; LECHAT, 1895, p. 131).

O edifício em seu aspecto final em pedra foi construído em meados do século IV a.C., com colunas e balaústres. Alguns especialistas consideram que ele seja uma expansão/especialização da função incubatória que já ocorria no pórtico do Edifício E. A construção, cuja base formava um retângulo que media cerca de 71m por 9,5m, dividia-se em dois pavimentos, sendo o superior um pórtico propriamente dito e o inferior uma câmara subterrânea, fechada por paredes de todos os lados, que era acessada por escadas em frente ao *abaton* (**figuras 3** e **4**). É provável que, no pavimento subterrâneo, o chão fosse de terra batida, sem revestimento. A estrutura do *abaton* também englobou um antigo poço, em que foram descobertas várias placas com inscrições de agradecimento a Asclépio, e uma fonte que funcionava durante o século IV a. C. (YALOURIS, 1976, p. 313) – poços e fontes são uma presença constante em todo o complexo do santuário, o que também relaciona os cultos de cura ao acesso à água, limpeza e higiene.

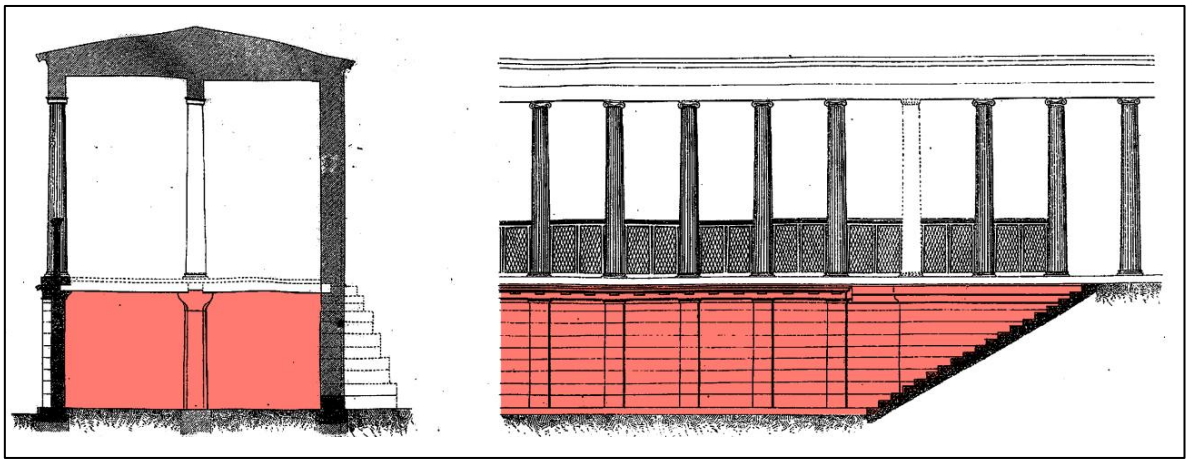

**Figura 4:** Reconstituição das secções laterais do *abaton*, com destaque em vermelho da estrutura subterrânea (elaborado a partir de: KAVVADIAS, 1891, PL. VII).

- **O percurso ritual**

O percurso ritual de um devoto até sua entrada no *abaton* pode ser parcialmente reconstituído aliando-se fontes materiais, epigráficas e literárias[1]. Tanto a entrada como a saída do espaço sagrado eram controladas com rigor por rituais que não poderiam ser ignorados, para que se evitasse o risco de não ter sucesso na cura, ou mesmo se ela acontecesse, o descuido para com a cerimônia poderia fazer com que a doença retornasse. Assim, acometido pela enfermidade e desejando passar pelo ritual de cura de Asclépio, o devoto deveria seguir uma série de procedimentos dentro e fora do espaço do santuário.

Primeiro, uma inscrição, visível no *Asklepieion* de Epidauro, orientava como deveria ser o estado de espírito daqueles que desejassem adentrar o espaço sagrado: "puro deve ser aquele que entra no templo perfumado", em seguida, uma explicação é acrescentada: "pureza significa ter divinos pensamentos" (PORFÍRIO, *De abstinentia*: II, 19 *apud* EDELSTEIN, 1945, T. 318). O conceito de pureza (ἁγνός) pode ser complexo e envolver também a privação de certos alimentos, a abstinência sexual[2] ou não estar no período menstrual, no caso das mulheres. A ideia de pureza ainda traria relação com a limpeza, isto é, do corpo estar fisicamente higienizado. A grande quantidade de poços e fontes em todo o santuário talvez visasse facilitar as sucessivas libações que eram feitas ao longo do ritual. Depois disso, uma das primeiras atitudes realizadas pelo recém-chegado era tomar um banho com água do mar ou salgada (ARISTÓFANES, *Pluto*:

[1] A reconstituição do percurso ritual feita aqui leva em consideração fontes presentes em diversos santuários das mais variadas regiões do mundo grego. No entanto, há grande probabilidade de que os procedimentos gerais do ritual que ocorriam em santuários de outras localidades fossem análogos àquele que ocorria em Epidauro.

[2] No *Asklepieion* de Pérgamo, uma inscrição (*IvP* III, 161A) traz uma lista de itens que trazem polução e, portanto, afastam a pureza, tais como: ter relações sexuais e consumir alimentos como carne de cabra e queijo. A lista não acaba aqui, mas a inscrição está danificada.

655; IG IV², 1, 126)[3].

Estando-se puro então, o devoto poderia começar o que as inscrições chamam de *prothysia* (προθυσία), ou seja, os sacrifícios iniciais que precediam a incubação. Em Epidauro, esses sacrifícios deveriam ser feitos primeiro no altar de Apolo Maleata (*IG* IV², 1, 128, III) e tratariam primeiro de oferendas incruentas. Munido com uma coroa de oliveira, deveriam ser oferecidos bolos sacrificiais (πόπανα) a cada um dos seguintes deuses: Zeus, Ártemis e Gaia. Uma lei, desta vez do *Asklepieion* de Atenas, século IV a. C., informa que bolos sacrificiais deveriam ser dados também às deusas filhas de Asclépio: Iaso, Akeso e Panaceia (*IG* II², 4962). Como existiam altares para os filhos e filhas de Asclépio em Epidauro, incluindo Higeia (*IG* IV², 1, 314), é provável que todo esse procedimento adotado em Atenas fosse originário de Epidauro. O vinho misturado à água e ingerido, assim como o pão consumido durante o ritual, recebiam o nome de Higeia (ATENEU: 3, 115a; 15, 692f-693a; HERONDAS, *Mimo 4*: 93-94).

Apenas após isso é que se poderia iniciar o sacrifício cruento no altar de Asclépio. Animais como porcos, bois, vacas, galos eram oferecidos ao deus. Durante esse momento, cantos (παιῶνες) eram entoados enquanto os devotos giravam em volta do altar (*CGRN* 76)[4]. A distribuição das partes desses animais sacrificados era feita entre os membros da família do devoto e o pessoal do santuário, tais como sacerdotes, cantores e guardiões que acompanhavam o cerimonial em um banquete ritual (*IG* IV², 1, 41) e tudo deveria ser consumido dentro do espaço sagrado, ou seja, nada poderia ser levado para casa (PAUSÂNIAS, 2, 27, 1). Os sacrifícios eram interpretados por um sacerdote (chamado de *neokoros*/νεωκόρος em HERONDAS, *Mimo 4*: 41, 45) que informava se eles foram bem aceitos pelos deuses e se os presságios eram bons (HERONDAS, *Mimo 4*: 79-85). Em seguida, deveria se pagar a taxa de três óbolos ao tesouro de Asclépio. Ao que parece, toda essa parte do ritual se fazia durante o dia. Durante a noite, novos sacrifícios de bolos eram feitos, desta vez para Tyché, a deusa da fortuna, e para Mnemosine, a deusa da memória, ainda do lado de fora do *abaton*, dentro dele, oferecia-se um bolo a Têmis, a deusa que guardava os juramentos e a lei (*IvP* III, 161A). Eram requisitadas, então, três deusas significativas nesse momento: uma para a boa sorte, uma para a lembrança, talvez para lembrar os sonhos ocorridos durante a noite, e uma para cobrar os juramentos que foram feitos.

Tendo em vista que poços e bacias estavam integrados ao *abaton*, é provável que, antes de entrar, o devoto deveria banhar-se novamente ou outras libações deveriam ser feitas. A lei de Pérgamo (*IvP* III, 161A) faz questão de mencionar que todos que fossem entrar no "pequeno dormitório" (μικρὸν ἐγκοιμητήριον) deveriam observar as mesmas prescrições, seja a de se estar puro, seja com relação aos sacrifícios cruentos e incruentos, seja ao pagamento monetário. Se alguém fosse se consultar várias vezes sobre a mesma doença, ou sobre outro assunto qualquer,

[3] A prescrição é relativa ao *Asklepieion* de Atenas, porém, o banho de água salgada também é atestado em Epidauro (*IG* IV², 1, 126).
[4] Um desses hinos está parcialmente preservado e pode ser lido em: FEITOSA, 2024, p. 130.

todo o ritual deveria ser repetido. Em algum momento da *prothysia* era preciso fazer o voto, isto é, a promessa pública de que se a cura fosse alcançada alguma oferenda deveria ser depositada no santuário em agradecimento a Asclépio. À tal oferenda, dá-se o nome de ex-voto ou, em grego, *anathema* (ἀνάθημα). Os ex-votos poderiam ser os mais variados: objetos valiosos, brinquedos, no caso de crianças, estátuas e estatuetas, esculturas de partes do corpo que foram curadas, figuras em terracota, vasos, pinturas, baixos relevos, placas de madeira ou mármore com inscrições narrando a cura, etc. (ALESHIRE, 1989).

Ao descer ao pavimento subterrâneo do *abaton*, o ambiente já seria bastante diferente. Segundo a lei de Pérgamo, o devoto deveria usar uma coroa de oliveira durante todas as etapas anteriores do ritual, no entanto, ao entrar no *abaton*, ela deveria ser retirada e colocada sobre a cama. A cama não era a usual, mas, de certa forma, improvisada, diretamente sobre o chão cru. Assim, fazia-se uma fina camada com palha (*IvP* III, 161A, 15-16) ou apenas deitava-se sobre a pele dos animais sacrificados (GRAF, 2012, p. 732). De acordo com Aristófanes (*Pluto*: 659-741), o sacerdote passava recolhendo mais alguns bolos sacrificiais e talvez fizessem uma última refeição, no caso, uma sopa. Por último, pedia-se silêncio, as luzes eram apagadas e serpentes eram soltas.

As inscrições de Epidauro dão várias indicações de que serpentes circulavam pelo *abaton* e realizavam curas (*IG* IV², 1, 121: 17; 122: 33; 123: 44). É possível saber, por meio da iconografia das estátuas e relevos, que as serpentes eram animais associados a Asclépio e a Higeia, sendo símbolo de cura, de vitalidade e de poder (OGDEN, 2021, p. 20-22). Por meio das inscrições (*IG* IV², 1, 122: 33), toma-se conhecimento que algumas espécies eram criadas como serpentes sagradas no *Asklepieion* de Epidauro.

Assim, à noite, em uma câmara subterrânea, no escuro, deitado sobre o chão com serpentes rastejando, o enfermo adormecia e, se tivesse feito tudo a contento, adentraria o espaço onírico, no qual encontraria Asclépio que procederia sua cura (*IG* IV², 1, 121; 122; 123; 124). Na manhã seguinte, ao ver-se saudável, eram feitos cânticos de louvor aos deuses (ARISTÓFANES, *Pluto*: 745), primeiro a Higeia[5] e em seguida a Asclépio. Era preciso que o devoto retornasse em algum momento para depositar o seu ex-voto, que serviria tanto de vínculo pessoal, sendo um elo entre ele e os poderes dos deuses, como também cumpria uma função coletiva, servindo de memorial para mostrar a todos os peregrinos o que as divindades eram capazes (VAN STRATEN, 2000, p. 223; PARKER, 2004, p. 270; MILLER, 2022, p. 121).

A quantidade de oferendas depositadas se tornou tão grande e caótica que, no *Asklepieion* de Rodes, por exemplo, foi preciso fazer uma lei que regulamentasse a disposição dos ex-votos

[5] Em Epidauro, foi encontrada uma estela com a inscrição de um hino à deusa Higeia, no topo da estela está a indicação: “na primeira hora” (*IG* IV², 1, 132).

para que não atrapalhassem a passagem de transeuntes no interior do santuário (*Suppl. Epig. Rodio* 1). É graças a essas deposições de materiais votivos que possuímos um riquíssimo acervo para o estudo dos rituais de cura da Grécia Antiga.

- **Difusão dos santuários**

Assim, os santuários de Asclépio se espalharam de forma rápida por todo o mundo grego, sobretudo, a partir do final do século V a.C. Ao longo do século IV a.C., algumas estimativas contabilizam que cerca de 200 novos *Asklepieia* foram construídos (WICKKISER, 2003, p. 61), atestando acelerada expansão e popularização. Algumas das fundações em novas *poleis* dependeram diretamente da iniciativa pessoal de peregrinos que foram curados em Epidauro (HOLTZMANN, 1984, p. 864-865)[6]. O plano geral das principais estruturas arquitetônicas é comum na maior parte dos novos *Asklepieia*, a saber: templo, altares, poços ou cisternas e, sobretudo, o edifício especializado nas incubações, o *abaton*. Todo esse complexo tentaria espelhar o espaço sagrado originário concebido em Epidauro (MELFI, 2007, p. 497).

Tanto a difusão em um curto espaço temporal, em uma área geográfica tão ampla, quanto a repetição rígida de estruturas básicas típicas de Epidauro, sejam elas arquitetônicas ou ritualísticas, levam a crer que a expansão e a popularização do culto de Asclépio não foram fortuitas, mas resultado de escolhas conscientes, como que parte de um tipo de programa que colocava a cidade-mãe de Epidauro no epicentro desse fenômeno (MELFI, 2007, p. 52-53; CALÌ, 2010, p. 160). O período do século IV a.C. coincide ainda com a grande reconstrução do *Asklepieion* epidaurense, que, em parte, pode ter sido financiada pelos recursos arrecadados com o crescente afluxo de peregrinos, bem como pelo recolhimento de tributos feito por oficiais de Epidauro nos novos santuários que surgiam.

A promoção do novo culto pode ter encontrado solo fértil no contexto histórico que a Grécia vivia no final do século V e início do século IV a.C. Os efeitos devastadores da Peste de Atenas ainda eram uma lembrança recente no imaginário grego, o que talvez tenha facilitado uma melhor aceitação do público para com divindades de cura estrangeiras. Ao mesmo tempo, a Guerra do Peloponeso chegava ao fim. O novo contexto de menor beligerância entre as *poleis* pode ter facilitado a instalação de novos santuários ao redor da bacia do Mediterrâneo (MELFI, 2007, p. 522-523). No entanto, tudo isso seria impossível se os rituais de cura de Asclépio não fossem percebidos como eficazes por muitos daqueles que os acessavam e, do ponto de vista arquitetônico, o espaço focal no qual o mundo dos deuses e dos mortais eram unidos, por meio dos sonhos, era o *abaton*.

[6] Por exemplo: Telêmaco instalou o santuário em Atenas (*IG* II², 4960); Árquias em Pérgamo (PAUSÂNIAS, 2, 26, 8); Tersandro em Hálix (*IG* IV², 1, 122: 33) e Nicagora em Sícion (PAUSÂNIAS, 2, 10, 3), todos legitimavam-se no fato de terem sido curados em Epidauro.

## Considerações

É inegável o impacto que o culto de Asclépio teve no contexto dos séculos V e IV a.C. Para se ter uma ideia, dos relevos votivos que chegaram até nós, aqueles relacionados ao culto de Asclépio são de longe o que encontramos em maior número (VAN STRATEN, 1995, p. 63; STAFFORD, 2008, p. 205; LAWTON, 2017, p. 8). Além disso, a imagem de Asclépio também se tornaria paradigmática, pois outros deuses e heróis, a partir do século IV a.C., iriam ser representados com a mesma iconografia de Asclépio, isto é, como um homem barbado, trajando *himation* e segurando um cajado com uma serpente, como é o caso de Anfiarao e Trofônio, por exemplo. Até mesmo o séquito de filhas de Asclépio, as deusas da saúde, incluindo Higeia, iria ser absorvido por Anfiarao e Amino, sendo elas mesmas consideradas também filhas deles. De certa forma, ser um deus de cura passou a ser sinônimo de parecer com Asclépio.

Como já foi colocado, Asclépio não era o único deus capaz de curar. Apolo, por exemplo, considerado pela tradição como pai de Asclépio, era uma importante divindade de cura desde épocas muito recuadas e, de certa forma, era a filiação com Apolo que legitimava os poderes de Asclépio. No entanto, como afirmou Fritz Graf (2009, p. 79), o culto de cura de Apolo não empreendeu nenhuma mudança significativa no espaço sagrado, isto é, seus santuários continuavam possuindo os mesmos elementos arquitetônicos principais, como altar e templo, e dessa forma eram indistinguíveis dos de outras divindades.

Por outro lado, o culto de cura de Asclépio trouxe inovações à maneira como o espaço sagrado deveria ser ordenado. A ideia de que a saúde poderia ser trazida pelo contato com o deus no espaço onírico, através dos rituais de incubação, empreendeu transformações na arquitetura dos *Asklepieia*, uma vez que construções específicas foram concebidas para mediar esse contato do humano com o divino, como é o caso do *abaton*. Ao menos do que é possível atestar arqueologicamente, tal reestruturação material foi uma inovação epidaurense e a pujança de sua eficiência pode ser percebida na sua reprodução em outros centros de cura de Asclépio (em Atenas, Agrigento, Corinto, Gortina, Lebena, Lissos, Pérgamo, dentre outros) e até mesmo de outros deuses ou heróis como Anfiarao (em Oropos) e talvez Amino (em Atenas).

Tudo isso pode ser indicativo, entre outras coisas, de como os sacerdotes que administravam o culto em Epidauro foram hábeis em aproveitar o contexto de aumento do afluxo de devotos para redimensionar o santuário, dando centralidade àquilo que parece ser a parte de maior expectativa no ritual: o encontro com a divindade – devidamente lastreado pela eficácia percebida. Sem esquecer a atuação de indivíduos na instalação de santuários em novas localidades e da conjuntura política que possibilitou essa dispersão.

Dessa maneira, é possível perceber que os espaços são tão vivos quanto seus frequentadores, produtos e produtores de histórias. A análise das estruturas arquitetônicas dos

*Asklepieia*, com especial ênfase aqui ao *abaton*, ajuda a compreender de forma única a atuação de agentes tais como sacerdotes e devotos na construção e na transformação da mentalidade grega antiga no que tange à cura, à saúde, aos sonhos, aos deuses e aos seus próprios corpos, deixando marcas percebidas até hoje nos vestígios de seus santuários, exemplificando como podem ser multifacetadas as estratégias de sobrevivência de uma determinada sociedade.

## Referências

### Abreviaturas

*CGRN* – **A Collection of Greek Ritual Norms**.
*IG* II² – **Inscriptiones Graecae II et III**: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. 2. Ed.
*IG* IV², 1 – **Inscriptiones Graecae IV**: Inscriptiones Argolidis. 2 fasc., parte 1.
*IvP* III – **Die Inschriften des Asklepieions**. Mit einem Beitrag von Michael Wörrle. «Altertümer von Pergamon», v. 8, n. 3.
*Suppl. Epig. Rodio* – **Supplemento epigrafico rodio**. Annuario Scuola Archeologica Italiana di Atene.

### Documentação

ARISTÓFANES. Pluto. *In*: ROCHA, Kleber Bezerra. **Pluto é rico, quando a riqueza enxerga novamente:** estudo e tradução de Pluto de Aristófanes. Orientadora: Ana Maria César Pompeu. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-graduação em Letras, Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

ATHENAEUS. **The Learned Banqueters**. Volumes I ao VIII. Edição e tradução Douglas Olson. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2007-2012.

CARATELLI, Giovanni Pugliese. **Supplemento epigrafico rodio**. Annuario Scuola Archeologica Italiana di Atene. V. 30-32, n. 14-16. Roma: Istituto Poligrafo dello Stato, 1952-1954. p. 247-316.

CARBON, Jan-Mathieu; PEELS, Saskia; PIRENNE-DELFORGE, Vinciane. **A Collection of Greek Ritual Norms**. Liège: 2016. Disponível em: <http://cgrn.ulg.ac.be.>. Acesso em: 23 ago. 2025.

HABICHT, Christian (Ed.). **Die Inschriften des Asklepieions**. Mit einem Beitrag von Michael Wörrle. «Altertümer von Pergamon», v. 8, n. 3. Berlim: De Gruyter, 1969.

HERONDAS. Mimos. *In*: GHANDOUR, Samea. **Os mimos de Herodas**: tradução e comentário dos mimiambos e estudo do gênero mimo no Período Helenístico. 2020. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de Simone Weil. São Paulo: Editora 34, 2020.

KIRCHNER, Johannes (ed.). **Inscriptiones Graecae II et III**: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. 2. Ed., Partes I-III. Berlim: G. de Gruyter, 1913-1940.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Livro 1 ao 5. Introdução, tradução e notas de Maria de

Fátima da Silva. Coimbra: Imprensa Universitária de Coimbra, 2020-2023.

STRABO. **Geography**. Tradução de Horace L. Jones. Loeb Classical Library, 6 Volumes. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1924.

VON GAERTRINGEN, Friedrich Hiller (ed.). **Inscriptiones Graecae IV**: Inscriptiones Argolidis. 2 fasc., parte 1. Berlim: Reimer, 1929.

**Bibliografia**

ALESHIRE, Sara B. **The Athenian Asklepieion**: the people, their dedications, and the inventories. Amsterdã: J.C. Gieben, 1989.

CALÌ, Valentina. Santuari e culto di Asclepio in Sicilia. *In*: MIRO, Ernesto de; GASPARRO, Giulia S.; CALÌ, Valentina. **Il culto di Asclepio nell'area mediterranea**. Roma: Gangemi Editore, 2010, p. 159-173.

COLE, Susan G. **Landscapes, gender, and Ritual Space**: The Ancient Greek experience. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2004.

DEFRASSE, Alphonse; LECHAT, Henri. **Épidaure**: restauration et description des principaux monuments du sanctuaire d'Asclépios. Paris: Librairies-Imprimeries Réunies, 1895.

EDELSTEIN, Emma J.; EDELSTEIN, Ludwig. **Asclepius**: a collection and interpretation of the testimonies. Volumes 1 e 2. Baltimore: The Johns Hopkins press, 1945.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. **Afastado de ti, ninguém é feliz**: a deusa Higeia e as mulheres médicas no final do Período Clássico. 2024. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024.

GRAF, Fritz. **Apollo**. Londres, Nova York: Routledge, 2009.

GRAF, Fritz. Incubation. *In*: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther (eds.). **The Oxford Classical Dictionary**. 4. ed. Londres: Oxford University Press, 2012. p. 731-732.

HOLTZMANN, Bernard. Asklepios. *In*: **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)**. V. 2, n. 1 e n. 2. Munique; Zurique: Artemis Verlag, 1984. p. 863-897.

KATAKIS, Stylianos. The Twilight of the Asklepios Cult in Epidauros. The Evidence of the Building Activity, Inscriptions, and Sculptures. *In*: KREMER, Gabrielle; POLLHAMMER, Eduard; KOPF, Julia; BEUTLER, Franziska (eds.). **Zeit(en) Des Umbruchs:** Akten Des 17. Internationalen Kolloquiums Zum Provinzialrömischen Kunstschaffen. Wien – Carnuntum, 16.-17. Mai 2022. Viena: Österreichisches Archäologisches Institut, 2024. p. 249-262.

KAVVADIAS, P. **Fouilles d'Épidaure**. V. 1. Atenas: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891.

KING, Helen. **Hippocrates' woman**: Reading the female body in Ancient Greece. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1998.

LAFOND, Yves. Epidaurus. *In*: CANCIK, Hubert; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). **Brill's New Pauly:** encyclopaedia of the Ancient World. V. 4. Leiden, Boston: Brill, 2004, colunas 1086-1089.

LAKY, Lilian de Angelo. Comunidades políticas, comunidades de lugar e o estudo da paisagem na Grécia antiga. *In*: GUARINELLO, Noberto L.; SILVA, Uiran G.; OLIVEIRA, Gustavo D. J.; PIZA, Pedro T. (Orgs.). **Fronteiras Mediterrânicas**: Estudos em comemoração aos dez anos de LEIR-MA/USP. Porto Alegre: Fi, 2019. p. 69-94.

LAWTON, Carol L. **The Athenian Agora**: results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Volume 38. Votive reliefs. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 2017.

MALHADAS, Daise; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português**. Cotia: Ateliê Editorial/Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2022.

MARINATOS, Nanno. What were Greek sanctuaries? A synthesis. *In*: MARINATOS, Nanno; HÄGG, Robin (eds.). **Greek sanctuaries**: new approaches. Londres; Nova York: Routledge, 1993. p. 179-183.

MELFI, Milena. **I santuario di Asclepio in Grecia. 1.** Roma: L'Erma di Bretschneider, 2007.

MILLER, Holly. Visual Flexibility: Votive and Funerary Banquet Reliefs in Late Classical Attica. **Archaeological Review from Cambridge**. [*S.l.*], v. 37, n. 2, p. 116-136, 2022.

MYLONOPOULOS, Ioannis. Asklepios. *In*: BAGNALL, R. et al. **The encyclopedia of Ancient History. Hoboken**: Blackwell Publishing Ltd., 2013, p. 832-834.

OGDEN, Daniel. **The dragon in the west**: From ancient myth to modern legend. Londres: Oxford University Press, 2021.

PARKER, Robert. Greek dedications. *In*: **Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)**. V. 1. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2004. p. 269-281.

POLLITT, Jerome Jordan. Greek art: Classic to Hellenistic. *In*: LEWIS, David Malcolm; BOARDMAN, John; HORNBLOWER, Simon; OSTWALD, Martin. (eds.). **The Cambridge Ancient History**. Volume 6. 2. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 647-660.

SENNETT, Richard. **Carne e pedra**: O corpo e a cidade na civilização ocidental. Tradução de Marcos Aarão Reis. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

STAFFORD, Emma J. Cocks to Asklepios: sacrificial practice and healing cult. *In*: BRULÉ, P.; MEHL, V. **Le sacrifice, nouvelle perspectives** (Actes du coloque de Lampeter, 29 août – 3 septembre 2006). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. p. 205-221.

TOMLINSON, Richard Allan. Sanctuaries, Greek. *In*: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony; EIDINOW, Esther (eds.). **The oxford classical dictionary**. 4. Ed. Londres: Oxford University Press, 2012. p. 1314-1315.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VAN STRATEN, Folkert T. **Hierà Kalá**: images of animal sacrifice in archaic and classical Greece. Leiden; Nova Iorque; Köln: Brill, 1995.

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

WICKKISER, Bronwen Lara. **The Appeal of Asklepios and the Politics of Healing in the Greco-Roman World**. The University of Texas at Austin, Austin, 2003.

YALOURIS, Nikolaos. Epidauros. *In*: STILLWELL, Richard; MACDONALD, William L.; MCALISTER, Marian Holland. **The Princeton encyclopedia of classical sites**. Princeton: Princeton University Press, 1976. p. 311-314**.**

## Sobre o autor

**João Vinícius Gondim Feitosa**
Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor de História Antiga da UFPE.
Contribuição de autoria: autor.
Lattes: https://lattes.cnpq.br/5002956335069065

## Como referenciar este artigo

FEITOSA, João Vinícius Gondim. Santuários de asclépio e higeia: a arquitetura sagrada da cura na grécia clássica. **Perspectivas & Diálogos:** Revista de história social e práticas de ensino. Caetité, v. 8, n. 15, p. 78-92, 2025.